المجلد الثاني من الاسفار

T. C.
MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 693

لوم عند الله افضل
... صنايع

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وكفى بعبده ١١٧٥

٨٤٧
٢٧

... القول بقدم ال
... ر الجسم الجسماني
... عظيم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نثق

الحمد لله الذي انار بوجوب وجوده وجود الكائنات واشرق بنور ذاته ذوات الابيات
وهويات الممكنات ابدع الجواهر العقلية الثابتة عن شعاع ذاته وانشاء نفوس السموات
عن تجلي انوار صفاته وخلق صفحات الاجرام العلوية والسفلية لكتابة كلماته
وكون اسباب الحركات وادوار الكائنات لترادف رحماته وتجدد شئون آلائه وخيراته
وجعل جوهر النفس الانسانية من بين صور الكائنات مستعدة لتحمل اماناته ورسالاته
ومظهر العجائب اسرار مبدعاته وغرائب آثار مصنوعاته وحاملا لمصحف آياته وقاريا
لكتابه المنزل ومحكماته ومتشابهاته اشكره على سوابغ جوده وانعامه ومواهب حكمه
والهامه وشمول احسانه وسطوع برهانه واصلي على محمد عبده المنذر المعلم ونبيه المبشر
الذي اوتي جوامع الحكم بعثه بالحق بشيرا ونذيرا وجعله داعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا
واله المصطفون الاعلون خزانة اسرار الوحي واليقين وحملة كتاب الحق المبين
وابواب الوصول الى جوار رب العالمين وبعد فهذا شروع في طور اخر من الحكمة والمعرفة
وهو تجريد النظر الى ذوات الموجودات وتحقيق وجود المفارقات والالهيات المسمى
بمعرفة الربوبية والحكمة الالهية ولما كان افضل نعم الله الفائضة على خلقه واشرف عطياته
التي اتاها من لدنه عبدا من عباده هو الذي سماه الله في كتابه المنير بالخير الكثير اعني الحكمة
الالهية والمعرفة الربوبية ولا شك انها السعادة العظمى والبهجة الكبرى وبتحصيلها
ينال الشرف الكبير والسيادة العليا التي تفوق ساير الدرجات الرفيعة والكمالات المنيعة

وكل

وكل من اتاه الله نعمه يجب بحسبه عليه شكرا واحسانا فيجب على من اتاه الله رحمة من عنده
وعلمه من لدنه علما وافاده قوة في هذا العلم يمشي به في ارض الحقائق ونورا
يهتدي به في ظلمات البرازخ السفلية وجناحا يطير به الى اوج العوالم العلوية
وبصيرة اراه بها ملكوت السموات والارض كما قال وكذلك نري ابراهيم ملكوت
السموات والارض وليكون من الموقنين ان يبادر الى شكر نعم الله وجوده ويبادر الى
اظهار كرمه ورحمته امتثالا لقوله واما بنعمة ربك فحدث واستجلابا لمزيد احسانه
كما ذكره لئن شكرتم لازيدنكم من ايضاح هذه المطالب المهمة وكشف هذه المقاصد
العلية لينتفع بها العباد ويترتب عليها اصلاح المعاد ففي هذا العلم يظهر مقامات
الرجال ودرجات الاحوال في المآل فان تيسر لاحد فقد حصل له الخير الاتم والكمال
الاعم وان سطره في كتاب ففيه الاجر الجزيل والذكر الجميل فيوشك ان يجعل من ورثة
جنة المتقين وان يكون له لسان صدق في الاخرين وذلك لان ارشاد ابناء الجنس
من الطالبين من اعظم القربات الى رب العالمين وهو من شعار الانبياء والمرسلين سلام الله
على نبينا واله وعليهم اجمعين فقد جاء في الكتب السماوية كلمات كثيرة دالة على شرف العلم
والتعليم ففي ما اوحى الله الى ابينا آدم عليه السلام ان المستنبطين للعلوم عندي افضل

مطلب المستنبطون للعلوم عند الله افضل من عمار الارض بالصنايع

من عمار الارض بالصنايع ومن استنبط علما ودونه في كتاب فهو بمنزلة آدم صفيي وقوله
صلى الله عليه واله وسلم لمعاذ لان يهدي الله بك رجلا واحدا خير لك من الدنيا وما فيها
وامثال ذلك كثيرة يطول الكلام بذكرها ونحن بعون الله وتوفيقه قررنا قوانين هذا العلم
وشيدنا مبانيه واوضحنا سبيله وبينا دليله واحيينا رسومه بعد ما اندرس واحكمنا
بنيانه بعد ما انطمس وحققنا من آراء الفلاسفة ما كان حقا وابطلنا ما كان باطلا
وان كان قدماؤهم لكونهم على مسلك الانبياء عليهم السلام قل ما اخطؤا في المباني والاصول
المهمة وما اشتهر منهم من القول بقدم العالم ونفي القدرة عن الباري وعدم العلم منه
بالجزئيات وانكار الحشر الجسماني كل ذلك افتراء عليهم وافك عظيم واما المتاخرون منهم

مطلب ما اشتهر عن قدماء الحكماء من القول بقدم العالم وعدم علم الله بالجزئيات وانكار الحشر الجسماني فهو افك عظيم عليهم

كتوابع المشائين وساير المحدثين فقد وقع لهم سهو عظيم واغلاط كثيرة في الالهيات
وكثير من الطبيعيات من المطالب التي لا يعذر الخطاء والنسيان فيها من الانسان ولا يخرج من
عذاب الجهل فيها ابدا اذا كان فيه استعداد وقوة سلوك نحو المعاد فقد ضل وغوى
وانحرف عن طريق المسرى والماوى والرجل الحكيم لا يلتفت الى المشهور ولا يبالي اذا اصاب
الحق من مخالفة الجمهور ولا يتوجه في كل باب الا الى من قال بل الى ما قيل كما نقل عن مولانا

امام الموحدين وامير المؤمنين عليه السلام انه قال لا تعرف الحق بالرجال ولكن اعرف
الحق تعرف اهله ونحن لم نقصد في تحقيق كل مسئلة وتنقيح كل مطلوب الا التقرب الى الله
وملكوته الاعلى في ارشاد طالب ذكي او تهذيب خاطر نقي فان وافق ذلك نظرا ابناء البحث
والتدقيق فهو الذي اردناه وان لم يوافق فمعلوم ان الحق لا يوافق عقول قوم فسدت قرائحهم
بامراض باطنية اعيت اطباء النفوس عن علاجهم حتى خوطب النبي الهادي عليه وآله السلام
بقوله تعالى انك لا تهدي من احببت لا جرم لما شرعوا في تحصيل الحكمة على غير ما
ينبغي ما زادهم الا نفورا واستكبارا في الارض حيث لم يظفروا منها بطايل ولم يصلوا
الى حاصل وفاتهم مع هذا الحرمان العظيم ملكة استعدادهم للاقتداء بالامثال السمعية
والمناهج الشرعية فصاروا راجعين بخفي حنين متلبسين بالعار والشين وذلك هو الخسران
العظيم والحرمان الاليم وليس للحكيم الرباني مع امثال هؤلاء كلام وكتاب ولا مع اشباههم
نداء وخطاب كما قال تعالى ولو جئتهم بكل آية ما تبعوا قبلتك وان يروا كل آية
لا يؤمنوا بها وكيف يؤمنون بالغيب ويقرون به ولا استعداد لهم فان لقبول الحكمة
ونور المعرفة شروطا واسبابا كانشراح الصدر وسلامة الفطرة وحسن الخلق وجودة
الرأي وحدة الذهن وسرعة الفهم مع ذوق كشفي ويجب مع ذلك كله ان يكون في القلب
المعنوي نور من الله يوقد به دائما كالقنديل وهو المرشد الى الحكمة كما يكون المصباح
مرشدا الى ما في البيت ومن لم يكن فيه هذه الامور فضلا عن النور فلا يتعب نفسه في
طلب الحكمة ومن كان له فهم وادراك ولم يكن له حدس كشفي ولا في قلبه نور يسعى بين
ايديهم وبايمانهم فلا تتم له الحكمة ابدا وان سدد من اطرافها شيئا واحكم من مقدماتها
شطرا ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور ثم اعلم ان هذا القسم من الحكمة التي حاولنا
الشروع فيه هو افضل اجزائها وهو الايمان الحقيقي بالله وآياته واليوم الآخر المشار اليه في
قوله تعالى والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وقوله ومن يكفر بالله
وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالا بعيدا وهو مشتمل على علمين شريفين
احدهما العلم بالمبدأ وثانيهما العلم بالمعاد ويندرج في العلم بالمبدأ معرفة الله وصفاته
وافعاله وآثاره وفي العلم بالمعاد معرفة النفس والقيامة وعلم النبوات وقد مدح الله الناظرين
المتفكرين فيهما فقال جل ثناؤه في مدح الناظر في خلق العالم وما فيه من عجايب الخلقة
وبدايع الفطرة الدالة على عظمة المبدع وتوحيده الذين يتفكرون في خلق السموات والارض
ربنا ما خلقت هذا باطلا وقال في مدح الناظرين في امر نفسه والمزكي لها اعني الا نفسه

المادة

المادة ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقويها قد افلح من زكيها وقد خاب من دسيها
وذم الله المعرضين عن التامل في حكمة الله وآياته والفكر والتدبر في عجايب مصنوعاته
والذكر في كثير من مواضع كتابه العزيز كقوله ولئن سألتهم من خلق السموات والارض
ليقولن الله ذمهم لانهم لم يحصلوا ذلك علما وتفكرا بل اخذوه تقليدا وتلقيا وكقوله
وكاين من آية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون فذمهم الله
لاعراضهم عن الحكمة ويحثهم لرفضهم البحث عن حقايق الامور وجليات الاسرار
المكنونة في عالم الخلق والامر وقال وما اشهدتهم خلق السموات والارض (خفيات)
ولا خلق انفسهم وما كنت متخذ المضلين عضدا اشارة الى نفي هذين العلمين
عنهم وانهم مضلون لاجل ذلك وان المضلين ليسوا على شيء من الحق وما ضلوا واضلوا
الا بعد ان جهلوا وعدلوا عن طريق الحق واستكبروا استكبارا وما كان الله ليظلمهم
ولكن كانوا انفسهم يظلمون فاذن البرهان والقرآن اتفقا جميعا على ان تعلم الحكمة
الالهية ومعرفة النفس الانسانية اعني العلم بالمبدأ والمعاد هو الفوز بالبقاء الابدي
ورفضه منشأ الخسران السرمدي وانا قدمنا اليكم يا اخواني في الطريق من انوار الحكم ولطايف
الكلم مبادي عقليات وضوابط كليات وقوانين ميزانية واحكاما ذهنية هي مقدمات
ذوات فضايل جمة ودرجات للسير الى الله بقدم الفكر والهمة وهي معارج للارتقاء الى معرفة
الالهية والاعتلاء الى شهود جمال الاحدية وصفاته الواجبة ومجاورة المقدسين
ومنادمة اهل الملكوت والعليين من مقاصد اصحاب الوحي والتنزيل ومحكمات اسرار
اهل التاويل الآخذين علومهم عن الملائكة المقربين والحفظة الكرام الكاتبين فان
هذه المقاصد العلية الشريفة ابتداؤها ليس الا من عند الله حيث اودعها اولا في القلم
العظيم واللوح الكريم وقراه من علمه الله ما لم يكن يعلم وكلمه بكلامه والهمه محكم (بالقلم)
آياته وهداه بنوره فاصطفاه وجعله خليفة في عالم ارضه ثم جعله اهلا للعالم العلوي
وخليفة لملكوته السماوي فهذا العلم يجعل الانسان ذا ملك كبير لانه الاكسير الاعظم
الموجب للغنى الكلي والسعادة الكبرى والبقاء على افضل الاحوال والتشبه بالخير
الاقصى والتخلق باخلاق الله تعالى ولذلك ورد في بعض الصحف المنزلة من الكتب السماوية
انه قال سبحانه يا ابن آدم خلقتك للبقاء وانا حي لا اموت اطعني فيما امرتك وانته عما نهيتك
اجعلك مثلي حيا لا تموت وورد ايضا عن صاحب شريعتنا صلى الله عليه وآله في صفة
اهل الجنة انه يأتي اليهم الملك فاذا دخل عليهم ناولهم كتابا الى الحي القيوم الذي لا يموت

وهو يسمى عند اهل التصوف بمقام كن كما نقل من رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك فقال كن اباذر فصار اباذر

اما بعد فانى اقول للشئ كن فيكون وقد جعلتك اليوم تقول للشئ كن فيكون فهذا مقام
من المقامات التى يصل اليه الانسان بالحكمة والعرفان وله مقام فوق هذا يسمى بمقام الفناء
فى التوحيد المشار اليه بقوله تعالى فى الحديث القدسى فاذا احببته كنت سمعه الذي
به يسمع وبصره الذى به يبصر الحديث وسينكشف لك فى هذا السفر بيان هذا المطلب بالبرهان
ويلقى اليك معرفة العلم الذي من اجله يستوجب من علمه وعمل بموجب تلك البهجة الكبرى والمنزلة
العظمى فافهم واغتنم به وكن به سعيدا ولا تلقه الا الى اهله العالم بمقتضاه وموجبه والعمل
به هو الزهد فى الدنيا والزاد للاخرة من التقوى وكفى بمنزلة من سهل طريقها وعرة فاذلل
الشوك والحجارة وسهل حزونتها ليهتدى فيها من يشاء من عباده والله ولى الفضل والهداية
وبيده مفاتيح الخير والحكمة. وعنده خزائن الجود والرحمة ويشتمل هذا القسم على فنون

فيما يتعلق باحوال المبدأ

الفن الاول فيما يتعلق باحوال المبدأ وصفاته وفيه مواقف الموقف الاول فى الاشارة
الى واجب الوجود وانه اى وجود يليق به وانه فى غاية الوحدة والتمامية وفيه فصول
الفصل فى اثبات وجوده والوصول الى معرفة ذاته اعلم ان الطرق الى الله تعالى كثيرة
لانه ذو فضائل وجهات كثيرة ولكل وجهة هو موليها لكن بعضها اوثق واشرف وانور
من بعض واشد البراهين واشرفها اليه هو الذي لا يكون الوسط فى البرهان غيره بالحقيقة
فيكون الطريق الى المقصود هو عين المقصود وهذه سبيل الصديقين الذين يستشهدون
بذاته على صفاته وبصفاته على افعاله واحدا بعد واحد وغير هؤلاء كالمتكلمين والطبيعيين
وغيرهم يتوسلون الى معرفته تعالى وصفاته بواسطة اعتبار امر اخر غيره كالامكان
للمهية او الحدوث للخلق والحركة للجسم وغير ذلك وهى ايضا دلائل على ذاته وشواهد على صفاته
لكن هذا المنهج احكم واشرف وقد اشير فى الكتاب الالهى الى تلك الطرق بقوله سنريهم اياتنا
فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق والى هذه الطريقة بقوله اولم يكف بربك انه على كل شئ
شهيد وذلك لان الربانيين ينظرون الى الوجود ويحققونه ويعلمون انه اصل كل شئ ثم
يصلون بالنظر اليه الى انه بحسب اصل حقيقته واجب الوجود واما الامكان والحاجة والمعلولية
وغير ذلك فانما يلحقه لا لاجل حقيقته بما هى حقيقته بل لاجل نقايص واعدام خارجة عن اصل
حقيقته ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان يصلون الى توحيد ذاته وصفاته ومن صفاته
الى كيفية افعاله واثاره وهذه طريقة الانبياء عليهم السلام كما فى قوله تعالى قل هذه
سبيلى ادعو الى الله على بصيرة وتقريره ان الوجود كما مر حقيقة عينية واحدة بسيطة
لا اختلاف بين افرادها لذاتها الا بالكمال والنقص والشدة والضعف او بامور زائدة

كما فى افراد مهية نوعية وغاية كمالها ما لا اتم منه وهو الذي لا يكون متعلقا
بغيره ولا يتصور ما هو اتم منه اذ كل ناقص متعلق بغيره مفتقر الى تمامه
وقد بين فيما سبق ان التمام قبل النقص والفعل قبل القوة والوجود قبل العدم وبين
ايضا ان تمام الشئ هو الشئ وما يفضل عليه فاذن الوجود اما مستغن عن غيره واما
مفتقر لذاته الى غيره والاول هو الواجب الوجود وهو صرف الوجود الذى لا اتم منه
ولا يشوبه عدم ولا نقص والثانى هو ما سواه من افعاله واثاره ولا قوام لما سواه
الا به لما مر ان حقيقة الوجود لا نقص لها وانما يلحقه النقص لاجل المعلولية وذلك
لان المعلول لا يمكن ان يكون فى فضيلة الوجود مساويا لعلته فلو لم يكن الوجود مجعولا
ذا قاهر يوجده ويحصله كما يقتضيه لا يتصور ان يكون له نحو من القصور لان حقيقة
الوجود كما علمت بسيطة لا حد لها ولا تعين لها الا محض الفعلية والحصول والا
لكان فيه تركيب او له مهية غير الموجودية وقد مر ايضا ان الوجود اذا كان معلولا كان مجعولا
بنفسه جعلا بسيطا وكان ذاته بذاته مفتقرا الى الجاعل وهو متعلق الجوهر والذات بجاعله
فاذن قد ثبت واتضح ان الوجود اما تمام الحقيقة واجب الهوية واما مفتقر الذات
اليه متعلق الجوهرية وعلى اى القسمين ثبت وتبين ان وجود واجب الوجود غنى الهوية
عما سواه وهذا ما اردناه واعلم ان هذه الحجة فى غاية المتانة والقوة يقرب ماخذها
من ماخذ طريقة الاشراقيين التى تبتنى على قاعدة النور لكن الباحثين من المتاخرين لذهولهم
عن بعض مقدمات هذا البرهان او ضعف عقولهم عن ادراك معنى الاشد والاضعف
فى حقيقة الوجود ربما يقع منهم الاعتراض على هذا المنهج تارة بانه لا معنى لكون حقيقة
واحدة مختلفة بالكمال والنقص بحسب اصل تلك الحقيقة حتى يكون ما به الاتفاق وما
به الاختلاف معنى واحدا وتارة بعد تسليمه بانا لا نسلم ان الكمال مقتضى اصل الحقيقة
وان القصور يقتضى المعلولية والافتقار الى ما هو الكامل فان لاحد ان يقول لو اقتضى
ذات الوجود وحقيقته الواجبية لكان كل وجود واجبا ولو اقتضى الامكان والفقر لكان
الكل ممكنا ولو لم يقتض شيئا من الوجوب والامكان لكان كل منهما معللا بالغير فكان الواجب
مفتقرا الى علة وهو محال وبطلان التوالى باسرها مستلزم لبطلان المقدم باقسامه
فكون الوجود حقيقة واحدة متفاوتة بالكمال والنقص امر محال اقول يبنى هذا الايراد
كما اشرنا اليه على قصور الادراك عن البلوغ الى فهم المراد فان كون الوجود حقيقة واحدة
ليس ككون الانسان مهية واحدة لان الوحدة فى المهيات ليست مثل الوحدة فى الوجود

لان تلك الوحدة ذهنية عارضة للكليات زائدة على ذاتها عارضة لها بعد
تشخصاتها فالتقسيم جار بعد عروض الوحدة اياها لانه عبارة عن ضم قيود متخالفة
بالمقسم الواحد بان تلك المهية الواحدة اما كذا واما كذا وأمّا الوجود فليس مهية
كلية واحدة في الجميع حتى يجري فيها ما ذكروه من التقسيم كساير الطبايع الكلية التي
يجوز ان يوجد في الذهن ويعرضها العموم والاشتراك حتى يرد عليه التقسيم المعتبر فيه
الوحدة للمقسم من جنس وحدة الاقسام ان جنسا فجنسا وان نوعا فنوعا وان تشخصا
فتشخصا وقد مر ان الوجود ليس بجنس ولا نوع ولا تشخص تحت نوع او جنس ووحدة هذه
الحقيقة واشتراكها بين الافراد والآحاد ضرب آخر من الوحدة والاتحاد فهذا السؤال
والاعتراض ساقط لان موضعه ما اذا كان المقسم طبيعة كلية فان اورد هذا الكلام في
مفهوم الوجود المشترك العام بانه ان اقتضى الواجبية كان جميع افراده واجبا والا لم يكن
في الوجود ما هو واجب بالذات بحيث بان لفظ الوجود ان كان المراد به الحكاية عن حقيقة الوجود
كان الامر كما قلنا وان كان المراد هذا المفهوم المصدري فلا يقتضي شيئا وهو كساير
الصفات من العوارض المفتقرة الى غيرها وليس شيء منها واجب الوجود بل ولا من الموجودات
الخارجية لانه اعتبار عقلي نعم ربما يقال بانه عين في الواجب زايد في الممكن بمعنى ان
ذاته تعالى بذاته مع قطع النظر عن غيره مصداق الحكم بانه موجود بخلاف الممكن الا اذا
لوحظ مع غيره تنقيح وتهذيب ان صاحب الاشراقيين اورد مثل ذلك
الايراد على نفسه في طريقته المستنبطة على قاعدة النور والظلمة واجاب عنه بما ملخصه
ان المهية المشتركة بين تلك المراتب المتوسطة والناقصة معنى كلي موجود في الذهن وليس
بمشترك في الخارج بينها فان ما في الخارج ليس مركبا من اصل المهية وكمالها حتى يجب ان
يحصل ما هو لمرتبة مخصوصة منها لمرتبة اخرى بل المراتب والافراد المختلفة متباينة في الخارج
فان ذات الكامل مباينة لذات الناقص والمتوسط فيجوز ان يختلف تلك الافراد في اللوازم
والآثار فالاشتباه انما نشأ من اخذ ما في الذهن مكان ما في الخارج هذا حاصل ما
افاده في دفع ذلك الاشكال اقول وانت تعلم ان الحق ان الكلي الطبيعي موجود
في الخارج سيما عند من ذهب الى ان الوجود اعتبار عقلي لا صورة له في الاعيان
والذي في الاعيان هو مهيات الاشياء دون وجوداتها كما هو مذهب هذا العظيم فالواقع
في الخارج هي المهية لا بشرط اعني الكلي الطبيعي الذي يعرضه الكلية والعموم في الذهن
وان لم يكن في الخارج بهذه الصفة بين كثيرين الا بالقوة ففي الخارج امر من شانه ان يجعل

في الذهن ويعرض له الاشتراك فنقول الامر المشترك موجود في الخارج وان كان ظرف
عروض الاشتراك انما هو الذهن فهذا الامر المشترك معنى واحد ذاتي للافراد المختلفة
في الكمال والنقص وغيرهما من التعينات كما هو مذهبه فاذن للعقل ان ينظر اليه من حيث
هو هو لانه امر عقلي سواء اعتبر معه الوحدة العقلية او لم يعتبر فنجدها
اما مقتضية لشيء من خصوصيات الاقسام ومراتبها من الكمالية والنقص فنحكم
بان ما عدا تلك الخصوصية او تلك المرتبة ليس من افراده الذاتية واما غير مقتضية
مقتضية
لشيء منها فيكون كل من المراتب والخصوصيات بسبب امر زايد على طبيعتها المشتركة
فالقول بان ما به الاختلاف بالكمالية والنقص بعين ما به الاتفاق في ما له مهية
مشتركة كلية قول فاسد غير صحيح لان تلك المهية لعمومها واشتراكها من شانها ان توجد
في كل فرد فرد وحصة حصة ومع ذلك يكون لها حد جامع صادق على كل فرد ذاتي
او عرضي لها فتلك الطبيعة المتحققة في كل فرد فرد وحصة حصة ان كانت مقتضية
للكمال والشدة كانت جميعها كاملة شديدة وان كانت مقتضية للنقص كانت جميعها
ناقصة ضعيفة وان لم يكن مقتضية لشيء لكان كل منها مفتقرا الى مخصص زايد على ماهيته
تلك الطبيعة المشتركة فعلم وتحقق ان شيئا من المهيات غير قابل للاكمل والانقص والاشد
والاضعف الا بامور زائدة عليها ومثل هذا الاشكال غير وارد على حقيقة الوجود
اذا كانت متفاوتة الدرجات اذ ليس للوجود طبيعة كلية ذهنية يكون لها انحاء
من الحصولات كمهية الانسان او الفرس وغيرها حيث ان لها حدا واحدا ومعنى معينا
مشتركا بين الكثيرين متشخصا بتشخصات موجودات بوجودات زائدة تلك التشخصات
والهويات على ذلك المعنى بحيث اذا جرده العقل عن واحد واحد منها حصل فيه من كل
منها امر واحد واذا فرض تلبسه باي تشخص كان صار عين ذلك الشخص لان حقيقة الوجود
ليست الا نفس التشخصات والهويات كما علمت فاذا كان مشككا متفاوتة المراتب شدة وضعفا
او تقدما وتأخرا لا يمكن تحليله الى طبيعة مشتركة وتخصص زايد فالمرتبة الكاملة
منه ليست بقابلة للتحليل الى اصل مشترك وامر زايد لانها بسيطة الهوية وكذا
المرتبة الناقصة منه ليستا لا بمجرد الوجود واما المقصود فامر عدمي فاذن حقيقة
الوجود في كل موجود بحسبه واما الوحدة التي تجمع الكل فهي ليست نوعية ولا جنسية
بل ضرب آخر من الوحدة لا يعرفها الا الكاملون والحاصل ان صاحب الاشراقيين
لو كان قصد بمهية النور الذي عنده بسيط متفاوت بالكمال والنقص حقيقة

الوجود بعينها صح ما ذهب اليه وان اراد مفهوما من المفهومات التي من شانها الكلية والاشتراك بين الكثرة فلا يمكن تصحيحه والذي قاله اتباع المسلمين ان الاشد والاضعف من السواد والحرارة والنور وغيرها راجعان الى تفاوت الحصولات بحسب خصوصيات الافراد لا من جهة المفهوم المشترك قريب مما ذكرنا.

تذكرة اجمالية

قد بزغ نور الحق من افق هذا البيان الذي قرع سمعك ايها الطالب من ان حقيقة الوجود لكونها امرا بسيطا غير ذي ماهية ولا ذي مقوم او محدد هي عين الواجبية المقتضية للكمال الاتم الذي لا نهاية له شدة اذ كل مرتبة اخرى منها دون تلك المرتبة في الشدة ليست صرف حقيقة الوجود بل هي مع قصور وقصور كل شيء هو غير ذلك الشيء بالضرورة وقصور الوجود ليس هو الوجود بل عدمه وهذا العدم انما يلزم لوجود لا لاصل الوجود بل لوقوعه في مرتبة ثانية وما بعدها فالقصورات والاعدام انما طرأت للثواني من حيث كونها ثواني فالاول على كماله الاتم الذي لا حد له ولا يتصور ما هو اتم منه والقصور والافتقار بشأن من الافاضة والجعل ويتمان به ايض لان هويات الثواني متعلقة بالاول فيجبر قصورها بتمامه وافتقارها بغناه فقد ثبت وجود الواجب بهذا البرهان وثبت به ايضا توحيده لان الوجود حقيقة واحدة لا يعتريها نقص بحسب سنخه وذاته ولا تعدد فيتصور في لا تناهيه وثبت ايضا علمه بذاته وبما سواه وحيوته اذ العلم ليس الا الوجود وثبت قدرته وارادته لكونهما تابعين للحيوة والعلم وثبت ايضا قيوميته وجوده لان الوجود الشديد فياض فعال لما دونه فهو العليم القدير الحي القيوم الدراك الفعال ولكونه مستتبعا للمراتب التي تليه الاشد فالاشد والاشرف فالاشرف ثبت صنعه وابداعه وامره وخلقه وملكه وملكوته فهذا المنهج الذي سلكناه اسد المناهج واشرفها وابسطها حيث لا يحتاج السالك اياها معرفة ذاته وصفاته وافعاله الى توسيط شيء من غيره ولا الى الاستعانة بابطال الدور والتسلسل فبذاته تعالى يعرف ذاته ووحدانيته شهد الله انه لا اله الا هو ويعرف غيره اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد فهذا المسلك كاف لاهل الكمال في طلب الحق واياته وافعاله لكن ليس لكل احد قوة استنباط الاحكام الكثيرة من اصل واحد فلا بد في التعليم من بيان ساير الطرق الموصلة الى الحق وان لم يكن بهذه المثابة من الايصال

فصل

في الاشارة الى مناهج اخرى للوصول الى هذه الجهة الكبرى فمنها ما اشرنا اليه في العلم الكلي والفلسفة الاولى لانا بينا خواص واجب الوجود وحده حيث ذكرنا ان الوجود ينقسم بحسب المفهوم الى واجب وممكن والممكن لذاته لا يترجح وجوده على عدمه فلا بد له من مرجح خارج

والا لترجح بذاته فكان ترجحه واجبا لذاته فكان واجب الوجود بذاته وقد فرض ممكنا وكذا في جانب العدم وكان ممتنعا وقد فرض ممكنا هف فواجب الوجود لا بد من وجوده فان الموجودات حاصلة فان كان شيء منها واجبا فقد وقع الاعتراف بالواجب والا فوقع الانتهاء اليه لبطلان ذهاب السلسلة الى غير نهاية كما مر بيانه والدور مستلزم للتسلسل ايضا فهو محال ايضا مع انه يوجب تقدم الشيء على نفسه وذلك ضروري البطلان ولا يدفع بطلانه اختلاف الحيثية التعليلية لانها غير مكثرة للذات الموضوعة لها فالدور مع انه يستلزم التسلسل يستلزم تقدم الشيء على نفسه وهذا المسلك اقرب المسالك الى منهج الصديقين وليس بذاك كما زعم لان هناك يكون النظر الى حقيقة الوجود وهنا يكون النظر في مفهوم الوجود وحاصله ان النظر في مفهوم الوجود والموجودية يعطي ان لا يمكن تحققه الا بالواجب اذ لو انحصر الموجود في الممكن لم يتحقق موجود اصلا لانه على هذا التقدير تحقق الممكن اما بنفسه بدون علة وهو محال بديهة او بغيره وذلك الغير ايضا ممكن على هذا التقدير فاما ان ينتهي الى الآحاد او يدور ويؤدي الى الواجب والشقان الاولان باطلان وكذا الثاني لانه خلاف المقدر وان كان حقا لازما لان نقيضه وهو خلو الممكن عنه باطل فهذا ما وصفه الشيخ في الاشارات بانه طريقة الصديقين وتبعه المتأخرون فيه وقيل عليه لستم قد اخذتم في الدليل وجود الممكن لما يشاهد من عدمه بعد وجوده او قبله فاجابوا بان هذا البرهان غير متوقف الا على وجود موجود ما فان كان واجبا فهو المرام وان كان ممكنا فلا بد ان يستند الى الواجب بالبيان المذكور ثم استشكلوا في كون البيان هاهنا بان الاحتجاج منحصر في الاني واللمي والواجب تعالى ليس معلولا لشيء اصلا بل هو علة لجميع ما عداه فكل ما يستدل على وجوده يكون دليلا انيا وهو لا يعطي اليقين فاجابوا عنه بان الاستدلال ليجال مفهوم الوجود على ان بعضه واجب لا على وجود ذات الواجب في نفسه الذي هو علة كل شيء فيكون مفهوم الوجود مشتملا على فرد هو الواجب حال من احواله التي اقتضاها فالاستدلال بحال تلك الطبيعة المشتركة على حال اخرى معلولة للحال الاولى وربما قرروا الجواب بانه ليس الاستدلال على وجود الواجب في نفسه بل على انتسابه الى هذا المفهوم وثبوته له على نحو ما ذكره الشيخ في الاستدلال بوجود المؤلف على وجود ذي المؤلف فوجوب الواجب في نفسه علة لغيره مطلقا وانتسابه الى هذا المفهوم معلول له وقد يكون الشيء في نفسه علة لشيء وفي وجوده عند اخر معلولا

كما حقق في موضعه هذا خلاصته ما افاده بعض المحققين من اهل البحث وفيه
ما لا يخفى من التكلف والحق كما سبق ان الواجب لا برهان عليه بالذات بل بالعرض
وهناك برهان شبيه باللمي ومن الطرائق التي استحسنوها طريقة زعموا انها تتم من غير
الاستعانة بابطال التسلسل والدور اوردها صاحب المطارحات وهي ان الوجود اذا انحصر
في الممكنات الصرفة سواء ذهبت سلسلتها الى غير نهاية او لم تذهب بان دارت على نفسها
فجميع الممكنات في حكم ممكن واحد في انه يفتقر الى علة فعلتها اما نفسها او جزء من احادها
او خارج عنها والاول يوجب تقدم الشيء على نفسه والثاني يوجب تقدمه على نفسه وعلى علله
والثالث يوجب المطلوب لان الخارج عن جميع الممكنات لا يكون الا الواجب الوجود ولا
يذهب عليك ان هذا البيان مقدوح فيه عندنا لان الوجود يساوق الوحدة بل عينها وقد علمت
ان الكثير بما هو كثير ليس له وجود الا وجودات الاحاد فالمجموع من زيد وعمرو ليس للاثنين
ولا يتحقق منهما شيء ثالث في الوجود الا بمحض الاعتبار فاذن لاحد ان يقول ان جميع الممكنات
ليست لها علة اخرى غير علل الاحاد فعلة مجموعها عبارة عن مجموع علل افرادها فليست
بخارجة عن ذواتها الممكنة التي بعضها علة للبعض فلا يلزم الانتهاء الى الواجب الا ان يستعان
ببطلان التسلسل فلم يكن هذا طريقا اخر ثم العجب انهم حين ورد عليهم الاشكال الى هذا المسلك
بانه يجوز ان يكون الشيء علة لنفسه مستندا بان مجموع الموجودات من الواجب والممكن ممكن لاحتياجه
الى الاحاد ولا علة له سوى نفسه لان علته اما جزؤه وهو محال لاحتياجه الى بقية الاجزاء
واما خارج عنه فتعين ان يكون نفسه التزموا في الجواب صحة كون العلة التامة للشيء عينه
قالوا ان اردتم بالعلة العلة التامة بمعنى جميع الاحاد التي يتوقف المجموع على كل منها فهي
عينه ولا محذور فيه لان توقف ذلك المجموع على كل واحد من الاحاد لا يستلزم توقفه
على المجموع حتى يلزم توقف الشيء على نفسه وان اردتم بها العلة الفاعلية فهي جزؤه اعني
الواجب او ما فوق المعلول الاخير المنتهي الى الواجب فان احاده مستندة الى الواجب فلا
ما ثم في المجموع باعتبار بقية الاجزاء التي هي الممكنات الا وهو مستند اليه اما ابتداء او بواسطة هذا
ولم يتفطنوا بان هذا الالتزام يهدم الدليل المذكور ولا يدفع الاعتراض لان مبناه على تجويز
كون الشيء علة تامة لنفسه وكون الجزء علة فاعلية والمجيب يقول نعم الامر كما قلت فان كون مجموع
الشيء علة تامة لنفسه جائز وكون الجزء فاعلا للكل جائز ايضا وهل هذا الا تسليم السؤال وهدم
بناء الاستدلال وانما وقعوا في هذا كله لما زعموا ان كل المجموع من الامرين او الامور له وجود غير
وجود كل من الافراد ولما حكموا بان المجموع من الواجب والمعلول الاول موجود ممكن محتاج الى علة حكموا

بان علته التامة هي نفسه وانه لا يلزم ان يكون العلة التامة سابقة على معلولها وذهلوا
عن ان هذا الالتزام غير معقول في نفسه فان كل ممكن موجود يحتاج الى علة فاعلية تامة التأثير
والايجاد وكون جميع اجزاء الشيء عينه انما يتصور في الاعداد والكميات التي يعتبرها الذهن
ويعتبر لها وحدة اجتماعية بمجرد الفرض كالعسكر والعدد وغيرهما مما لا صورة لها
في الاعيان غير كل واحد من الاحاد وبعض اهل التدقيق منهم اجاب عن الاشكال المذكور
في المجموع من الواجب والمعلول الاول بان المتعدد قد يؤخذ مجملا وهو بهذا الاعتبار
واحد واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل المجموع وقد يؤخذ مفصلا
واللفظ الدال عليه بهذا الوجه هو مثل هذا وذاك وهو بهذا الوجه تكون كثيرا
وقد يختلفان في الحكم فان مجموع القوم معا لا يسعهم دار ضيق وهم لا معا يسعهم
اذا علم ذلك فنختار ان مرجح وجودهما معا هو هما ماخوذا لا معا لاحتياجه الى
كل واحد من جزئيه ويكفيان في وجوده فيكون هذا وذاك علتين يترجح وجود مجموعهما
بهما فان نقل الكلام اليهما لا معا بل مفصلا فانه ايضا ممكن يحتاج الى مرجح
فالجواب انا لا نسلم انهما ماخوذين على هذا الوجه ممكن بل هو بهذا الوجه اثنان
واجب موجود وممكن موجود ودفع معاصره هذا الجواب بان الموجود في هذه
الصورة هو الواجب ومعلوله فاذا فرض على وجه الاجمال كان واحدا واذا
اخذ على التفصيل كان متعددا كما ذكره ولا شك انه كما ان كلا منهما موجود فهما موجود
ايضا ضرورة ان انتفاء الكل انما يكون بانتفاء احد من احاده والاحاد باسرها موجودة فيها
وان الممكن الموجود لا بد له من علة سواء كان واحدا او متعددا وسواء اعتبر مجملا او مفصلا
اذ الاجمال والتفصيل انما يوجب اختلاف الملاحظة ولا يوجب اختلافا في نفس
الامر فاذا اعتبر الواجب مع المعلول الاول فلا شك ان مجموعهما سواء لوحظ مجملا او مفصلا
موجود اذ المراد بالمجموع هيهنا معروض الهيئة الاجتماعية بدون الوصف اعني ذات الاثنين
وهو موجود لا محالة وان لم يكن الهيئة والاثنينية موجودة كما ان الواحد موجود وان لم يكن
وصف الوحدة موجودا واذا كان معروض الاثنينية موجودا وهو ممكن لاحتياجه
الى الاحاد فلا بد له من علة وليس هناك شيء اخر يصلح علة له فلا ينحسم مادة الاشكال
بما ذكره على انا نقول ليس التفاوت في المثال المذكور من حيث الاجمال والتفصيل
بل التفاوت فيه بالمحمول فان الكل المجموعي سواء اخذ مجملا او مفصلا متصف بان الدار
تسعهم على التعاقب ولا يتصف بانها يسعهم مجتمعين فتامل انتهى اقول كلام كل

منهما بمعزل عن التحقيق لان مبناه على الاحتجاب عن معرفة اصل الوجود وانه ليس من
الانتزاعيات الاعتبارية وعن ان وجود الشيء عين تعينه ووحدته وان الكثرة لا
وجود لها في نفس الامر وان الوهم اذا اخذ الشيئين شيئا واحدا لا يوجب ذلك
ان يكون لهما ذات احدية لها حكم غير حكم هذا وذاك فالماخوذ من الانسان والحجر معا
ليس بانسان ولا حجر ولا شيء اخر وكذا الماخوذ من الجوهر والعرض ليس بجوهر
ولا عرض ولا غيرهما وكذا المركب من الواجب والممكن ليس واجبا ولا ممكنا وكون
العدد موجودا في الخارج معناه ان احاده موجودات فيه وللعقل ان يعتبر الكثرة
معا وبهذا الاعتبار لها ضرب من الوجود العقلي اما الذي ذهب على الاول فامور منها
زعمه موضع العلية والمعلولية من اقسام التقابل فلا يمكن اجتماعهما في ذات واحدة
ومنها ان المركب من الواجب والصادر الاول لو كان موجودا ممكنا كان الصادر من الواجب
في اول المراتب شيئين ذلك الصادر وذلك المجموع لا امرا واحدا وهو خلاف ما تقرر من مذهبهم
ومنها ان هذا الموجود المركب عندهم ليس احد اقسام الوجود لانه ليس واجبا ولا عقلا
ولا نفسا ولا جسما ولا عرضا وكل موجود في الواقع يجب ان يكون احد هذه الاقسام ومنها
ان الحق جرى على لسانه في اخر كلامه حيث ذكر انهما ماخوذين بهذا الاعتبار اثنان واجب
وممكن ولم يتفطن بانه محط الجواب ولا حاجة الى اعتبارهما معا شيئا واحدا حتى يرد الاشكال
اذ لا ضرورة ولا برهان يدعو كونهما معا موجودا واحدا في الخارج كيف والمعية
يؤذن بالاثنينية واما الذي ذهب على معاصره فبعض هذه المذكورات مع شيء آخر
وهو استدلاله على كون المتعدد موجودا بان احاده موجودة وبانه لو انتفا كان انتفاؤه بانتفا
شيء من احاده وشيء منها غير منتف وكلا الوجهين مغلطة فان كون الاحاد موجودة
معناه انها موجودة بوجودات متعددة مختلفة بالوجوب والامكان والجوهرية
والعرضية مثلا فكذلك حكم المتعدد في كونه موجودا معناه انه موجود بوجودات مختلفة لها احكام
مختلفة واما قوله انتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء احد من احاده فليس فيه دلالة على
ما هو بصدده اذ مقصود القوم من هذا الكلام ان كل مركب له تحقق في الخارج او من شانه
ان يتحقق وذلك بان يكون له صورة وحدانية طبيعية فانتفاؤه بانتفاء شيء من اجزائه
وليس يلزم منه ان يكون لكل مجموع من الاحاد المتعددة الموجودة في الخارج باي
وجه كانت وجود حقيقي غير وجودات الاحاد وايضا يلزم على ما تصوره وصوره
بطلان الحصر في التقسيمات فاذا قلت الشيء اما واجب وممكن والجوهر اما مجرد او مادي

او الكلمة اما اسم او فعل او حرف لم يظهر الحصر المقصود الا اذا امتنع الاثنين
منها نحو من الوجود الحقيقي ومن المناهج الغير المبتنية على بطلان الدور والتسلسل
لهذا المطلب ما يبتني على الامكان وتقريره بعد ان يمهد ان الشيء الممكن ما لم يجب وجوده
لم يوجد وان الممكن كما لا يقتضي وجوده لا يستدعي اولوية وجوده لذاته والا لكان
كافيا لذاته في حصول وجوده وكان واجبا بالذات لا ممكنا كما سبق ذكره هو ان الممكن
سواء كان واحدا او متعددا مترتبا او متكافيا لا يصح ان يقتضي وجوب وجود شيء
اذ المقتضي لوجوب وجود شيء لا بد ان يجعل جميع انحاء عدمه ممتنعا وليس هذا
من شان الممكن لجواز طريان العدم على مجموع العلة والمعلول الممكنين وان لم يجز
طريانه للمعلول فقط دون العلة كما في لوازم الموجودات الممكنة فاذن الممكنات سواء
كانت متناهية او غير متناهية في حكم ممكن واحد في انه لا يطرد العدم بها عن ذات
المعلول بحيث يصير ممتنعا انحاؤه حتى يصير واجبا بها ليكون موجودا فلا بد في
كون الممكن موجودا ان يكون علتها غير خارج عن حقيقته واجب الوجود لذاته وهو المطلوب
واليها الاشارة في كلام الفارابي حيث قال لو حصلت سلسلة الوجود بلا وجوب ويكون مبدؤها
ممكنا حاصلا بنفسه لزم اما ايجاد الشيء لنفسه وذلك فاحش واما صحة عدمه بنفسه
وهو افحش انتهى ومعناه ان هذا الممكن ان افاد واجب الوجود وامتناع العدم لزم كون الشيء
علة لنفسه مقتضيا له وهو باطل لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه وان لم يفد الوجوب
ولم يمنع العدم فيلزم صحة عدمه بنفسه وهو افحش بطلانا وذلك لان المحذور الاول
لازم ههنا ايضا من كون الشيء سببا لنفسه من اي وجه كان مع محذور اخر وهو انه
اذا صح له ورود العدم بعد الوجوب فقد صار موجودا ابتداء حيث ان عروض العدم
له ابتداء اولى من عروضه بعد الوجود فكان وجوده بلا سبب موجب له ممتنع الحصول
فصل في الاشارة الى وجوه من الدلائل ذكرها بعض المحققين من اهل فارس
وطرائفها برهانية والى ما فيها من الاختلال قال ومن البراهين التي ظهرت في هذا
المطلب وناسب اهل البحث ان يقال على تقدير كون الموجودات منحصرة في الممكنات لزوم
الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما لان وجود الممكنات
انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق موجود ما لان الشيء ما لم يوجد
لم يوجد ومنها انه ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ والا لزم تقدم الشيء على
نفسه وبذلك يثبت وجود واجب الوجود بالذات كما لا يخفى بادنى تامل وهذا تحقيق بان

يكون طريقة الصديقين الذين يستشهد بالحق لا عليه وبعبارة اخرى مجموع
الموجودات من حيث هو موجود ليس له مبدا بالذات وبذلك يثبت وجوب واجب الوجود
وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود ممتنع ان يصير لا شيئا محضا
ومجموع الممكنات ليس بممتنع ان يصير لا شيئا محضا وبذلك ثبت وجود الواجب بالذات
انتهى قوله اقول في كل من هذه الوجوه نوع خلل اما الوجه الاول فليس يلزم على التقدير
المذكور دور باطل فان الدور المصطلح عليه عند العلماء هو الذي طرفاه واحد بالعدد
لا كحكم توقف النطفة على الحيوان والحيوان على النطفة مما يتقدم طبيعة مرسلة اخرى وهي
يتقدم ايضا عليها في صور التسلسل فالمغالطة نشات ههنا من اخذ الكلي مكان الجزئي والوحدة
النوعية مكان الوحدة الشخصية ومثل هذه المغالطة وقع لمحمد الشهرستاني في كتابه المسمى
بمصارع الفلاسفة حيث قال اعلم انه لو لم يكن للعالم مبدء فما بالي يلزم الدور فان الدور في النطفة
والانسان والبيض والدجاج انما ينقطع اذا عينت الابتداء من احد طرفي الدور والا التوقف
وجود احدهما على الاخر ولم يكن لتحصيل احدهما دون الاخر ترجح وذلك يودي الى ان لا
يحصلا اصلا وقد حصلا فلا بد من قطع الدور بايجادهما والدور في الاشخاص الانسانية
بالاكمل اولى قال المحقق الطوسي قدس سره في الجواب احسنت يا علامة في ما يسال عنه العوام والصبيان
فانه ليس بدور ههنا الا في اللفظ لان الشيء اذا توقف وجوده على ما يحتاج في وجوده الى مثل
ذلك الشيء لا يكون دورا يودي الى ان لا يحصلا بل ربما يتسلسلان والتسلسل ان كان
مستحيلا وجب ان يكون له مبدا فههنا اشتبه الدور بالتسلسل على المصارع انتهى واما
الوجه الثاني منها فهو ايضا مغالطة نشات من اهمال احد شروط التناقض وهو وحدة
الموضوع بالشخص فان تقدم الشيء على نفسه انما يستلزم التناقض اذا كان الشيء واحدا
بالشخص واما الواحد بالعموم فلا تناقض فيه اذا تقدم وتاخر وقد مر في اوائل السفر الاول
ان مبادي الوجود التي يبحث عنها في الفلسفة الاولى التي موضوعها الموجود المطلق هي
من عوارضه ايضا ولا محذور فيه كما نص عليه الشيخ في الهيات الشفا واما الوجه الثالث
فنقول مجموع الموجودات ان اراد به كل واحد واحد فلا تم انه ليس لها مبدا بل لكل منها مبدء على
التقدير المذكور وان اراد به المجموع بما هو مجموع فنقول كما مر انه ليس لها مجموع موجود
وجوده غير وجودات الاحاد على نعت الكثرة فكما ليس هناك وجود غير وجودات
الاحاد فكذلك ليست هناك حاجة الى علة غير علل الاحاد واما الوجه الرابع
فالذي يلزم منه ان يكون حيثية الوجود غير حيثية الامكان واعتبار كون الشيء

موجودا غير اعتبار كونه ممكنا وهو كذلك لان الموجود بما هو موجود يستحيل ان يصير
معدوما محضا لان فيه ضرورة بشرط المحمول بخلاف الموجود بما هو ممكن اذا لم يعتبر
تقيده بالوجود فيصح ان يصير معدوما محضا بحسب ذاته ولا يلزم من ذلك ان يكون
للموجود فرد حاصل لا يكون هو ممكنا فالحاصل ان حيثية الوجود تغاير حيثية
الامكان ولا يلزم منه اختلافهما في الموضوع فالمطلوب غير لازم واللازم غير مطلوب
فالاولى الاستعانة في هذه الوجوه بابطال التسلسل ليتم الكلام والا فغير تمام
الا اذا ثبت ان جميع الممكنات في حكم ممكن واحد في كونه مفتقرا الى علة خارجة عن ذاته
وهو متوقف على ان يكون للجميع صورة وحدانية وحقيقة ذاتية غير صور الاعداد وحقائق
الاحاد وقد علمت ما فيه فصل في الاشارة الى طرائق لاقوام اخرى اما الالهيون
فلهم مسلك اخر وذلك لان لهم في اثبات الوجود الواجبي طريقتين طريقة يثبتون بها
وجوده ثم بعد ذلك يثبتون بها وحدته وطريقة يثبت بها اولا ان واجب الوجود يجب ان يكون
واحدا ثم بعد ذلك يثبتون ان الاجسام وصورها واعراضها كثيرة فليس شيء منها واجب الوجود
فيتعين امكانها واحتياجها الى مرجح فمن الطرائق اثبات امكان العالم الجسماني وان الاجسام
المحصلة النوعية التركيب فيها ظاهر لان كلا منها مركب من اصل الجسمية المشتركة ومن
امر مخصص له بنوع من الانواع اذ المبهم لا وجود له سواء كان المتفكر معترفا بهيولى
هي ابسط من الجسم بما هو جسم اولا وسواء اثبت صورة جوهرية مخصصة منوعة كما
يراه المحصلون من المشائين ام لا اذ الهيئات المخصصة في مذهب غيرهم بمنزلة الصور
داخلة في الانواع ولا اقل في الاشخاص اذ الجسم ما لم يتخصص لم يوجد فيقال لا شك ان الاجسام
لتركبها ممكنة والصور والاعراض لحاجتها الى المواد والموضوعات ممكنة فعلى جميع القواعد
الاجسام معلولة مفتقرة الى المخصصات والمخصصات معلولة مفتقرة الى المحال والنفوس ايضا مفتقرة
الى الابدان وليس كل منهما مرجحا للاخر والا لزم تقدم الشيء على نفسه ولا يوجد جسم من جسم لما
مر ان التاثير الجسماني بمشاركة الوضع والوضع بين المؤثر والمتاثر لا يتحقق الا بعد وجودهما ولان
الاجسام لا يذهب الى غير النهاية لبراهين تناهي الابعاد فيجب ان يكون علة الجميع امرا غير جسم
ولا جسماني وهو المطلوب واما الطبيعيون فلهم مناهج اخرى ماخوذة من جهة التغيرات
والاستحالات احدها طريق الحركة نفسها وهو الاستدلال من الحركات وقد علمت من قبل ان
المتحرك لا يوجب حركته بل يحتاج الى محرك غيره والمحركات لا محالة تنتهي الى محرك غير متحرك اصلا
دفعا للدور والتسلسل وهو لعدم تغيره وبرائته عن القوة والحدوث واجب الوجود او وجه من وجوهه

كما ذكره في مباحث حدوث العالم وايضا الاجسام الفلكية تبين عند الطبيعيين ان حركاتها نفسانية لا طبيعية والمباشر للحركة نفس فاعلة بالارادة فلها في فعلها غاية فهي قاصدة للخير لا يحرك لاجل شهوة او غضب لان التفاوت الذي يقع يصل الى ما دونها اذ لا وقع له عندها ولا لغاية حال بعضها لبعض والا لتشابهت الحركات ولو تنبه عدد الاجسام الى اخر فاذ لم يكن غايتها شيئا حيوانيا ولا حال بعضها مع بعض ولا الاجسام التي تحتها او فوقها ولا النفوس ما تحتها او فوقها على ما بين في موضعه فتعين ان يكون الامر غير جسماني ولا نفساني فان وجب وجوده فهو المراد لاستلزامه وهذه هي طريقة الخليل ويقرب من هذه الطريقة ان الامور الزايلة امكانها وحدوثها ظاهر وانفعال العنصريات عن السماويات معلوم وليست السماويات بعضها علة للبعض اما المحوي للحاوي فهو ظاهر لكونه اقصر واحقر واما الحاوي للمحوي فلاستلزامه لامكان الخلاء والكواكب اشرف من غيرها والشمس اشرف الجميع فهي اولى بهذا الوهم ومع ذلك متغير متجدد الاحوال من الطلوع والافول فيحتاج الى محرك غير ذاتها فما وقع اوهام القاصرين من الصابئين وغيرهم الا من جهة الغلط في السماويات وبهذه الطريقة يبطل كونها الغاية القصوى ويثبت ما وراءها ما هو اكمل وهو محركها لا على سبيل مباشرة وتغيير بل على سبيل تشويق عقلي وامداد نوري وهو واجب الوجود فاطر الكل وكمال هذه الطريقة بما حققناه واحكمناه من اثبات الحركة الجوهرية في جميع الطبايع الجسمانية فلكية كانت او عنصرية فالافول والدثور كما يلحقها من جهة الصفات والهيئات من الاوضاع وغيرها كذلك يلزمها من جهة الجوهر والذات فمحول ذواتها ومبقيها على سبيل تجدد الامثال هو الذي ليس بجسم ولا جسماني وعلى هذا المعنى يحمل حكاية الخليل عليه السلام حيث نظر في افول الكواكب وغيرها بحسب تجدد جواهرها في كل آن مع ما راى من بقاء ملكوتها وصورها العقلية عند الله باقية ببقائه حيث قال تعالى وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ فسافر بعقله من هذا العالم لدثوره وزواله الى عالم الربوبية فقال لا احب الآفلين إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ وللطبيعيين مسلك آخر يبتني على معرفة النفس وهو شريف جدا لكنه دون مسلك الصديقين الذي مر ذكره ووجه ذلك ان السالك ههنا عين الطريق وفي الاول المسلوك اليه عين السبيل فهي اشرف تقريره ان النفس الانسانية مجردة عن الاجسام حادثة بما هي نفس مع حدوث البدن لامتناع التمايز ولا بدونه لا الابدان لاستحالة التناسخ كما سيجيء فهي ممكنة مفتقرة في وجودها الى سبب غير جسم ولا جسماني اما الجسم بما هو جسم فلا علية له للنفس والا لكانت الاجسام كلها ذوات نفوس كذلك واما القوة الجسمانية

سواء كانت نفسا اخرى او صورة جسمية او عرضا جسمانيا فاستحال كونها علة للنفس لان تاثيراتها بتوسط الوضع فلا وضع لها بالقياس الى ما لا وضع له وايضا الشيء لا يوجد لما هو اشرف منه ولا شك ان النفس اقوى تجوهرا واشرف وجودا من سائر القوى الجرمانية فموجدها لا محالة شيء مقدس عن المواد والاجرام فهو الواجب جل ذكره اما بلا وسط او بواسطة شيء من عالم امره وكلمته وههنا اشكالان احدهما ان قولهم ان القوى الجسمانية لا تفعل ولا تنفعل الا بتوسط الوضع مستلزم لان لا ينفعل ولا يوجد جسم ولا صفة له في المبادي المفارقة اذ لا يتصور وضع بين المبادي والمواد وثانيهما انه يلزم ان لا يوثر البدن واحواله في النفس لتجردها عنه والجواب عن الاول ان الاجسام والمواد نفسها هي الموجودة المنفعلة من المبادي لا المنفعلة عنها بتوسط اوضاعها فالمحال غير لازم واللازم غير محال واما عن الثاني فالنفس عندنا غير متاثرة عن البدن من حيث تجردها عنه بل من حيث تعلقها به وتمام هذا البحث يطلب من كتابنا المسمى بالمبدأ والمعاد واما المتكلمون فطريقهم يقرب من طريق الطبيعيين المبتني على الحركة لان طريقهم مبتني على الحدوث قالوا ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والاجسام كلها حادثة وكل حادث مفتقر الى محدث فمحدثها غير جسم ولا جسماني وهو الباري جل ذكره دفعا للدور والتسلسل وهذا ايضا مسلك حسن لانا قد بينا ان تجدد الحركات يرجع الى التجدد في ذوات المتحركات وان مناط قوة الحدوث لا بد ان يكون امرا مبهم الوجود متجدد الصور الجوهرية والاعراض تابعة في تجددها وثباتها للجوهر فالعالم الجسماني بجملة ما فيه زايلة داثرة في كل آن فيحتاج الى غيرها وهذا بعينه يرجع الى الطريقة المذكورة والمنع المشهور الذي كان متوجها الى كلية كبرى في دليلهم من عدم تسليم ان كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث مدفوع بما قررناه وكذا البحث المشهور من انه يمكن حدوث كل فرد من الحركة او المتحرك مع استمرار الطبيعة النوعية ساقط لان الكلي الطبيعي غير موجود عندهم اصلا وعندنا موجود عندنا بالذات اذ لا وجود للمهية مفهوما ومعنى الا من جهة الوجود والتشخص وليس لشيء من الحركات والمتحركات وجود وتشخص على نعت البقاء والاستمرار

فصل في ان واجب الوجود انيته ماهيته

استدل عليه بان كل مهية يعرض لها الوجود ففي اتصافها بالوجود وكونها مصداقا للموجود يحتاج الى جاعل يجعلها كذلك فان كل عرضي معلل اما بالمعروض وبغيره لكن يمتنع تاثير المهية في وجودها او كونها بحيث يلزمها الوجود لان المؤثر في وجود شيء او

المستلزم لوجوده لابد ان يكون له تقدم بالوجود عليه فلو كانت المهية سببا لوجودها
لكانت مقدمة بالوجود على وجودها وكانت موجودة قبل ان يكون موجودة وهو محال
وهذا بخلاف استلزامها لبعض صفاتها التي هي غير الوجود كاستلزام المثلث لتساوي زواياه
واستلزام الاربعة للزوجية فان هناك لا يلزم تقدمها بالوجود فاذن لو كان وجود الواجب
زايدا على مهيته يلزم ان يكون مفتقرا الى سبب خارج عن ذاته ممتنع وهذه الحجة غير تامة
عندنا لانها منقوضة بالمهية الموجودة التي للممكنات اذ كما ان فاعل الشيء يجب تقدمه
عليه فكذلك قابل الشيء فان اجيب بان هناك ليست قابلية ولا مقبولية بل معنى كون
المهية غير الوجود ان للعقل ان يلاحظها من غير ملاحظة الوجود ثم يصفها به فلا مغايرة
بينهما في نفس الامر انما المغايرة بينهما بحسب المفهوم والمعنى عند التحليل فيجاب بمثله
اذا كان الواجب ذا مهية وايضا قد علمت ان الموجود عندنا في ذوات الوجود ليس الا وجودها
وهو الاصل في الموجودية دون المهية سواء كان الوجود مجعولا لغيره او واجبا
فكما ان وجود الشيء اذا كان مجعولا كانت مهيته مجعولة بالعرض تابعة لمجعولية الوجود لا مجعولا
كانت المهية لا مجعولة بلا مجعولية ذلك الوجود وبالجملة وقع الاشتباه في هذه الحجة بين عارض
المهية وعارض الوجود وليس معنى عروض الوجود للمهية الا المغايرة بينهما في المفهوم مع كونهما
امرا واحدا في الواقع وربما يقرر الحجة على بطلان كون الواجب ذا مهية هكذا وهو انه لو كان
وجوده زايدا عليه حتى يكون الفا موجودا مثلا لم يكن في حد ذاته مع قطع النظر عن
العارض موجودا ولا معدوما ولهذا كما حقق في مبحث المهية وكلما كان كذلك فهو ممكن
لان اتصافه بالوجود اما بسبب ذاته وهو محال اذ الشيء ما لم يوجد لم يوجد فيلزم تقدمه
بالوجود على نفسه هف واما بسبب غيره فيكون معلولا فلا يكون واجبا بل ممكنا اقول
ولاحد ان يختار شقا اخر غير الشقين المذكورين بحسب الاحتمال وهو كون اتصافه بالوجود
بسبب الوجود كاتصاف الهيولى بالصورة فان الصورة منشأ حصول الهيولى ومنشأ
اتصاف الهيولى بها ايضا ذاتها لا شيء اخر فلا يلزم كون الوجود معلولا وكون كل صفة
مفتقرة الى موصوفها غير مسلم في الاتصافات التي بحسب التحليل العقلي وايضا
للباحث على اسلوب القوم ان يقول ان المحوج الى العلة هو الامكان كما هو المشهور
فاتصاف الشيء بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف به وان لا يتصف
لم يكن بد هناك من علة تجعل ذلك الشيء متصفا بهذا الامر كحال الجسم مع البياض واما
اذا لم يكن اتصاف الشيء بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة فاذن

نقول اتصاف

نقول اتصاف الواجب بوجوده ضروري فلا حاجة الى سبب ومنشأ هذه الضرورة
هو الوجود دون المهية وما يقال من ان الواجب يقتضي ذاته وجوده فمعناه انه ذاته
لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتاثيرا ولهذا قال بعض اهل
التحقيق صفات الواجب لا يكون اثارا له وقد يقال ان الوجوب عندنا عبارة عن
اقتضاء الوجود فاذا كان ذات الواجب مقتضيا لوجوده كان واجبا فلا يحتاج الى
علة لان الحاجة فرع الامكان فلا يلزم تقدم الشيء الى نفسه والذي افاده بعض المتاخرين
في دفعه انه لا فرق بين العلية والاقتضاء الا في العبارة فاذا كان مقتضيا لوجوده كان
علة لنفسه قال فان قلت معنى الاقتضاء انه لا يمكن لا ان يكون هناك تاثير وتاثر قلت
عدم الامكان اما بالنظر الى المهية او الى غيرها وعلى الاول يكون الذات علة اذ لا معنى
للعلية الا ما يكون امتناع العدم بالنظر اليه وعلى الثاني يلزم احتياجه الى ذلك الغير
فلا يكون واجبا انتهى اقول لاحد ان يقول لعل عدم الامكان بالنظر الى وجوده يقتضي
ان يكون له مهية متصفة به كما في اتصاف الجنس بالفصل فان معنى الحيوان من حيث هو هو
امكن ان يتصف بالناطق وبالانسان وان لا يتصف واما اذا نظرنا الى معنى الانسان مهية
والى معنى الناطق وجودا كان الاتصاف بالحيوان واجبا وكون الانسان مقتضيا للحيوان
لا معنى لها الا كونه في ذاته لما دامت ذاته مصداقا للحيوانية وكذا كون وجود الناطق
مقتضيا للحيوان لا يوجب ان يكون هناك اثنينية في الوجود وتاثير وجعل متخلل بينهما
بل كون الناطق موجودا هو بعينه كون الحيوان موجودا بلا تقدم وتاخر اذ الجنس والفصل
متحدان في الوجود وبينهما مغايرة في المفهوم نعم اذا اخذ الحيوان مجردا عن الناطق وغيره
واخذ الناطق مجردا عن الحيوان وفرض وجودهما على هذا الوجه لكانا متغايرين في الوجود
لكن ذلك امر يخترعه العقل بلا مطابقة للواقع وبالجملة ما ذكروه لو تم فانما يتم على اسلوب
اصحاب الاعتبار حيث انهم ذهبوا الى اعتبارية الوجود وان موجودية الاشياء انما هي
في ذوات المهيات بكون مهياتها واقعة في الاعيان بحيث يكون الوجود منتزعا منها فيكون
الاصل في الموجودية في كل ما له مهية هو المهية دون الوجود وكون الوجود زايدا في
الممكن ان مهيته في ذاته بحيث ينتزع عنها الموجودية الا بجعل امر اخر وكونه عينا في الواجب
ان ذاته بحيث لو حصلت في الذهن لانتزع منه الموجودية كما صرح به المحقق الدواني في قوله
هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عينا لشيء منها حقيقة
نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول

ان لا يكون موجودا صح

بان موجوده صح

ليست صح

الغير فالمحمول في الجميع زايد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدا انتزاع المحمول
في الممكنات ذاتها من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته فانه وجود قايم
بذاته فهو في ذاته بحيث اذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود المطلق بخلاف غيره انتهى
فظهر من اسلوبهم ان كون الوجود عينا في الواجب مجرد اصطلاح وقع منهم من غير ان يكون
هناك فرد حقيقي من المسمى في الوجود والذي ذكروه انما يصح في هذا المفهوم
العام المصدري دون حقيقة الوجود الذي به حقيقة كل شيء ويتعدد بتعدده الاشياء
ذاتا وهوية ويختلف باختلافه معنى ومهية واما على ما ذهبنا اليه حسب ما اقيم
عليه البرهان من كون الوجود لكل شيء هو الموجود والواقع فقولهم ان الوجود زايد
في الممكن عين في الواجب معناه ان ذات الممكن وهويته ليست بحيث اذا قطع النظر
عن موجده ومقومه يكون موجودا وواقعا في الاعيان لان الهويات المعلولية كما مر فاقرة
الذوات الى وجود جاعلها وموجدها فوجود الممكن حاصل بالجعل البسيط فوجود الجاعل
مقوم للوجود المجعول فلو قطع النظر الى وجوده عن وجود جاعله لم يكن وجوده متحققا
كما علمت بخلاف الواجب ذكره فانه موجود بذاته لا بغيره فالممكن له وجود لا بالذات
فوجود الواجب تمام لوجود غيره وهو غني الذات عن وجود ما سواه فثبت ان الوجود زايد
في الممكن عين في الواجب تامل فيه فانه حقيق بالتصديق ويمكن ان يقال في معنى كلامهم
ان الممكن ذو مهية وان الواجب لا مهية له وجه اخر وهو ان كل ما سوى واجب الوجود يتصور
مرتبة من مراتب نفس الامر لم يكن هو في تلك المرتبة موجودا بوجوده الذي يخصه فيكون
بانا اخر هناك مهية غير موجودة وصورة معلومة فان الجسم بما هو جسم ليس له وجود
في مرتبة النفس ولا النفس من حيث هي نفس موجودة في عالم العقل وكذا كل مجعول
ليس له وجود في مرتبة وجود جاعله فيمكن ان يتصور له مهية في تلك المرتبة غير موجودة
بعينها الوجود الخاص كيف وللاشياء صور معلومة للبادي قبل وجودها وليس هكذا
واجب الوجود لانه كما يوجد في حد ذاته يوجد في جميع المقامات الوجودية لا بمعنى
انه يصير قرة كذا وقرة كذا بل بمعنى ان لا شيء من نشات الكون الا ويصدق بحسبه
ان الباري موجود ولا شان من الشئون الوجودية الا وله فيه شان وهيهنا
مسلك اخر في نفي المهية عن الواجب وهو قريب الماخذ ذكرها صاحب المطارحات
هو ان الوجود اذا كان زايدا على المهية تحت مقولة من المقولات ويكون لا محة من مقولة
الجوهر دون مقولات الاعراض سواء انحصرت المقولات في عدد معين مشهور

نفي المهية صح

او غير مشهور او نزيد عليه لان المقولات الاعراض قيامها بغيرها فاذا كان تحت مقوله
فلابد ان يخصص بفصل بعد اشتراكه مع غيره من الانواع فيحتاج الى المخصص وايضا
لاشبهة في حاجة بعض الانواع الجوهرية الى المخصص والمرجح واذا صح الامكان على ما تحت
الجنس بما هو هو اذ لو امتنع الامكان على طبيعة الجنس وما امتنع على طبيعة الجنس
امتنع على طبيعة كل نوع منه فكان لا يتصور ممكن من ذلك النوع فان الحيوانية مثلا
لما امتنع عليها المجردية يستحيل على الانواع التي تحتها فالممتنع على الجنس والواجب عليه
اذا كان لذاته لا لعروض شيء يتعدى الى الانواع فاذا احتاجت انواع مقولة الى غيرها
ولزم الامكان على البعض فلو دخل واجب الوجود تحت المقولة للزم فيه جهة امكانية
باعتبار الجنس فما كان واجبا بل ممكنا وهو محال فاذا استحال كون الواجب تحت
مقوله فلم يجز ان يكون ذا مهية فكان وجودا بحتا وهو المطلوب فصل في توحيده تعالى
اي انه لا شريك له في وجوب الوجود قد سبق منا طريق خاص عرشي في هذا الباب
لم يتفطن به احد من قبلي ذكرته في القسم الاول الذي في العلم الكلي وضوابط احكام الوجود و
سنشير هيهنا الى مسلك شريف اخر قريب الماخذ من ذلك والذي استدل به في المشهور
على هذا المقصد هو انه لو تعدد الواجب لذاته فلابد من امتياز كل منهما عن الاخر فاما
ان يكون امتياز كل منهما عن الاخر بذاته فيكون مفهوم واجب الوجود محمولا عليهما بالحمل
العرضي وكل عارض معلول للمعروض فرجع الى كون كل منهما علة لوجوب وجوده وقد بان
بطلانه واما ان يكون الامتياز بالامر الزايد على ذاتيهما فذلك الزايد اما ان يكون
معلولا لذاتيهما فهو مستحيل لان الذاتين ان كانتا واحدة كان التعين ايضا واحدا
مشتركا فلا تعدد لا ذاتا ولا تعينا والمفروض خلافه هذا خلف وان كانتا متعددة
كان وجوب الوجود اعني الوجود المتاكد عارضا لهما وقد تبين فيما سبق بطلانه
من ان وجود الواجب لا يزيد على ذاته واما ان يكون معلولا لغيرهما لزم الافتقار
الى الغير في التعين وكل مفتقر الى غيره في تعينه يكون مفتقرا اليه في وجوده
فيكون ممكنا لا واجبا ويرد عليه ان معنى قولكم وجوب الوجود عين ذاته
ان اردتم به ان هذا المفهوم المعلوم لكل احد عين ذاته تعالى فهذا اما لا يتفوه به
رجل عاقل وان اردتم كون ذات الواجب بحيث يكون بذاته مبدا انتزاع الوجود بخلاف
الممكنات اذ ذاتها بذاتها غير كافية في كونها مبدا هذا الانتزاع بل بسبب تاثير الفاعل

الجنس من الانواع صح على صح

فيها فلم لا يجوز ان يكون فى الوجود شيئان كل منهما بذاته مصداق هذا المفهوم ومنشاء
انتزاعه فان قيل قد ثبت ان الذى يكون بذاته مبدا انتزاع الوجود المشترك لا بدّ
ان يكون وجوده الخاص وتعينه الذى هو عين ذلك الوجود غير زايد على ذاته فالوجود
الخاص الواجبى عين هويته الشخصيّة فلا يمكن اشتراكه وتعدده يرد عليه الشبهة المشهورة
المنسوبة الى ابن كمونة بان العقل لا يابى باول نظره ان يكون هناك هويتان بسيطتان
لا يمكن للعقل تحليل شئ منهما الى مهيّة ووجود بل يكون كل منهما موجودًا بسيطًا
مستغنيا عن العلة ولذلك قيل ان فى كلام الحكماء فى هذا المقام مغالطة نشاءت
من الاشتباه بين المفهوم والفرد فانهم حيث ذكروا انّ وجوده تعالى عين ذاته ارادوا به
الامر الحقيقى القايم بذاته حتى يجوز ان يكون عين ذاته تعالى وحيث برهنوا على التوحيد
بان وجوده عين ذاته فلا يمكن اشتراكه ارادوا به المفهوم اذ لو ارادوا به الوجود الخاص القايم
بذاته لم يتم برهان التوحيد لجواز ان يكون وجودان خاصان قائمان بذاتيهما ويكون امتيازهما
بذاتيهما فيكون كل منهما وجودًا خاصًا متعينا بذاته ويكون هوية كل منهما ووجوده الخاص
عين ذاته على نحو ما يقولون على تقدير الوحدة اقول هذه الشبهة شديدة
الورود على اسلوب المتاخرين القائلين باعتبارية الوجود حيث ان الامر المشترك
بين الموجودات ليس عندهم الا هذا الامر العام الانتزاعى وليس للوجود المشترك فرد
حقيقى عندهم لا فى الواجب ولا فى الممكن واطلاق الوجود الخاص على الواجب عندهم
ليس الا بضرب من الاصطلاح حيث اطلقوا هذا اللفظ على امر مجهول الكنه واما على
ما حققناه من ان هذا المفهوم الانتزاعى له افراد حقيقية نسبته اليها نسبة العرض
العام الى الافراد والانواع فليست قوية الورود بل يمكن دفعها بادنى تامّل وهو ان
هذا المفهوم وان كان منتزعا من المهية بسبب عارض لكنه منتزع من كل وجود خاص حقيقى
بحسب ذاته بذاته فاذن نسبته الى الوجودات الخاصة نسبة المعانى المصدرية الذاتية
الى المهيات كالانسانية من الانسان والحيوانية من الحيوان حيث ان اشتراكها معنى
تابع لاشتراك ما ينتزع هى منه كذلك وتعددها فيه تابع لتعدد ما ينتزع منه فان
الانسانية مثلا مفهوم واحد ينتزع من ذات كل انسان ولا يمكن انتزاعها
من مهية فرس وبقر وغير ذلك فاتحادها فى المعنى مستلزم لاتحاد جميع ما صدق
هى عليها بحسب ذاتها معنى سواء كان ذلك المعنى جنسا او نوعا فاذن لو كان فى الوجود

واجبان

واجبان لذاتيهما كان الوجود الانتزاعى مشتركا بينهما كما هو مسلّم عند الخصم وكان
ما بازائه من الوجود الحقيقى الذى هى مبدا انتزاع الموجودية المصدرية
ايضا مشتركا ايضا بوجه ما فلا بد من امتياز احدهما عن الاخر بحسب اصل
الذات اذ جهة الاتفاق بين الشيئين اذا كانت ذاتية لا بد وان يكون جهة
الامتياز والتعين ايضا ذاتيا فلم يمكن ذات كل منهما بسيطة والتركيب ينافى
الوجوب كما علم بقى فى المقام شئ آخر وهو ان ما به الامتياز قد يكون بنفس ما به
الاتفاق كما فى التفاوت بالشدة والضعف على ما راينا فى باب حقيقة الوجود
فلاحد ان يقول امتياز احد الواجبين عن الاخر لعله حصل بكون احدهما اكمل
وجودا واقوى من الاخر بحسب ذاته البسيطة ولا يسلم فى اول النظر امتناع كون الواجب
انقص من واجب آخر وان سلم امتناع قصوره عن ممكن آخر لكن هذا مدفوع بما
بما اشرنا اليه سابقا من ان المقصود يستلزم المعلولية اذ الحقيقة الوجودية
لا يمكن ان يكون ذاتها بذاتها من غير علة مستلزمة للقصور اذ القصور
معناه غير معنى الوجود لان القصور عدمى والشئ لا يستلزم عدمه بخلاف
الكمال فان كمال الشئ تاكيد فيه فالخط الاطول من خط آخر صح ان كماله بنفس طبيعة
الخطية واما الخط الاقصر فلا يصح ان يقال قصره بطبيعة الخطية بل بعدم مرتبة
من تلك الطبيعة فكل خط غير متناه صح ان يقال انه ليس فيه شئ غير طبيعة الخط
واما الخط المتناهى ففيه خط وشئ آخر لا تقتضيه الخطية اعنى النهاية والحد
فاذن كل وجود متناه الشدة لا بد ان يكون له علة محددة غير نفس وجوده
الخاص عينت وحصلت تلك العلة مرتبته من الطبيعة الوجودية والمعلولية
تنافى وجوب الوجود اى كون الشئ موجودًا بالضرورة الازلية فاستحال
تعدد الواجب وهذا البيان فى التوحيد غير جار بهذا الوجه على مسلك اهل الاعتبار
لكن يمكن ان يقال اذا ثبت كون الوجود بالمعنى الانتزاعى امرا مشتركا معنويا
بين الموجودات الا ان منشا انتزاعه فى الممكنات المتخالفة المهيات ليس ذواتها
بذاتها بحسب ارتباطها الى الجاعل القيوم ومنشا انتزاعها فى الواجب ذاته بذاته
فبالحقيقة المنتزع منه الوجود فى الجميع ذات البارى وان كان المحمول عليه
بالحمل الاشتقاقى مختلفا فاذن لو تعدد الواجب تعالى القيوم عن ذلك
علوا كبيرا كان كل منهما بحسب ذاته بذاته مصداقا لهذا المعنى الواحد المشترك

ومبدأ الانتزاع ومطابقا للحكم به فاذن البديهة حاكمة بان المعنى الواحد المصدري
لا يمكن ان يكون حيثية الاتصاف به ومناط الحكم به ذوات متخالفة من حيث تخالفها
من غير جهة جامعة فيها فاذن يلزم على التقدير المذكور ان يكون بين الواجبين اتفاق
في امر ذاتي غير خارج عن حقيقة كل منهما والاتفاق بينهما في ذاتي يوجب ان يكون
الامتياز والتعدد بجهة اخرى في الذات ايضا كفصل ان كان ما به الاتفاق جنسا
او تشخص ان كان نوعا فيلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي فهذا وجه تصحيح كلام القوم
منها قول الشيخ ابي علي في التعليقات وجود الواجب عين هويته فكونه موجودا عين
كونه هو فلا يوجد وجود الواجب لذاته لغيره ولا يرد عليه بناء على ما حققناه انه
لو اراد بقوله كونه موجودا عين كونه هو ان وجوده الخاص هو هو فسلم لا يجوز ان يكون هناك
امران كل واحد منهما وجوده الخاص عين هويته فيكون في كل منهما كونه هو وكونه موجودا
شيئا واحدا وان اراد به كونه موجودا مطلقا عين كونه هو فهو غير مسلم وذلك لما
علمت ان الاشتراك المعنوي لمفهوم الوجود يستدعي اتحاد جهة الموجودية وحقيقة الوجود
ومنها لو تعدد الواجب فاما ان يتحد الماهية في ذلك المتعدد او يختلف وعلى الاول
لا يكون حملها على كثيرين لذاتها والا لما كانت مهيتها واحدة فيلزم تحقق الكثير
بدون الواحد وعلى الثاني يكون وجوب الوجود عارضا لها وكل عارض معلول اما
لمعروضه فقط او بمداخلة غيره والقسمان باطلان اما الاول فلاستيجاب كونه
علة لوجود نفسه واما الثاني فاحش ولا يرد عليه بناء على تلك المقدمة الشبهة
المشهورة ومنها قول الفارابي في الفصوص وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين
مختلفين بالعدد والا لكان معلولا انتهى وهذا مجمل تفصيله ما سبق من البيان
وهو برهان مختصر لا يتاتى عليه تلك الشبهة على كون الوجود مجرد مفهوم عام كما ذهب
صاحب الاشراق ومتابعوه في ذلك من كافة المتاخرين الى نادر والشبهة
مما اوردها هو اولا في المطارحات تصريحا وفي التلويحات تلويحا ثم ذكرها ابن كمونة
وهو من شراح كلامه في بعض مصنفاته واشتهرت باسمه ولاصراره على اعتبارية
الوجود وانه لا عين له في الخارج تبعا لهذا الشيخ الاشراقي قال في بعض كتبه ان البراهين
التي ذكروها انما يدل على امتناع تعدد الواجب مع اتحاد المهية واما اذا اختلفت
فلا بد من برهان آخر ولم اظفر به الى الآن فصل في تعقيب هذا الكلام بذكر ما
افاده بعض المحققين وما يرد عليه اعلم ان العلامة الدواني قال في بعض رسائله

وفي شرحه للهياكل النورية انما نمهد مقدمتين احديهما ان الحقايق الحكمية لا
تقتبس من الاطلاقات العرفية بل ربما يطلق لفظ في العرف على معنى من المعاني
خلاف ما ساعده البرهان كلفظ العلم حيث يفهم منه في اللغة معنى يعبر
عنه بدانش ودانستن ومرادفاتهما من النسب والاضافات ثم النظر الحكمي اقتضى
ان حقيقته الصورة المجردة وربما يكون جوهرا كما في العلم بالجوهر بل
قايما بذاته كما في علم المجردات بذواتها بل واجبا بالذات كما في علم واجب
الوجود بذاته وكما ان الفصول الجوهرية يعبر عنها بالفاظ يوهم انها اضافة
عارضة لذلك الجوهر كالناطق في فصل الانسان وكالحساس والمتحرك بالارادة
في فصل الحيوان والتحقيق انها ليست من النسب والاضافات في شيء لان جزء الجوهر
لا يكون الا جوهرا وثانيهما ان صدق المشتق على شيء لا يقتضي قيام مبدأ الاشتقاق
وان كان العرف يوهمه وذلك لان صدق الحداد على زيد وصدق المشمس على ما ليس
الا لاجل كون الحديد موضع صناعة زيد وان الماء منسوب الى الشمس بتسخينه
ثم قال وبعد تمهيدها نقول يجوز ان يكون الوجود الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود
امرا قايما بذاته هو حقيقة الواجب تم ووجود غيره عبارة عن انتساب ذلك
الغير اليه فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة ومن غيرها المنتسب اليه وذلك المفهوم
العام امر اعتباري عد من المعقولات الثانية وجعل اول البديهيات فان قلت
كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة وهي عين الوجود وكيف يعقل كون
الموجود اعم من تلك الحقيقة وغيرها قلت ليس الموجود ما يتبادر الى الفهم ويوهمه العرف
من ان يكون امرا مغايرا للوجود بل معناه ما يعبر عنه في الفارسية بهست ومرادفاته
فاذا فرض الوجود مجردا عن غيره قايما بذاته كان وجودا لنفسه فيكون موجودا
او وجودا قايما بذاته كما ان الصور المجردة اذا قامت بذاتها كانت علما بنفسها فيكون
علما وعالما ومعلوما وكما لو فرض تجرد الحرارة عن النار كانت حارة وحرارة
وقد صرح بذلك بهمنيار في كتاب البهجة والسعادة بانه لو تجردت الصورة المحسوسة
عن الحس وكانت قايمة بذاتها كانت حاسة ومحسوسة وكذلك ذكروا انه لا
يعلم كون الوجود زايدا على الموجود الا بيان ان يعلم ان بعض الاشياء قد يكون موجودا
وقد يكون معدوما فيعلم انه ليس عين الوجود اذ يعلم ان ما هو عين الوجود يكون
واجبا بالذات ومن الموجودات ما لا يكون واجبا فيزيد الوجود عليه فان قلت

كيف يتصور هذا المعنى الاعم قلت يمكن ان يكون المعنى احد الامرين من الوجود
وما هو منتسب اليه انتسابا مخصوصا ومعيار ذلك ان يكون مبدأ الاثار ويمكن ايضا
ان يكون هذا المعنى العام لها هو ما قام به الوجود اعم من ان يكون وجودا قايما بنفسه
فيكون قيام الوجود به قيام الشي بنفسه ومن ان يكون من قبيل قيام الامور
المنتزعة العقلية بمعروضاتها كالكلية والجزئية ونظايرهما ولا يلزم من كون
اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا ان يكون اطلاق الموجود عليه مجازا فتلخص من
هذا ان الوجود الذي هو اشتقاق الموجود امر واحد موجود في نفسه وهو حقيقة
خارجية والموجود اعم منه ومما ينتسب اليه واذا حمل كلام الحكماء على ذلك لم يتوجه
ان المعقول من الوجود امر اعتباري هو اول الاوائل التصورية فاطلاقه على تلك
الحقيقة القايمة بذاتها انما يكون بالمجاز او بوضع اخر فلا يكون من حقيقة الواجب
نعم وينده فع الهرج والمرج الذي يعرض للناظرين بحيث يتشوش الذهن ويتبلد الطبع
فان قلت ما ذكرتم من انه يمكن حمل كلامهم على ذلك لا يكفي بل لا بد من الدليل على ان الامر
كذلك في الواقع قلت لما دل البرهان على ان وجود الواجب عينه ومن البين ان المفهوم
البديهي المشترك لا يصلح لذلك فان قلت لم لا يجوز ان يكون هويتان يكون كل منهما
واجبا بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود مقولا عليهما قولا عرضيا قلت يكفي في دفع هذا
الوهم تذكر المقدمات السابقة وتفطن المقدمات اللاحقة اذ قد علمت انه لو كان كذلك لكان
عروض هذا المفهوم لهما اما معلولا لذاته فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه او لغيره
فيكون الخلف وقد تحقق وتقرر انما يعرضه الوجوب والوجود فهو ممكن فاذن واجب
الوجود هو نفس الوجود المتاكد القايم بذاته واذا قلنا واجب الوجود موجود فالمراد
به ما ذكرناه لا انه امر يعرضه الوجود وبهذا صرح المعلم الثاني والشيخ بان اطلاق
الموجود على الواجب كما توهم اللغة مجاز فاذا تمهد هذا ظهر انه لا يجوز ان يكون هويتان
كل منهما وجود قايم بذاته واجب لذاته اذ حينئذ يكون وجوب الوجود عارضا
مشتركا بينهما بل نقول لو نظرنا في نفس الوجود المعلوم بوجه ما قادنا البحث والنظر
الى انه امر قايم بذاته هو الواجب ومحصله انا اذا نظرنا في الوجود المشترك بين الموجودات
فعلمنا ان اشتراكه ليس اشتراكا من حيث العروض بل من حيث النسبة الى امر فظهر ان الوجود الذي
ينتسب اليه جميع الماهيات امر قايم بذاته غير عارض لغيره واجب لذاته كما انا لو نظرنا
الى مفهوم الحداد والمشمس توهمنا في بادي النظر ان الحديد والشمس مشتركان بين افرادهما ثم تفطنا

انهما ليسا مشتركين بحسب العروض بل بحسب النسبة اليهما فظهر ان توهم العروض باطل وان ما حسبناه
عارضا مشتركا فهو في الواقع غير عارض بل امر قايم بذاته ولتلك الافراد نسبة اليه وليس
هناك شمسان ولا حديدان وانت خبير بان كون الوجود عارضا للماهيات على ما هو المشهور الذي
ينساق اليه النظر الاول لا يصفو عن الكدورات المشوشة للاذهان السليمة لا سيما على
ما تقرر عند المتاخرين من ان ثبوت شي لشي وعروضه له فرع ثبوت المثبت له في نفسه
اذ الكلام في الوجود المطلق وليس للماهية قبل الوجود المطلق وجود وليس للماهية قبل الوجود
المطلق وجود حتى يكون الاتصاف به فرعا على ذلك الوجود وما قاله بعضهم من ان الاتصاف
بالوجود انما هو في الذهن لا يجديهم نفعا لانه اذا نقل الكلام الى الاتصاف بالوجود الذهني
لم يبق لهم مهرب واستثناء الوجود من المقدمة القايلة بالفرعية تحكم على ان مشاهيرهم
قدحوا في هذا الاستثناء ثم قال ثم ان من البين انه اذا كان الوجود وصفا للماهية وكان
اثر الفاعل هو اتصاف الماهية بالوجود على ما تقرر واشتهر بينهم لزم ان يكون الصادر عن
الفاعل هو ذلك الامر النسبي وظاهر ان النسبة فرع المنتسبين فلا يصح كونها اول الصوادر التي
عن ذلك من الظلمات التي تعرض من القول بعروض الوجود للماهيات وعلى ما ذكرناه لا يتوجه شي من
الشبهات هذا نظري في حقيقة ما ذهب اليه الحكماء اقول هذا التحرير وان بالغ في بسط الكلام
لتقرير المرام بحيث يقبله بل يستحسنه اكثر الانام ممن اتى بعده لكن عندي ان هذا الكلام بطوله
وبسطه لا يشفي العليل ولا يروي الغليل ولا يجدي مع صحة مقدماته نفعا في مسئلة التوحيد
كما سيظهر لك ان شاء الله وذلك لوجوه من البحث ترد عليه الاول انا لا نسلم ان ماخذ الاشتقاق
في الحداد هو الحديد كيف وهو امر جامد غير صالح لان يشتق منه شي وكذا المشمس
الثاني ان صدق المشتق على شي وان لم يستلزم قيام مبدا الاشتقاق عليه كما تقرر لكن
يستلزم كون المبدأ متحققا فيه لا اقل وما ذكره من مثال الحداد والمشمس مما لا يعول
عليه لجواز ان يكون هذه الاطلاقات مجازية من باب التوسع ولجواز ان يكون مبدا الاشتقاق
مثل الحدادة والتشمس او الحديدية والشمسية اليهما نكون مبدا الاشتقاق بل هما بادعاء ان للحديد
نحوا من الحصول في الصانع لكمال المواظبة على استعمال الحديد والتشغل به صار الرجل ذا حصة من الحديد
كيف وصورة الحديد قايمة بذهنه والحديد وان كان ممتنع القيام بغيره في الوجود الخارجي لكن صورته
مما يقوم بالذهن وكذا يجوز ان يكون اطلاق المشمس على الماء المسخن من باب التوسع بتخييل
ان فيه حصة من الشمس كما صورناه وبالجملة لا تقتنص الحقايق من هذه الاطلاقات كما افاده
فكيف يعول عليها الثالث ان المشتق كما انه مفهوم كلي بديهي لا شك لاحد في ذلك كذلك

اي التحيلات المنسوبة الى الوجود والا على تقرير لم يكن الوجود افراد تامل

لا ان النسبة صح

مبدا الاشتقاق سواء كان جزؤه او عينه يجب ان يكون مفهوما كليا فان جزء المفهوم
الكلي او نفسه لا يمكن ان يكون شخصا جزئيا فقوله يجوز ان يكون مبدا اشتقاق الموجود
امرا قايما بذاته غير صحيح الرابع ان اهل اللغة او العرف ما لم يعلموا مفهوم مبدا الاشتقاق
كيف اشتقوا منه صيغة الفاعل والمفعول وغيرهما ولا شك ان حقيقة الواجب تعالى غير معلوم
للعلماء بالكنه ولا لغيرهم بوجه من الوجوه مع ان عامة الناس يطلقون لفظ الموجود وما
يرادفه في ساير اللغات كهست وامثاله ويعرفون معناه من غير ان يتصور وا معنى
الحقيقة المقدسة ولا معنى الانتساب اليها وما ذكره من انه قد يطلق لفظ في العرف على معنى بحكم
العقل بخلافه على تقدير صحته لا يلزم ان يكون ما نحن فيه من هذا القبيل كيف ومفهوم الوجود
والموجود اجلى البديهيات واعرف من كل متصور كما اطبقوا عليه وعلى ما ذكره يلزم ان يكون
من اغمض المعلومات فان ذاته تعالى غير معلوم لاحد وكذا الانتساب الى المجهول مجهول البتة
الخامس ان مبدا كل مشتق لابد ان يكون معنى واحدا الا انه يكون هناك مشتق واحد له مبدا ان
مرة اشتق من هذا ومرة اشتق من ذاك وهذا مما لم يسمع من احد من اهل اللغة ولا من غيرهم
فكون الموجود اذا اطلق على ذات البارى كان معناه الوجود واذا اطلق على غيره كان
معناه المنتسب اليه مما لا يتصور له وجه صحة سيما وقد اعترف بانه مشترك معنوي وليس هذا
نظير الاسود اذا اطلق تارة على السواد المجرد وتارة على الشيء الاسود اذ معناه في الجميع
واحد وهو ما يثبت له السواد وان كان مصداقه في احد الموضعين نفس السواد وفي الآخر
هو مع شيء آخر فملاك الاسودية تحقق السواد مطلقا اعم من ان يكون مجردا عن غيره
او مقرونا به وليس مفهوم الموجود على ما زعمه كذلك السادس انه باي طريق عرفنا ان ذاته
تعالى وجود بحت بعد ما انكر ان الوجود حقيقة في الخارج عند الحكماء وزعم انهم ذهبوا
الى انه من المعقولات الثانية التي لا مصداق لها في الخارج فمن اين حصل له ان حقيقة الواجب
تعالى فرد للموجود فان راى ذلك لانهم اطلقوا عليه لفظ الموجود ولم يجز ان يكون المراد به
ما قام به الوجود لاستجابة للتركيب والامكان فيكون المراد نفس الوجود يلزم عليه ان يكون
اطلاق اللفظ كاسبا للعلم واليقين وهو متحاش عن ذلك حيث قال الحقايق لا تقتنص
من الاطلاقات العرفية والعجب انه بالغ في اثبات شيء ليس فيه كثير اهتمام وهو اطلاق المشتق
وارادة المبدا واهمل في ما هو المهم ههنا وهو ان البارى محض حقيقة الوجود او الوجود
اذ لا طريق الى اثبات التوحيد الا بان يثبت بالبرهان ان لمفهوم الوجود المشترك
بين الموجودات كلها حقيقة بسيطة وهو لانكاره ان يكون للوجود حقيقة في الخارج

يبعد عن ذلك بمراحل والايراد الذي اورده على نفسه واجاب عنها بقوله فان قلت كيف
يتصور كون تلك الحقيقة موجودة الى قوله فيكون موجودا فانما نشأ من باب التعبير
في اثناء المخاصمة وانما يصح ما ذكره لو كان اصل الاشكال عليه ان ذاته تعالى اذا كان
عين الوجود كيف يكون موجودا كما قرره واما اذا قرر الاشكال بان حقيقته تعالى كيف
يكون موجودا في الخارج عندك مع ان الوجود من المعقولات الثانية لم يجز ذلك الجواب
والذي يمكن ان يقال حينئذ هو ان كون الوجود اعتباريا لا ينافي اطلاق الموجود عليه
تعالى فيكون البارى عين الموجود لا عين الوجود وهو عكس مذهبه كما اختاره السيد المعاصر
له ان ذاته تعالى عين مفهوم الوجود وقد علمت ما فيه ايضا فان الحق ان ذاته تعالى عين حقيقة
الوجود لانه الوجود والبحت بمعنى ان ذاته بذاته مصداق حمل ذلك المفهوم المشتق
الشايع ان قوله فاذا فرض الوجود مجردا عن غيره كان وجود النفسه الى قوله
والحرارة على تقدير تجردها كذلك صريح في ان للموجود معنى مشتركا يجوز قيام بعض افراده
بنفسه وبعضها بغيره وهذا انما يتصور ويصح اذا كان له حقيقة مشتركة بين القسمين
غير الامر الانتزاعي المصدري كما ذهبنا اليه جمهور المحققون اذ لا مجال للعقل ان يجوز
كون هذا المعنى النسبي المصدري امرا قايما بذاته الثامن ان قوله ان الوجود الذي
هو مبدا اشتقاق الموجود امر واحد غير مبين مما ذكره اذ بعد تسليم ان الموجود
اعم من قسمين من حقيقة قائمة بذاته ومن اشياء منسوبة اليها لم يظهر كون القسم
الاول حقيقة واحدة اذ ليس كون تلك الحقيقة وجودا قايما بذاته معناه ان لهذا
المفهوم المشترك فرد عنده ولا له مصداق في الخارج عنده وغاية ما له ان يقول
ان الحقيقة الواجبية لما كانت بذاتها موجودة متحصلة في الخارج من غير
فاعل يفعلها او قابل يقبلها يطلق عليها لفظ الوجود فلا حد ان يتوهم
ان يكون هناك حقيقتان بالصفة المذكورة التاسع ان قوله كون الوجود
عارضا للمهيات لا يصفو عن الكدورات الى آخره على تقدير صحته لا يوجب
ان يكون موجودية الممكنات عبارة عن الانتساب الى الوجود لاحتمال ان يكون
موجوديتها بنحو آخر من التعلق اما بكونها عين خصوصيات طبيعة الوجود
المتفاوتة بالشدة والضعف والتقدم والتأخر او بكونها عين مفهوم الوجود
كما راه بعضهم على ان اكثر المفاسد التي ترد على اتصاف المهيات بالوجود
انما ترد بناء على ان الاتصاف بها كاتصاف الموضوع بالعرض او بناء على

المفهوم المصدري عين [illegible] بالحقيقة [illegible] وليس لهما

عدم الفرق بين نحو العروض والعارض فان عارض الشيء بحسب وجوده غير عارضه
بحسب مهيته فعارض الوجود يستدعي للمعروض وجودا غير وجود العارض واما
عارض المهية فلا يستدعي الا وجود المهية وان كان متحدا وجودها بوجود
عارضها والوجود على تقدير حصوله في الخارج لا يلزم ان يكون عارضا للمهية
اذ هو نفس وجود المهية وموجوديتها وعلى تقدير عروضه كان عارضا لنفس
المهية الموجوده بهذا الوجود لا عارضا لوجودها وبالجملة نحن بتوفيق الله
قد سهلنا طريقه وازلنا الشكوك عنها وهذبنا مشرب تحقيقه عن الشوائب
والمكدرات الغاشرانه لا معنى لكون موجودية الممكنات بالانتساب الى حقيقة
الوجود الشخصي لان النسبة وجودها تحققها وفرع وجود المنسوب والمنسوب
اليه والعجب انه نفى كون اثر الفاعل اتصاف المهيه بالوجود محتجا عليه بان الاتصاف
نسبة والنسبة فرع المنتسبين وحكم ههنا بان موجودية الاشياء عبارة
عن انتسابها الى تلك الحقيقه وهل هذا الا التناقض واعلم انا انما تعرضنا
لكلام هذا العلامة النحرير في هذا الموضع بالجرح والتوهين لما اكب عليه اكثر
الناظرين وتلقوه بالقبول والتحسين زعما منهم ان فيه اثباتا للتوحيد
الخاصي الذي ادركته العرفاء الشامخون فضلا عن توحيد الواجب الذي اعتقده
المسلمون ولم يدروا ان ذهابهم الى اعتبارية الوجود فرع باب التعطيل
وسد طريق الوصول والتحصيل لان طريقه مشاهدة سريان نور الوجود في جميع الموجودات
والعلم بان موجودية كل موجود باتحاده مع حد وتلبسه بمرتبة من الوجود
لان موجوديتها بخلوها وعريها عنه والا فلم يكن بين الموجود والمعدوم فرق وبعد
فهذا المسلك منهم بعينه ضد لمسلكنا الذي سلكناه بحمد الله والكل ميسر لما خلق له
تعقيب اخر فيه تقريب من العجب ان هذا المحقق الجليل زاد في البيان وقال
ويمكن الاستدلال على التوحيد بانه لو تعدد الواجب لكان الاثنان منه اعني
معروض الاثنينية بدون العارض اما واجبا او ممكنا والاول باطل لافتقار هذا المعروض
الى كل واحد من الاحاد والافتقار ينافي الوجوب وكذلك الثاني لان الممكن لا بد
له من علة فاعلية تامة فتلك العلة اما نفس هذا المعروض فيلزم كون الشيء
فاعلا لنفسه ومقدما عليه واما واحد منهما وهو باطل لافتقار المجموع
الى الواحد الاخر وليس الترديد في العلة التامة حتى يختار انه عينه بناء على

المشهور من ان العلة التامة لا يجب تقدمها على المعلول فلا مانع ان يكون
عينه كما في مجموع الواجب والمعلول الاول انتهى اقول قد علم فيما سبق ما يظهر
بطلان هذا الاستدلال فانك قد علمت ان لا موجودية في مركب ليس له جزء صوري
ولا جهة وحدة الا موجودية واحد واحد من احاده واما احتجاجه عليه
بان انتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء واحد من احاده والاحاد ههنا بالاسر
موجودة فقد علمت انه مغالطة فككنا عقدتها ثم استدل ايضا ههنا عليه
بانه تقرر في موضعه انه يمكن ان يصدر عن الواجب شيء وعن المعلول الاول شيء
اخر وعن مجموعهما شيء ثالث حتى يكون في المرتبة الثانية شيئان في درجة واحدة
وهكذا كما قرروه في صدور الكثير عن الواحد الحقيقي بدون الاستعانة بالاعتبارات
التي يشتمل عليها المعلول الاول على ما هو المشهور فلو لم يكن سوى كل واحد
شيء لم يجز ان يصدر عن مجموع الواجب ومعلوله شيء ثالث اقول ان هذه
الطريقة في صدور الكثير عن الواحد مما افاده الشيخ المقتول قدس سره في اكثر كتبه
وتبعه المحقق الطوسي في شرح الاشارات وفي رسالة له في هذا الباب لكنها
غير صحيحة عندنا كما بيناه والمتبع هو البرهان واما كيفية صدور
الكثرة عن الواحد الحقيقي فلها طريق عندنا غير هذه الطريقة وغير ما يستعان فيه
بالاعتبارات الذهنية كما سيأتي بيانه من ذي قبل ان شاء الله واعلم ان من سخائف
البيان ايضا في هذه المسئلة قول بعض المتفلسفين لو تعدد الواجب بالذات فاما ان يكون
بينهما تلازم في الوجود اولا وعلى الاول يلزم معلوليتهما او معلولية احدهما كما هو شأن
التلازم وعلى الثاني يلزم جواز تحقق احدهما مع عدم الاخر فيلزم امكان عدم
الواجب وهذا البيان بالسفسطة اشبه منه بالفلسفة والى المغالطة اقرب
منه الى البرهان فان مبناه على الاشتباه بين الامكان الذاتي والامكان بالقياس
الى الغير ومن هذا القبيل قولهم التكثر اما انه يجب بالنظر الى طباع الوجوب بالذات
فيلزم ان يتحقق الكثير من دون الواحد وانه يمكن بالنظر اليه فيجوز ارتفاعه وفيه
جواز ارتفاع الواجب او انه يمتنع بالنسبة وهو الحق المطلوب اذ فيه ايضا تدليس بين الامكان
الذاتي والامكان الغيري تعقيب اخر ان السيد الصدر الشيرازي قرر هذه المسئلة
على وجه آخر فقال ما حاصله ان الموجود قد يكون شيئا موجودا كالف موجود او باء موجود
وقد يكون موجودا بحتا لا انه شيء موجود كسماء موجودة وانسان موجود مثلا والواجب

بالذات هو الموجود البحت والممكن هو الشيء الموجود بمعنى انه قابل لان يحلله الذهن الى مهية ووجود محمول عليه وكذا مفهوم الواجب عين الواجب بالذات لانه ليس بقابل لهذا التحليل والقسمة اذ لو قبل القسمة وكان الفا واجبا مثلا يحكم العقل بان مفهوم الواجب ما لم يكن عين مفهوم الالف ولا جزوه لم يكن الالف في حد ذاته واجبا لما تقرر ان كل عرضي معلول ومن ثمه ذهبت الحكماء الى ان كل مهية معلول والى ان الواجب لذاته لا مهية له والى ان وجوده مجرد عن المهية وليس وجود الممكنات مجردا عنها ثم قال بعد تمهيد هذه المقدمة لا يجوز تعدد الواجب بالذات والا فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس ذاتهما بان يكون هذا شيئا واجبا والآخر شيئا اخر واجبا لزم كون الواجب ذا مهية وذلك باطل كما مر وان كان التعين بغير الذات فتخصيص احد التعينين باحدهما لا بد له من علة مخصصة ولا يجوز ان يكون تلك العلة ماهية الواجب لانه برئ منها ولا ان يكون تخصصه لامتناع ان يكون التشخص علة لتعينه ولا الوجود والوجوب ونظايرهما من الامور المشتركة بينهما لان المشترك لا يكون علة التخصيص ولا امر آخر والا لزم ان يكون تشخص الواجب معلولا ولا يرد على هذا المسلك الشبهة المشهورة كما لا يخفى انتهى كلامه ملخصا ولعمري انه قريب المنهج من منهج الحق لو بدل مفهوم الموجود والوجوب بحقيقة الموجود بما هو موجود وذلك بان يدعى ان للوجود حقيقة هي عين افراده وله في كل موجود فرد هو بذاته موجود سواء كان معه مهية اخرى او لم يكن كما ان للبياض حقيقة خارجية هي بذاتها ابيض وغيره بانضمامه ابيض وقد علمت كيفية اتصاف المهية بالوجود على وجه يصفو عن كل شبهة وشك فاذن الواجب تعالى كما انه عين الوجود فهو عين حقيقة الموجود بما هو موجود لانه عين هذا المفهوم الكلي الذهني وعلى هذا لا يرد عليه اعتراضات معاصره العلامة الدواني منها انه على ما ذهب اليه من انه الموجود البحت ان كان انه عين هذا المفهوم الاعتباري فهو ظاهر البطلان كيف يكون ذات الواجب امرا اعتباريا من المعقولات الثانية وان كان فردا من افراده ورد عليه ان موجوديته بذاته او لكونه فردا من افراد هذا المفهوم سواء كان لازما او عارضا فان كان بذاته ولا شك انه فرد من هذا المفهوم فيلزم ان يكون موجودا مرتين مرة بذاته ومرة بكونه فردا من هذا المفهوم وان كانت موجوديته لكونه فردا من افراد هذا المفهوم لم يكن في ذاته موجودا فلا فرق بينه وبين الممكنات ومنها انه على التقدير الاول ايضا يلزم ان يكون معروضا للمفهوم المشترك

فيه فلا فرق بينه وبين غيره من هذه الحيثية بل لا يبقى لنفي التحليل الى الوجود والمهية معنى اصلا اذ ح يثبت فرد خاص معروض للمفهوم المشترك فيه وذلك هو التحليل فان قال المراد من نفي التحليل انه لا يمكن تحليله الى الموجود الخاص والمهية وههنا قد حلل الى نفس الموجود الخاص والموجود المطلق قلنا ان الانسان الموجود يحلل الى الانسان الذي هو ذاته والموجود المطلق الذي يصدق عليه صدقا عرضيا كذلك يحلل ما زعمتم انه ذات الباري الى ما سميتموه الموجود البحت والموجود المطلق الصادق عليه صدقا عرضيا فلا فرق بين الصورتين في ذلك فان كان تحليل الانسان الى الوجود الخاص العارض ومهيته بناء على ان للعارض حصة من مفهوم كان هناك كذلك فان للعارض له ايضا حصة منه ومنها ان ما حرره من ان الواجب لا مهية له اصلا ان اراد انه لا ذات له فهو ظاهر البطلان وان اراد ان له ذاتا لكن لا تسمى مهية بحسب الاصطلاح فهو بحث لفظي فان من يقول ان حقيقته ومهيته هو الوجود القائم بذاته انما يريد به المعنى الذي يريد به من الذات فلا يبقى المباحثة الا في اللفظ وانت اذا تاملت ادنى تامل علمت ان ما ذكره من ان ذاته موجود خاص كلام خال عن التحصيل لان ذاته امر خارج عن ادراكنا يحمل عليه الموجود بالحمل العرضي فلا رجحان له على الممكنات من هذه الحيثية واما على ما ذكرنا فالرجحان ظاهر لان ذاته وجود خاص هو مبدأ لانتزاع هذا المفهوم بذاته لانه وجود بذاته وغيره انما يصير كذلك بواسطته بالتبع هذا تحصيل تمام ما اورده هذا المورد المعاصر له على كلامه اقول يمكن دفع هذه الايرادات على اسلوبنا اما عن الاول اما عن الاول فنختار في الترديد الذي ذكره ان ذاته تعالى عين الموجود الخاص وكونه فردا للموجود المطلق لا يستلزم ان يكون موجودا بالوجودين ولا ان يكون قابلا للتحليل الى امرين وذلك لان موجوديته ليس الا بذاته لا بعروض حصة من هذا المفهوم كما ان كون هذا الانسان انسانا لا يقتضي ان يكون فيه انسانيتان خاصة وعامة لان الانسان الخاص كزيد هو في ذاته مصداق لمفهوم الانسان المطلق ومعنى تحليل الشيء الى امرين ومفاده هو ان يحصل منه امران اعتبار كل منهما وحيثيته غير اعتبار الآخر وحيثيته كتحليل الانسان الموجود الى حيثية الانسانية وحيثية الموجودية لا كتحليل وجوده الموجود ومطلق الوجود فان كل وجود خاص هو بنفسه مما يحمل عليه الوجود لا بعروض شيء آخر وكذا الموجود البحت اذا حمل عليه مفهوم الموجود لم يلزم ان يكون هناك شيئان متغايران بل ذلك المفهوم الغرض منه حكاية ذلك الخاص لا غير

واما عن الثاني فنقول الفرق بين الواجب والممكن ان الواجب لا تركيب فيه
من جهتين متغايرتين تغايرا يوجب تكثرا في الموضوع اما في الخارج او في الذهن
بخلاف الممكن وليس معنى قولنا لا تركيب فيه انه ليس يصدق عليه مفهومات ومعان كثيرة
كيف وهو منبع جميع الصفات الكمالية بنفس ذاته فقولنا الواجب تعالى غير قابل للتحليل
الى امرين والممكن قابل له معناه ان ذاته تعالى لا توجد له حيثية لا يكون تلك الحيثية
بعينها حيثية واجب الوجود بخلاف الممكن فان الانسان مثلا حيثية كونه انسانا غير حيثية
كونه واجبا وموجودا الا ان الانسان من حيث هو انسان ليس شيئا اخر اذ قد يتصور انسان
غير موجود ويتصور انسان غير موجود فهما اعتباران مختلفان بخلاف كون الواجب هذا
الواجب وكونه واجبا على الاطلاق لان مرجعهما الى واحد حقيقي وعن الثالث ان المراد
كما حققناه ان الواجب ليس له غير الهوية الشخصية التي عبر عنها تارة بالوجود الصرف
وتارة بالموجود البحت او الواجب البحت مهيته كلية فان المهية للشيء هي التي يتصورها الذهن
بعد تجريدها عن الوجود والتشخص ويعرضها الكلية والاشتراك وحقيقة الوجود هي
عين الهوية الشخصية لا يمكن تصورها ولا يمكن العلم بها الا بنحو الشهود الحضوري فهذا معنى
قولهم لا مهية له وليس هذا مجرد اصطلاح لفظي بل تحقيق حكمي وبحث معنوي وظهر مما
ذكرنا ان القول بان ذات الباري موجود خاص كلام محتمل لا غبار عليه بشرط ان يتفطن
قايله بان المراد منه ليس ان ذاته عين هذا المفهوم الكلي او عين فرد من افراده الذاتية
حتى يكون نسبته الى ذلك الفرد كنسبة الذاتي الى الذات لانك قد علمت ان مفهوم الوجود والموجود
وكذا مفهوم التشخص والمتشخص والجزئي الحقيقي والهوية وامثالها ليست لها افراد
ذاتية كما للاجناس والانواع وانما هي عنوانات ذهنية وحكايات لاحاد وافراد لا وجود لها في
الذهن حتى يعرضها العموم والاشتراك لكن لما كان مفهوم الموجود والمفهوم قد يصدق
على امور خارجية بالذات بلا اعتبار قيد اخر وقد يصدق على امور اخرى لا بالذات
بل بواسطة قيد اخر يقال للقسم الاول انه وجود وموجود بذاته ويقال للقسم الثاني
انه موجود لا بذاته بل بالعرض ولما كانت الموجودات الخاصة مشتركة في هذا المفهوم
الانتزاعي العقلي الذي يكون حكاية عنها فلا بد ان يكون للجميع اتفاق في سنخ الوجود الحقيقي
ولا بد مع ذلك من امتياز بينها اما بالكمال والنقص والغنى والفقر والتقدم والتاخر
او باوصاف زائدة وبذلك يتوسل الى نفي تعدد الواجب بالذات فبهذا يمكن دفع الاعتراضات
عن كلام هذا السيد العظيم لو ساعدنا في ان معنى كونه تعالى موجودا بحتا هو ما قررنا لكن بعض

موجود غير صح

كلماته واشاراته ينافي ذلك ولهذا قد تصدى ولده الذي هو تراب المقدس وهو غياث
اعاظم السادات والعلماء المنصور المؤيد من عالم الملكوت السماء لدفع هذه الاعتراضات
بنحو اخر فقال اما الاول فالجواب انا نختار انه عين مفهوم الموجود وكيف لا يكون عينه وهو
محمول عليه والحمل هو الحكم باتحاد الطرفين كما ان كل ممكن موجود عين ذات المفهوم
ولا يلزم من ذلك كون ذلك المفهوم ماهية شيء منها واما قوله هذا المفهوم امر
اعتباري فظاهر الفساد فان كون الموجود موجودا ضروري الا يرى ان القوم ذهبوا
الى ان موضوع العلم الالهي هو الموجود المطلق ثم ان وجود موضوعه غني عن الاثبات
لانه بين الثبوت فظهر ان الواجب عين مفهوم الوجود بحسب الخارج فان مفهوم الموجود موجود
في الخارج بافراده وهو بحسب هذا النحو من الوجود يجوز ان يكون عين الواجب وقوله
ورد عليه ان موجوديته بذاته الى آخره غير مسلم وتحقيقه على ما قرره اي السيد المذكور
في حواشي التجريد يقتضي تمهيد مقدمة هي ان العوارض المحمولة على الشيء مواطاة
عين ذلك الشيء ومتحد معه في الخارج ومغاير له زائد عليه في الذهن فان سئل عن ذلك
الشيء من حيث هو في الخارج بل هو عين العارض او غيره فالجواب انه عينه
وان سئل عنه من حيث انه في الذهن فالجواب انه غيره فالاتحاد بينهما في الوجود الخارجي
والتغاير في الوجود الذهني ولا خفاء في ان النسبة بينهما لا يكون حيث يكونان متحدين وانما
يتصور حيث هما متغايران ولا في ان ما لا يكون له جهة التغاير بان لا يكون له الوجود
الذهني لا يكون له نسبة الى العارض المذكور واذا تمهد هذا فنقول اذا لم يكن للذات الذي
هو واجب الوجود وجود ذهني لم يكن له مع مفهوم الموجود جهة التغاير فلا يكون بينه
وبين مفهوم الموجود نسبة حتى يستفهم ان يقال مقتضى هذه النسبة ذاته او شيء اخر بخلاف
الممكن وبهذا يظهر الفرق بينه وبين الممكن ويندفع ايراده الثاني ويسقط الترديدات
البعيدة التي يمجها الطبيعة السليمة والحاصل ان الممكن يمكن ان يحصل لذاته وجود ذهني
يتكثر بحسبه وذلك في الواجب لذاته ممتنع والجواب عن الثالث ان المهية وهي جواب
ما هو عبارة عن الذات المجردة عن العوارض في اعتبار العقل فاذا تجردت عنها
عند العقل تميز احدهما عن الاخر عنده وحينئذ يجد الذات في نفسها عارية عن العوارض
المحمولة في نفس الامر مخلوطة متحدة بها فيطلب سببا في ذلك ويستند لا محالة الى امر ما
هو اما الذات واما غيرها واما يجر استناد مفهوم الموجود الى الذات لان الشيء ما لم
يوجد لم يوجد فحكموا بان كل ذي مهية معلول انتهى اقول فيما ذكره وجوه من الخلط والغلط

حكوام

الاول انما ذكره من ان مفهوم الموجود موجود لانه محمول عليه مغالطة نشأت من سوء
اعتبار نحو الحمل والخلط بين الحمل الذاتي الاولي والحمل الشائع المتعارف فان كل مفهوم
يحمل على نفسه بالمعنى الاول وكثير من المفهومات غير محمولة على نفسها بالمعنى الثاني
فلم يلزم من كون مفهوم الموجود نفس معناه ان يكون فردا لنفسه حتى يكون موجودا
في الخارج الثاني ان قول الحكماء ان موضوع العلم الكلي هو الموجود
المطلق لم يريدوا به نفس هذا المفهوم الكلي بل انما ارادوا به الموجود بما هو موجود
في نفس الامر من غير تخصيص بطبيعة خاصة او بكمية فان الانسان كما يصدق
عليه انه موجود جسماني طبيعي كذا يصدق عليه انه موجود مطلق لا بقيد الاطلاق
ولا بقيد التخصيص ايضا فالبحث عن الشيء بما هو مصداق الموجود المطلق حري
بان يذكر في الفلسفة الاولى والذي هو مستغن عن الاثبات لانه بديهي الثبوت
هو فرد الموجود المطلق بما هو فرد له مطلقا لما نشاهد من الموجودات لا نفس هذا
المفهوم الكلي الذي لا يوجد الا في الذهن الثالث ان الذي تصوره صورة
في الفرق بين الواجب لذاته والممكن لذاته مما لا تعويل عليه فان كون الذات الباري مما لا
يمكن تعقله ولا له وجود ذهني مبني على انه عين الوجود والموجود البحت لان كونه كذلك
مبني على كونه غير متعقل وايضا يكفي في كون الشيء قابلا للتحليل كونه بحيث لو حصل في العقل كان للعقل
ان يحلله وان امتنع حصوله في العقل فاذن الفرق بين الواجب والممكن في كون الموجود المطلق
عين احدهما وزائدا على الاخر ليس كما تصوره بل الحق في الفرق بينهما ان يقال ان الممكن قابل للتحليل
الى حيثيتين حيثية كونه موجودا وحيثية كونه امرا آخر يخالف الموجودية بخلاف الواجب
فان جميع حيثياته من بعضها حيثية الموجود البحت اذ لا جهة نقص فيه وكل ممكن يوجد
فيه جهة نقص هي غير جهة الوجود والوجوب مثلا الفلك ليس محض الوجود مفتقرا
الى مكان وحيز محتاجا الى سبب ومحرك وكذا حيثيته حمل كثير من السلوب والاعدام
فيه التي بازاء الكمالات والملكات ليست بعينها حيثية كونه موجودا واما كون الواجب
فهو محض حقيقة الموجود الخاص الذي يحمل عليه العنوان وكثير من العنوانات الكمالية
التي مصداقها كلها حيثية الوجود الخاص وموجوديته بنفس هويته العينية
لا بذلك المفهوم المطلق فهو موجود بنفسه سواء حمل عليه الموجود المطلق ام لا لكن
يلزم ان يكون ذاته بذاته بحيث يكون في نفسه مصداقا لهذا المفهوم وصدقه على
ذاته لا يوجبان يوجبه حيثيتان متغايرتان فان كونه هذا الموجود وكونه موجودا

الموجود اذ حيثية كونه ناقص صح

7

مطلقا شيء واحد لا فرق الا بالتعيين والابهام كما ان كون زيد هذا الموجود وكونه موجودا
لا بعينه لا يوجب التركيب فيه والذي يوجب ذلك فيه كونه موجودا وكونه قابلا
للعدم والنقص والشر وكذا كونه بالفعل انسانا وكونه بالقوة كاتبا او عالما
يوجب التكثر في ذاته والحكماء انما حكموا بكون كل ذي مهية معلولا لان حيثية المهية
والامكان يخالف حيثية الفعلية والوجود فبالحيثية الاولى يستدعي
علة ويفتقر اليها وبالحيثية الثانية قد يستغني عنها كما في الواجب لذاته جل ذكره
تذنيب وتسجيل وبالجملة فالقول بان ذاته تعالى هو الموجود البحت صحيح اذا
اريد به حقيقة الوجود فان للوجود حقيقة وهو بنفسه موجود وغيره به موجود
كما ان للبياض حقيقة وهو بنفسه ابيض وغيره به ابيض واما اذا اريد بالموجود والوجود
نفس هذا المفهوم والحكاية دون المحكي عنهما فلا شك في بطلانه فان قلت كيف تكون
ذات الباري عين حقيقة الوجود والوجود بديهي التصور وذات الباري مجهول
الكنه قلت قد ترسا بقا ان شدة الظهور وتأكد الوجود هناك مع قصور قوة
الادراك وضعفنا لوجودنا صار منشأ لاحتجابه تعالى عنا ولافتقاده تعالى
في غاية الاشراق والانارة فان رجعت وقلت ان كان ذات الباري نفس الوجود
فلا يخلو اما ان يكون الوجود حقيقة الذات كما هو المتبادر او يكون صادقا عليها
صدقا عرضيا كما يصدق عليه مفهوم الشيء وعلى الاول اما ان يكون المراد به هذا المعنى
العام البديهي التصور المنتزع من الموجودات او معنى اخر والاول ظاهر الفساد والثاني
يقتضي ان يكون حقيقته غير ما يفهم من لفظ الوجود كسائر المهيات غير انك
سميت تلك الحقيقة بالوجود كما اذا سمي انسان بالوجود ومن البين انه لا اثر
لهذه التسمية في الاحكام وان هذا القسم راجع الى ان الواجب ليس
الوجود الذي الكلام فيه ويلزم ان يكون الواجب ذا مهية وقد برهن على ان
كل ذي مهية معلول وعلى الثاني وهو ان يصدق عليه صدقا عرضيا فلا يخفى
ان ذلك لا يغنيه عن السبب بل لا يستدعي ان يكون موجودا ولذلك ذهب جمهور المتأخرين
من الحكماء الى ان الوجود معدوم اقول منشأ هذا الاشكال الذهول عن حقيقة الوجود
واتحاده واعداده وعن معنى عرضية المفهوم العام الانتزاعي للهويات الوجودية فان كون
هذا العام المشترك عرضيا ليس معناه ان للمعروض موجودية اخرى وللعارض موجودية
اخرى كالماشي بالقياس الى الحيوان والضاحك بالقياس الى الانسان بل هذا المفهوم

عنوان وحكاية للموجودات العينية ونسبته اليها نسبة الانسانية الى الانسان والحيوانية
الى الحيوان فكما ان مفهوم الانسانية صح ان يقال انها عين الانسان لانها مرآة لا
لملاحظته وحكاية عن مهيته وصح ان يقال انها غيره لانها امر نسبي و
الانسان مهية جوهرية وبالجملة الوجود ليس كالامكان حتى لا يكون بازائه
شئ يكون المعنى المصدري حكاية عنه بل كالسواد الذي قد يراد به نفس المعنى النسبي
اعني الاسودية وقد يراد ما يكون به الشئ اسود اعني الكيفية المخصوصة فكما ان السواد
اذا فرض قيامه بذاته صح ان يقال ذاته غير الاسودية واذا فرض جسم متصف به
لم يجز ان يقال ان ذاته عين الاسودية مع ان هذا الامر لكونه اعتبارا ذهنيا
زايد على الجميع اذا تقرر هذا قلنا في الجواب ان نختار في الترديد الاول
الشق الاول وهو ان الوجود حقيقة الذات قولك في الترديد الثاني اما ان يكون
ذلك الوجود مما يفهم من لفظ الوجود الى اخره قلنا نختار منه ما بازاء ما يفهم
من هذا اللفظ اعني حقيقة الوجود الخارجي الذي هذا المفهوم البديهي حكايته
عنه فان للوجود حقيقة عندنا في كل موجود كما ان للسواد حقيقة في كل
اسود لكن في بعض الموجودات مخلوط بالنقايص والاعدام وفي بعضها ليس
كذلك وكما ان السوادات متفاوتة في السوادية بعضها اقوى واشد وبعضها اضعف
وانقص كذلك الموجودات بل الوجودات متفاوتة في الموجودية كمالا ونقصا
ولنا ايضا ان نختار الشق الثاني من شقي الترديد الاول الا ان هذا المفهوم الكلي
وان كان عرضيا بمعنى انه ليس بحسب كونه مفهوما عنوانيا له وجود في الخارج
حتى يكون عينا للشئ لكنه حكاية عن نفس حقيقة الوجود القايم بذاته وصادق
عليه بحيث يكون منشا صدقه ومصداق حمله عليها نفس تلك الحقيقة لا شئ آخر يقوم
به كساير العرضيات في صدقها على الاشياء فصدق هذا المفهوم على الوجود الخاص
يشبه صدق الذاتيات من هذه الجهة فعلى هذا لا يرد علينا قولك فصدق
الوجود عليه لا يغنيه عن السبب لانه انما لم يكن يغنيه عن السبب لو كان موجوديته
بسبب عروض هذا المعنى او قيام حصة من الوجود وليس كذلك بل ذلك
الوجود الخاص بذاته موجود كما انه بذاته وجود سواء حمل عليه مفهوم الوجود
والموجود او لم يحمل والذي ذهب جمهور الحكماء الى انه معدوم ليس هو الوجودات
الخاصة بل هذا الامر العام الذهني الذي يصدق على الاعيان والخصوصيات

الوجودية **فصل في ان واجب الوجود لا شريك له في الالهية**
وان اله العالم واحد البراهين الماضية دلت على ان واجب الوجود بالذات واحد
لا شريك له في وجوب الوجود والان نريد ان نبين ان اله العالم واحد لا شريك
له في الالهية اذ مجرد وحدة الواجب بالذات لا يوجب في اول النظر كون الاله واحدا
فنقول لما تبين ان واجب الوجود واحد وكل ما سواه ممكن بذاته ووجوداتها
متعلقة به وبه صار واجبا وموجودا فبوجود استناد كل الموجودات وارتفاعها
اليه يلزم ان يكون وجودات الامور كلها مستفادة من امر واحد هو الواجب الوجود
لذاته فالاشياء كلها محدثة عنه ونسبته الى ما سواه كنسبة ضوء الشمس لو كان
قائما بذاته الى الاجسام المستضيئة منه المظلمة بحسب ذواتها فانه بذاته مضيء وبسببه
يضيء كل شئ وانت اذا شاهدت اشراق الشمس على موضع وانارته بنورها ثم حصول
نور اخر من ذلك النور حكمت بان النور الثاني من الشمس واسندته اليها وكذا
الثالث والرابع وهكذا الى اضعف الانوار فعلى هذا المنوال وجودات الاشياء المتفاوتة
في القرب والبعد من الواحد الحق فالكل من عند الله طريق آخر اشير اليه في الكتاب الالهي
سلكه معلم المشائين ارسطاطاليس وهو الاستدلال بوحدة العالم على وحدة
الاله تقريره انه قد برهن على امتناع وجود عالم آخر غير هذا العالم بجميع اجزائه
سواء كانت فيه سموات وارضون واسطقسات موافقة لما في هذا العالم بالنوع او لا
بان يقال لو فرض عالم اخر لكان شكله الطبيعي هو الكرة والكرتان اذا لم يكن احديهما
محيطة بالاخرى لزم الخلاء بينهما والخلاء ممتنع كما مر فالقول بوجود عالم آخر مباين لهذا
العالم محال ايضا فهذا هو البيان المجمل لامتناع وجود عالمين واما البيان المختص بواحد
واحد من الاحتمالين المذكورين على التفصيل فلنشر اليه اما على الاحتمال الاول وهو ان
يكونا متماثلين في الاجزاء ويكون كل منهما كالاخر في السماء والارض وغيرهما كما نقل عن
ارسطاطاليس انه اذا كانت اسطقسات العوالم الكثيرة وسماواته غير متخالفة في
الطبيعة والاشياء المتفقة في الطبيعة متفقة في الاحياز والحركات والجهات
التي تتحرك اليها فالاسطقسات في العوالم الكثيرة متفقة في المواضع مختلفة
فوق واحد فهي ساكنة بالقسر والذي بالقسر بعد الذي بالطبع بالذات فنعلم
انها كانت مجتمعة متلاحقة ثم افترقت بعد ذلك فهي اذن متباينة ابدا وليست بمتباينة
ابدا وهذا خلف وايضا الذي بالقسر من الضرورة ان يزول ويعود الى ما كان اولا عليه

بالذات فتلك العوالم ستجتمع ثانيا فهي مجتمعة وغير مجتمعة ابدا انتهى كلامه فان قيل
ان الارضين مثلا وان كانت كثيرة بالعدد الا انها مشتركة في الارضية وامكنتها
ايضا مشتركة في كونها وسط الكل فالارضية المطلقة يقتضي الوسط المطلق
والارض المعينة يقتضي الوسط المعين يقال في دفعه ان الاجسام الكثيرة
بالعدد المتحدة بالنوع والحقيقة وان لم يشك ان امكنتها كثيرة بالعدد ولكن
يجب ان يكون كثيرة امكنتها على نحو لو اجتمع كل الاجسام متحيزا واحدا تصير تلك
الامكنة مكانا واحدا مع ان ذلك محال بالضرورة اذ اختلاف الامكنة ضروري
واما الاجتماع المذكور فما لا مانع عنه في طبيعة تلك الاجسام لوحدتها فرضا
اذ لو اقتضت طبيعتها الافتراق والتباين لما وجد واحد متصل منها وهذا خلف واما
الوجه الذي يختص بالاحتمال الثاني فما اشار اليه الشيخ الرئيس في بعض رسائله
بقوله لا يمكن ان يكون جسم مخالفا لهذه الاجسام في الحركات والكيفيات اما الحركات
فهي بالقسمة العقلية الضرورية اما مستقيمة واما مستديرة والمستقيمة اما من المركز الى المحيط
او من المحيط الى المركز واما تارة على المركز بالاستقامة وهي لا اخذة من الطرفين او غير
اخذة منهما بل على محاذاتهما لكن الذي بالطبع من المستقيم لا يجوز ان يكون الا من نهايات
الى نهايات متضادة بالطبع لا بالاضافة وبيان ذلك في كتاب ارسطاطاليس خاصة في
في المقالة الخامسة من الكتاب الموسوم بالسماع الطبيعي وتفاسير المفسرين فمن هذا يعلم
ان الحركات الطبيعية في جميع الاجسام اما من المركز او اليه بالدليل العقلي واما الكيفيات
المحسوسة فلا يمكن ان يكون فوق تسعة عشر وقد بينه الفيلسوف في المقالة الثانية من كتاب
النفس وشرح المفسرون كثامسطيوس والاسكندر ولولا مجانبة التطويل لبسطت القول
فيه لكني اخوض في طرف يسير منه فاقول الطبيعة ما لم توف على النوع الاتم شرائط
النوع الانقص الاول بكماله لم تدخله في النوع الثاني والمرتبة الثانية مثال ذلك ان
ذات النوع الاخس وهو الجسمية ما لم تعطها الطبيعة جميع خصايص الكيفيات الجسمية
الموجودة في الاجسام بما هي اجسام لم تخط به الى النوع الثاني الاشرف بالاضافة وهو النبات
وما لم يحصل جميع خصايص النباتية كالقوة الغاذية والنامية والمولدة في النوع الاخس
لم تجاوز بها الى النوع الثاني كمرتبة الحيوانية والمرتبة الحيوانية مشتملة على الحس والحركة
مع ساير القوى النباتية والجسمية فما لم يحصل للنوع الاخس الادنى الاول جميع الحواس المدركة
بجميع المحسوسات فمن الواجب ايضا ان لا تتعدى الطبيعة بالنوع الحيواني الى النوع النطقي ولكن الطبيعة

قد حصلت في المواليد جوهرا ناطقا فمن الضرورة اوفت جميع القوى الحسية بكمالها
فاتبعته افادة القوة النطقية فاذا كان للنوع الناطق جميع القوى المدركة للمحسوسات
فان النوع الناطق يدرك جميع المحسوسات التي ادركها كل حيوان فاذن لا محسوس ما خلا
ما يدركه الناطق فاذن لا كيفيات ما خلا ستة عشر المحسوسة بالذات والثلثة المحسوسة
بالعرض كالحركة والسكون والشكل فاذن لا جسم يكيف بكيفية ما خلا هذه المعدودة
فاذن لا عالم يخالف لهذا العالم بكيفيات محسوسة فاذن ان فرضت عوالم متعددة
فهي متفقة بالطبع كثيرة بالعدد انتهى كلامه فاذا بطل تعدد العالم سواء كان التعدد
بالطبع او بالتشخص فقد ثبت ان العالم واحد شخصي فحينئذ نقول تشخص العالم تشخص طبيعي
اي له وحدة طبيعية لانها تأليفية وذلك لتحقق التلازم بين اجزائه الاولية فان بين الاجسام
العظام التي فيه تلازما وكذا بين تلك الاجسام واعراضها بل بين اكثر المحال واعراضها فان
استحالة الخلاء وامتناع خلو الاجسام المستقيمة الحركات عما يحدد جهات حركاتها
يدل على التلازم بين الارض والسماء وامتناع قيام العرض بذاته وخلو الجوهر عن الاعراض
يوجب التلازم بينهما وقد علمت ان اللزوم والتلازم يوجبان الانتهاء الى علة واحدة
فالمؤثر في عالمنا هذا لا يكون الا واحدا فكل جسم وجسماني ينتهي في وجوده الى ذلك المبدا
الواحد الذي دل انتظام احوال السموات والارض وما بينهما على وجوده والعقول
والنفوس التي اثبتها الحكماء اما علل متوسطة لهذه الاجسام او صور مدبرة
لها متصرفة فيها واثباتها مجردات لا تكون عللا ولا مدبرات لهذا العالم غير معلومة الوجود
بل غير موجودة كما سيلوح وجهه فكل جسم وجسماني ونفس وعقل منتهية الى مبدا واحد
هو القيوم الواجب بالذات كما دل عليه في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
ولعل مرجع ضمير التثنية مجموع السماويات حتى عقولها ونفوسها ومجموع الارضيات
حتى ملكوتها واربابها ولا يبعد ان يراد بالفساد والانتفاء راسا ووجه الدلالة
ان المراد انه لو تعدد الاله تعالى عن ذلك لزم ان يكون العالم الجسماني وما ينوط به
متعددا واللازم باطل كما مر فالملزوم مثله كما وضح من قوله اذن لذهب كل اله بما خلق
ولعلى بعضهم على بعض **فصل في انه تعالى بسيط الحقيقة من كل جهة** ليس مؤلف
الذات من اجزاء وجودية عينية او ذهنية كالمادة والصورة الخارجيتين والذهنيتين
ولا من اجزاء حدية حملية ولا من الاجزاء المقدارية وذلك لان كل مركب كان للعقل اذا نظر
اليه والى جزء منه وقايس بينهما في نسبة الوجود وجد نسبة الوجود الى جزئه اقدم من نسبته

حمل دلالة الاية على هذا المراد من كل ... لطف

الى الكل تقدما بالطبع وان كان معه بالزمان اوما يجري مجراه فيكون بحسب جوهر ذاته
مفتقر الى جزئه متخلفا بتحققه وان لم يكن اثر اصادرا عنه وكل ما هو كذلك لم يكن
واجب الوجود لذاته بل لغيره فيكون ممكنا لذاته هذا محال وهذا البيان يجري في ما
سوى الاجزاء المقدارية لان تلك الاجزاء ليست في الحقيقة منفصلة بل نسبة الجزئية
اليها بالمسامحة والتشبيه فلا بد في نفي تلك الاجزاء عنه تعالى من بيان اخر والقوم
طولوا الكلام في تجرد الواجب عنها وعن التجسم واحتاجوا في البيان الى برهان تناهي الابعاد
ولنا في بيانه طريق واضح يتوقف على مقدمة قد اشرنا اليها مرارا من ان كل متصل بذاته
او بغيره قارا كالمكانيات او غير قار كالزمانيات فهو ضعيف الوجود بالعدم والحضور بالغيبة — نقص صح
والواجب جل ذكره قوي الوجود وغاية في الشدة بلا شوب وقصور وايضا قد تقرر ان الاجزاء
المقدارية متحدة الحقيقة هي والجميع فنقول لو كان للواجب جزء مقداري كما يقوله المشبهة فهو اما
ممكن فيلزم ان يخالف الجزء المقداري كله في الحقيقة واما واجب فيكون الواجب بالذات
غير موجود بالفعل بل ما بالقوة وكلا شقي التالي محال وكذا المقدم فتعالى عن اوهام المجسمين
والمعطلين علوا كبيرا **طريق آخر** لو تركب ذات الواجب من اجزاء فلا يخلو اما ان يكون كل
واحد من تلك الاجزاء او بعضها واجب الوجود او ليست الاجزاء ولا شيء منها بواجب الوجود
بل جميعها ممكنات الوجود والاقسام الثلثة باسرها مستحيلة **اما بطلان الاول**
وهو ان يكون الاجزاء كلها واجبات الوجود فيلزم خرق الفرض لان المفروض ان ههنا
شيئا واحدا وحدة حقيقية ذا اجزاء اذ كل ما لا وحدة له لا وجود له كما بينا مرارا
فاذن كل حقيقة وحدانية فرضت انها ذات اجزاء فلا بد ان يكون لبعض اجزائها الى بعض
افتقارا ذاتيا وتعلقا طبيعيا وارتباطا لزوميا اذ لا يتصور تاليف حقيقة نوعية او
شخصية من امور متفاصلة الذوات مستغنية الحقائق والهويات بعضها عن بعض
فلو تركب حقيقة الواجب من الواجبين لزم تحقق التلازم بينهما وقد مر ان التلازم بين الواجبين
محال باي نحو من انحاء التلازم فاذن قد رجع الفرض الى تعدد واجبات كل منها موجود بسيط
على حدة **واما بطلان الثاني** فلان ذلك الجزء الذي هو الواجب كان مستغني القوام
عن الجزء الاخر وعن غيره والجزء الاخر لامكانه مفتقر الى ذلك الواجب فكان المفروض واجبا
متاخر الوجود عن غيره مفتقر الذات الى ممكن ويتوسط الى واجب اخر والافتقار الى الغير
وان كان الى واجب اخر وكذا التاخر عنه ينافي الوجوب بالذات **واما بطلان الثالث**
فهو اوضح اذ كيف يتصور حصول مجموع واجبي من ممكنات صرفة وجميع الممكنات ممكن لا محالة

لو ف

لو فرض موجودا وفي الشقين الاخيرين يلزم الدور اذ العقل اذا قاس الممكن والواجب
الى الوجود يجد الواجب اقدم في الوجود وحكم بانه وجد فوجد الممكن واذا قاس الجزء
والكل اليه يجد الجزء اقدم فيه من الكل ويحكم بانه وجد الجزء فوجد الكل فيلزم تقدم كل من الكل
والجزء ههنا على نفسه **طريق آخر** قد علمت ان الواجب حقيقته انية محضة
فلا مهية له وكل ما لا مهية له لا جزء له ذهنا ولا خارجا ولنفصل في هذا البيان
فنقول الواجب تعالى مسلوب عنه الاجزاء العقلية وما تسلب عنه الاجزاء
العقلية يسلب عنه الاجزاء الخارجية اذ كل بسيط في العقل بسيط في الخارج
دون العكس وانما نفيت عنه الاجزاء العقلية اذ لو كان له جنس وفصل لكان جنسه
مفتقرا الى الفصل لا في مفهومه ومعناه بل في ان يوجد ويحصل بالفعل فحينئذ
نقول ذلك الجنس لا يخلوا اما ان يكون موجودا محضا او مهية غير الوجود فعلى
الاول يلزم ان يكون ما فرضناه فصلا لم يكن فصلا لما اذ الفصل ما به يوجد الجنس وهذا انما
يتصور اذا لم يكن حقيقة الجنس حقيقة الوجود وعلى الثاني يلزم ان يكون الواجب
ذا مهية وقد مر انه نفس الوجود وحقيقته بلا شوب وايضا لو كان للواجب جنس كان
مندرجا تحت مقولة الجوهر وكان احد الانواع الجوهرية فيكون مشاركا لسائر
الانواع الجوهرية في الجنس العالي وقد برهن على امكانها وقد مر ان امكان
النوع يستلزم امكان الجنس المستلزم لامكان كل واحد من افراد ذلك
الجنس من حيث كونه مصداقا له اذ لو امتنع الوجود على الجنس من حيث هو جنس
اي مطلقا لكان ممتنعا على كل فرد فاذن يلزم من ذلك امكان الواجب تعالى
عن ذلك علوا كبيرا **تلخيص عرشي** لو كان للواجب اجزاء حدية عقلية فلا يخلوا
اما ان يكون جميعها او بعضها حقيقة الوجود او ليس كذلك وعلى التقادير يمتنع الحمل
وذلك خرق الفرض **فصل في ان واجب الوجود لا فصل لحقيقته المقدسة**
على انه مقسم نوعي او مقسم صنفي او شخصي فان شيئا من هذه الامور لا ينافي كون المقسم بسيطا
غير ذي جزء كالجنس البسيط او النوع البسيط وذلك لما علمت ان الواجب غير ذي مهية وكل
ما له فصل مقسم وخاصة مصنف او مشخص فهو لا محالة مهية كلية فما لا مهية له لا يكون جنسا
ولا نوعا فالواجب متحصل بنفسه بلا فصل متشخص بذاته بلا مشخص **طريق آخر**
قد اشرنا سابقا في مباحث الوجود ان الوجود لا فصل مقسم له ولا مشخص لم فان مدخلية
الامور ليست في تقرر معنى الجنس بما هو جنس او معنى النوع بما هو نوع بل لها مدخلية

فى ان يكون الجنس موجودا محصلا او النوع موجودا مشارا اليه بالحس والعقل فلو كان لكل جوهر
فصلا او محصلا شخصيا لكان شئ منهما مفردا للمعنى والجوهر فكذلك واجب الوجود اذ
هو اعلى مراتب الوجود واكده فيتعاظم عن ان يكون مبهم الوجود كالجنس بالقياس الى محصلات
انواعه او كالنوع بالقياس الى تشخصات اعداده وهويات افراده فما اضل منهج بعض جهال
المتصوفة حيث زعموا ان الحق تعالى كلى جنسى طبيعى والموجودات افراده وانواعه ولم
يتفطنوا بان واجب الوجود لو انقسمت حقيقته البسيطة الى انواع واعداد فلا يخلو
اما ان يتكثر سواء كان بالانواع او بالاشخاص بنفس ذاته او بغير ذاته فان تكثر بمقتضى ذاته
فيلزم ان لا يوجد فى الكون نوع واحد ولا شخص واحد اذ ذلك الفرد على طباع الامر
المقتضى للكثرة لنفس ذاته بل هو عينه فيتكثر بذاته وهكذا الكلام فى احاد هذه الكثرة فلا
واحد واذ لا واحد فلا كثير لان الواحد مبدء الكثير فاذا انتفى المبدأ انتفى ذو المبدأ فاذا كثرناه
بنفسه فقد ابطلنا نفسه وان تكثر لا بذاته بل بغيره ففيه قوة قبول الوجود وهى غير
حيثية الوجود والوجوب بالذات فيتركب ذاته من جزئين احدهما يجرى مجرى المادة والآخر
يجرى مجرى الصورة وهو ممتنع

فصل فى ان واجب الوجود لا مشارك له فى اى مفهوم كان

ان المشاركة بين شيئين فى اى معنى كان يرجع الى وحدة ما وقد علمت ان الوحدة
على انحاء شتى وان منها حقيقية ومنها غير حقيقية والحقيقية قد يكون عين الذات الواحدة
وهى الوحدة الحقة الواجبية وقد يكون زائدة على الذات كوحدة المهيات الممكنة وغير الحقيقية
ما يكون معروضها امورا متكثرة فى الواقع وهى بحسب الشركة فى امر ما وقد مر تفصيلها
فى مباحث الوحدة والكثرة من السفر الاول اذا تقرر هذا فنقول واجب الوجود لا يوصف
بشئ من انحاء الوحدة الغير الحقيقية فلا شريك له فى شئ من المعانى والمفهومات
بالحقيقة فلا مجانس له اذ لا جنس له ولا مماثل له اذ لا نوع ولا مشابه له اذ لا كيف له كما
سيظهر لك من نفى الصفات الزائدة عنه فلا مساوى له اذ لا يوصف بكم ولا مطابق
له اذ لا يوصف بوضع ولا محاذى له اذ لا يوصف باين ولا مناسب له وان وصف بالصفات
الاضافية وذلك لان جميع صفاته الاضافية ترجع الى اضافة واحدة هى القيومية
كما ستعلم واذ لا موثر ولا موجد سواه كما سيظهر فى توحيد الافعال فالمناسبات
التى اثبتها بعض المتصوفة فى حقه تعالى كلها اوهام مضلة وما ابعد عن الصواب
قول من توهم من هؤلاء ان نسبته تعالى الى جميع العالم كنسبة النفس الى البدن فهيهات
نسبة النفس الى البدن نسبة الصانع الى الدكان والالة فليست نسبة المبدع الى مبدعه

نسبته النفسية لتعاليه عن الحاجة فى شئ وايضا النفس الناطقة من حيث انها نفس محدثة
بالقوة مادية بالفعل كساير القوة وهى جسمانية الحدوث وان كانت روحانية البقاء
وهى ايض جسمانية التاثير وان كانت روحانية التاثر وذلك لان الايجاد متقوم بالوجود
المستغنى عن المادة فى الايجاد وان يكون مستغنيا عنها فى الوجود ايض ولو لم يكن النفس
جسمانية التاثير لكانت عقلا محضا هذا خلف والله العالم جل اسمه مقدس بالكلية
عن الحاجة والحدوث وايض النفس يحصل منها ومن البدن نوع طبيعى وبينهما تركيب اتحادى
وكل ما يتركب منه ومن غيره شئ فبينهما تعلق وارتباط يوجب تاثر كل منهما عن صاحبه
وانفعاله عنه والمنفعل عن الشئ لا بد له من قصور ويفتقر الى ضميمة تكمله وتحصله والواجب
تام الوجود فوق التمام فيتعاظم عن ان يتممه شئ فثبت ان لا مناسبة له تعالى مع ان
النسبة ابعد اوصاف الشئ عن ذاته فهو برى الذات عن الاشياء ذاتا وصفة ونسبة
مع انه لا يخلو عنه ذرة من الذرات ولا يعزب عنه شئ فى الارض والسماوات

فصل فى ان واجب الوجود تمام الاشياء واليه ترجع الامور كلها

هذا من الغوامض
الالهية التى يستصعب ادراكه الا على من آتاه الله من لدنه علما وحكمة لكن البرهان قائم على
ان كل بسيط الحقيقة كل الاشياء الوجودية الا ما يتعلق بالنقايص والاعدام والواجب
تعالى بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه فهو كل الوجود كما ان كله الوجود اما بيان
الكبرى فهو ان الهوية البسيطة الالهية لو لم يكن كل الاشياء لكانت ذاته متحصلة
القوام من كون شئ ولا كون شئ آخر فيتركب ذاته ولو بحسب اعتبار العقل وتحليله من حيثيتين
مختلفتين وقد فرض وثبت انه بسيط الحقيقة هذا خلف فالمفروض انه بسيط اذا
كان شيئا دون شئ كان يكون الفا دون ب فحيثية كونه الفا ليست بعينها
حيثية كونه ليس ب والا لكان مفهوم آ ومفهوم ليس ب شيئا واحدا واللازم باطل
لاستحالة كون الوجود والعدم امرا واحدا فالملزوم مثله فثبت ان البسيط كل الاشياء
وتفصيله انا اذا قلنا الانسان مثلا مسلوب عنه الفرسية او انه لا فرس فحيثية
انه ليس بفرس لا يخلوا اما ان يكون بعين حيثية كونه انسانا او غيرها فان كان الشق الاول
حتى يكون الانسان بما هو انسان لا فرسا فيلزم من ذلك اذا متى عقلنا ماهية الانسان
عقلنا معنى اللافرس وليس الامر كذلك اذ ليس جو كل من يعقل الانسان يعقل انه ليس بفرس
فضلا عن ان يكون تعقله الانسان وتعقله ليس بفرس شيئا واحدا كيف وهذا
السلب ليس سلبا مطلقا ولا سلبا بحتا بل سلب نحو من الوجود والوجود بما هو وجود

ليس بعدم ولا قوة وامكان لشئ الا ان يكون فيه تركيب لكل موضوع هو مصداق
لايجاب سلب محمول مواطاة واشتقاقا فهو مركب فانك اذا احضرت في ذهنك
صورته وصورة ذلك المحمول السلبي مواطاة واشتقاقا وقايست بينهما بان تسلب
احدهما عن الآخر اويوجب سلبه عليه فتجد ان ما به يصدق على الموضوع انه كذا
غير ما به يصدق عليه انه ليس هو كذا سواء كانت المغايرة بحسب الخارج فيلزم
التركيب الخارجي من مادة وصورة او بحسب العقل فيلزم التركيب العقلي من جنس
وفصل او مهية ووجود فاذا قلت مثلا زيد ليس بكاتب فلا يكون صورة زيد
في عقلك هي بعينها صورة ليس بكاتب والا لكان زيد من حيث هو زيد عدما بحتا
بل لابد ان يكون موضوع هذه القضية مركبا من صورة زيد وامر اخر به يكون مسلوبا
عنه الكتابة من قوة او استعداد فان العقل المطلق ليس بعينه عدم شئ آخر الا ان يكون فيه
تركيب من فعل بجهة وقوة بجهة آخر وهذا التركيب بالحقيقة منشأه نقص الوجود
فان كل ناقص حيثية نقصانه غير حيثية وجوده وفعليته فكل بسيط الحقيقة
يجب ان يكون تمام كل شئ فواجب الوجود لكونه بسيط الحقيقة فهو تمام كل الاشياء على وجه
اشرف والطف ولا يسلب عنه شئ الا النقايص والامكانات والاعدام والملكات
واذ هو تمام كل شئ وتمام الشئ احق بذلك الشئ من نفسه فهو احق من كل حقيقة
بان يكون هو هي بعينها من نفس تلك الحقيقة بان يصدق على نفسها فاتقن ذلك
وكن من الشاكرين فان قلت اليس للواجب تعالى صفات سلبية لكونه ليس بجسم ولا بجوهر
ولا بعرض ولا بكم ولا بكيف قلنا كل ذلك يرجع الى سلب الاعدام والنقايص وسلب
السلب وجود وسلب النقصان كمال وجود وليعلم ان هذه المهيات الممكنة ليس لشئ
منها وجود مطلق بل لكل منها وجود مقيد ونعني بالمطلق ما لا يكون معه قيد عدمي
وبالمقيد ما يقابله وتوضيح ذلك انك اذا حددت نوعا محصلا كمهية الانسان
مثلا بانه حيوان ناطق يجب عليك ان تحصر معانيه وتضبطه وتقصد من قولك الشارح
لمهيته انه لا يزيد على شئ ولم يبق شئ من معاني ذاته واجزاء مهيته الا وقد ذكر في هذا القول
الوجيز او غير الوجيز والا لم يكن هذا الحد حدا تاما له فيشترط في مهية الانسان وحده
ان لا يكون شيئا آخر غير ما ذكر من الحيوان والناطق فلو فرض ان في الوجود نوعا محصلا
جامعا بحسب المهية مع هذه المعاني المذكورة في مهية الانسان معان اخرى كالفرسية
والفلكية وغير ذلك لم يكن ذلك النوع انسانا بل شيئا آخر اتم وجودا منه وانما اردنا

بقولنا نوعا محصلا ما تحصل وجوده لا ما تحصل حده ومعناه فقط فان الانواع
الاضافية كالحيوان مثلا او الجسم النامي مثلا وان كان لكل منها حد تام بحسب المفهوم
الا انه ليس بحيث اذا اضيف الى ذلك معنى آخر كمالي لم يحمل على المجموع اسم ذلك
النوع الاضافي ومعناه ولهذا اذا اضيف الى الجسم النامي الحساس يحمل على المجموع الذي
هو الحيوان الجسم النامي وكذا يحمل على الانسان الحيوان وهذا بخلاف النبات اذ قد
تمت نوعيته الوجودية وتحصلت كما تمت مهيته الحدية فاذا وجد نوع حيواني لم يحمل عليه
النبات وان حمل عليه الجسم النامي وكذا لم يحمل على النبات انه حجر او معدن
وان حمل انه جسم ذو قوة حافظة للتركيب وكلامنا في الوجود الناقص اذا تم لا في
المعاني المطلقة اذا ضم اليها معنى آخر فالاول غير محمول على شئ آخر فرض انه اتم
وجودا منه بخلاف الثاني كالجنس المحمول على نوعه اذا تقرر هذا فنقول
ان العرفاء قد اصطلحوا في اطلاق الوجود المطلق والوجود المقيد على غير ما اشتهر
بين اهل النظر فان الوجود المطلق عند العرفاء عبارة عما لا يكون محصورا في
امر معين محدودا بحد خاص والوجود المقيد بخلافه كالانسان والفلك و
النفس والعقل وذلك الوجود المطلق هو كل الاشياء على وجه ابسط وذلك لانه
فاعل كل وجود مقيد وكماله ومبدأ كل فضيلة اولى بتلك الفضيلة من ذي المبدأ
فمبدأ كل الاشياء وفياضها يجب ان يكون هو كل الاشياء على وجه ارفع واعلى
فكما ان في السواد الشديد يوجد جميع الحدود الضعيفة السوادية التي مراتبها دون
مرتبة ذلك الشديد على وجه ابسط وكذا المقدار العظيم يوجد فيه كل المقادير التي
دونه من حيث حقيقة مقداريتها لا من حيث تعيناتها العدمية من النهايات
والاطراف فالخط الواحد الذي هو عشرة اذرع مثلا يشتمل الذراع من الخط
والذراعين منه والتسعة اذرعا منه على وجه الجمعية الاتصالية وان لم
يشتمل على اطرافها العدمية التي يكون لها عند الانفصال عن ذلك الوجود
الجمعي وتلك الاطراف العدمية ليست داخلة في الحقيقة الخطية التي هي طول
مطلق حتى لو فرض وجود خط غير متناه لكان اولى واليق بان يكون خطا
من هذه الخطوط المحدودة وانما هي داخلة في مهية هذه المحدودات الناقصة لا من جهة
حقيقتها الخطية بل من جهة ما لحقها من النقايص والقصورات وكذا الحال في السواد
الشديد واشتماله على السوادات التي هي دونه وفي الحرارة الشديدة واشتمالها

على الحرارة الضعيفة فهكذا حال اصل الوجود وقياس احاطة الوجود الجمعى الواجبى
الذى لا اتم منه بالوجودات المقيدة المحدودة بحدود يدخل فيها اعدام ونقايص
خارجة عن حقيقة الوجود المطلق داخلة فى الوجود المقيد واليه الاشارة فى
الكتاب الالهى ان السماوات والارض كانتا رتقا ففتقناهما والرتق اشارة الى وحدة
حقيقة الوجود الواحد البسيط والفتق تفصيلها سماء وارضا وعقلا ونفسا وفلكا و
ملكا وقوله تعالى وجعلنا من الماء كل شئ حى وهل الماء الحقيقى الا رحمته التى وسعت
كل شئ وفيض وجوده المار على كل موجود وكما ان الوجود حقيقة واحدة سارية
فى جميع الموجودات على التفاوت والتشكيك بالكمال والنقص فكذا صفاته الحقيقية
التى هى العلم والقدرة والارادة والحيوة سارية فى الكل سريان الوجود على وجه
يعلمه الراسخون فجميع الموجودات حتى الجمادات حية عالمة ناطقة بالتسبيح شاهدة بوجود
ربها عارفة بخالقها ومبدعها كما مر تحقيقه فى اوائل السفر الاول واليه الاشارة
بقوله وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم لان هذا الفقه هو العلم
بالعلم لا يمكن حصوله الا للمجردين عن غواشى الجسمية والوضع والمكان

الموقف الثانى فى البحث عن صفاته تعالى على وجه العموم والاطلاق وفيه فصول

مبحث الصفات

فصل فى الاشارة الى اقسام الصفات

الصفة اما ايجابية ثبوتية واما سلبية
تقديسية وقد عبر الكتاب عن هاتين بقوله تبارك وتعالى تبارك اسم ربك
ذى الجلال والاكرام فصفة الجلال ما جلت ذاته عن مشابهة الغير وصفة الاكرام ما تكرمت
ذاته بها وتجملت والاولى سلوب عن النقايص والاعدام وجميعها يرجع الى سلب
واحد هو سلب الامكان عنه تعالى والثانية ينقسم الى حقيقية كالعلم والحيوة
واضافية كالخالقية والرازقية والتقدم والعلية وجميع الحقيقيات ترجع الى وجوب
الوجود المتاكد وجميع الاضافيات ترجع الى اضافة واحدة هى اضافة القيومية
هكذا حقق المقام والا فيؤدى الى انثلام الوحدة وتطرق الكثرة الى ذاته الاحدية
تعالى عن ذلك علوا كبيرا **بيان تفصيلى** واجب الوجود وان وصف بالعلم
والقدرة والارادة وغيرها كما سنبين لكن ليست وجود هذه الصفات فيه
الا وجود ذاته بذاته فهى وان تغايرت مفهوماتها لكنها فى حقه تعالى موجودة
بوجود واحد كما قال الشيخ فى التعليقات من ان الاول تعالى لا يتكثر لاجل تكثر
صفاته لان كل واحدة من صفاته اذا حققت يكون الصفة الاخرى بالقياس

اليه فيكون قدرته حيوته وحيوته قدرته وتكونان واحدة فهو حى من حيث هو قادر
وقادر من حيث هو حى وكذلك فى ساير صفاته وقال ابو طالب المكى مشيته تعم
قدرته وما يدرك بصفته يدرك بجميع الصفات اذ لا اختلاف هناك وسيأتى
زيادة توضيح هذا المقام بوجه يظهر لك مزلة بعض الاقدام وكما ان صفاته
الحقيقية كلها حقيقة واحدة لا تزيد على ذاته تعم وان تغايرت مفهوماتها
والا لكانت الفاظها مترادفة فكذا صفاتها الاضافية وان كانت زايدة
على ذاته متغايرة بحسب المفهوم لكن كلها اضافة واحدة متاخرة عن الذات ولا
يخل بوحدانيته كونها زايدة عليه فان الواجب تعالى ليس علوه ومجده بنفس
هذه الصفات الاضافية المتاخرة عنه وعما اضيفت بها اليه وانما علوه
ومجده وتجمله وبهاؤه بمبادى هذه الصفات التى هى عين ذاته الاحدية اى يكون
ذاته تعالى فى ذاته بحيث ينشأ منه هذه الصفات وينبعث هذه الاضافات
وكما ان ذاته بذاته مع كمال فردانيته واحديته يستحق هذه الاسماء من العلم والقدرة
والحيوة من غير ان يتكثر او يتعدد حقيقة او اعتبارا وحيثية لان حيثية الذات
بعينها حيثية هذه الصفات كما قال ابو نصر الفارابى وجود كله وجوب كله علم
كله قدرة كله حيوة كله لا ان شيئا منه علم وشيئا اخر قدرة ليلزم التركيب فى ذاته
ولا ان شيئا منه علم وشيئا اخر فيه قدرة ليلزم التكثر فى صفاته الحقيقية فكذا صفاته
الاضافية لا يتكثر معناها ولا يختلف مقتضاها وان كانت زائدة على ذاته
فمبدائيته بعينها رازقيته وبالعكس وهما بعينها جوده وكرمه وبالعكس وهكذا
فى العفو والمغفرة والرضا وغيرها اذ لو اختلفت جهاتها وتكثرت حيثياتها لادى
الى تكثر مباديها وقد علمت انها عين ذاته تعالى قال الشيخ المتاله شهاب الدين المقتول
فى بعض كتبه ومما يجب ان تعلم وتحققه انه لا يجوز ان يلحق الواجب اضافات مختلفة
توجب اختلاف حيثيات فيه بل له اضافة واحدة هى المبدائية تصحح جميع الاضافات
كالرازقية والمصورية ونحوهما ولا سلوب فيه كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها
وهو سلب الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرهما كما يدخل تحت
سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية عنه وان كانت السلوب لا يتكثر على
كل حال انتهى كلامه وهو كلام فى غاية الجودة الا ان فى قوله وان كانت السلوب
لا يتكثر محل بحث كما مرت الاشارة اليه من ان سلوب الوجودات بما هى وجودات

مما يوجب تكثرا فى المسلوب عنه والذي من السلوب لا يوجب تكثر الحيثية فى الموصوف
به هو سلب السلب كسلب الامكان عن واجب الوجود ويندرج تحته سلب الجوهرية
والعرضية والجسمية والكيفية والكمية وغيرها واما سلب الوجود الاكمل عن الوجود
الانقص كسلب مرتبة العقل عن النفس مثلا وسلب مرتبة الواجبية عن العقل فذلك
لا محالة يوجب تكثرا وكذلك سلب المساوي عن المساوي فى الدرجة كسلب الفرسية
عن البقرية قال بعض المحققين فى شرح قوله كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان
سلب الحجرية والمدرية ان غرضه من ذلك ان السلوب قد يحتاج الى حيثيات ذاتية
مختلفة كسلب الجمادية عن الانسان فانه من حيث كونه ناميا وسلب الشجرية عنه فانه
من حيث كونه حساسا متحركا بالارادة وسلب الفرسية عنه فانه من حيث كونه ناطقا
وتلك حيثيات ذاتية متعددة ولا كذلك الحال فى وجوب الوجود فان جميع السلوب
مستندة الى ذاته الاحدية فقرة واحدة لان ذاته مقتضية لسلب الامكان المستلزم
لسلب النقايص فافهم انتهى اقول لا يخفى عليك ما فيه بعد الاطلاع على ما ذكرنا
فان حيثية الناطقية فى الانسان تكفي لان تكون مصححة لسلب الجمادية والشجرية
والفرسية كما ان العقل الفعال مع بساطته يسلب عنه جميع الممكنات التى دونه
فى الرتبة من غير حاجة الى حيثيات ذاتية مختلفة فيه فعلم ان القاعدة الكلية فى تصحيح
سلوب النقايص عن شئ هو كماله الوجودي وفى تصحيح سلوب الكمالات عن شئ هو نقصانه
وجهاته العدمية فكل ما يسلب عنه شئ وجودي بما هو وجودي فهو لا محالة
مركب خارجي او ذهني كالانسان ويسلب عنه الملكية والعقل يسلب عنه الواجبية
فهو لا محالة مركب الذات من هاتين الحيثيتين احديهما وجودية والاخرى عدمية
واما الانسان اذا سلب عنه الجمادية والشجرية وغير ذلك فلا يحتاج فى ذلك الى
حيثية اخرى غير حيثية ذاته النفسية النطقية فعليك بالتثبت فى هذا المقام
حتى لا يزل قدمك عن سبيله ولا يزعجك عن ما ذكرنا سابقا ان البسيط الذات هو
كل الموجودات **فصل فى قسمة اخرى رباعية** للصفات الثبوتية حتى يعلم
ان ايتها لا يليق للذات الواجبية الصفات اما محسوسة واما معقولة وكل منهما
اما عين الموصوف وغيره فهذه اربعة الاول كالمتصل للجسم والثانى كالاسود له والثالث
كالعالم للعقل والرابع كالعالم للانسان البشري فنقول صفات الباري ليست
من قبيل المحسوسات اذ هو اجل من ان يناله حس كما اضلت المجسمة والمشبهة ولا

من قبيل الصفات الزائدة لازمة كانت كما تقوله الاشاعرة او مفارقة كما يقوله
الكرامية تعالى عن اوهام الجاهلين المضلين علوا كبيرا اذ لو كان كذلك لزم ان يكون عادية
فى مرتبة ذاته بذاته عن ما هو صفة الكمال كالعلم والقدرة والجود وغيرها فيكون
تجمله بغير ذاته فيكون للغير تاثير فى كماله وتمامه او يودي الى الدور المستحيل فيلزم
ان يكون ذاته اكمل من ذاته وعلى قاعدة الاشراق يلزم ان يكون ذاته انور من ذاته اذا تنور
بانوار صفاته او لكل مستحيل ولان الفطرة حاكمة بان ذاتا ما يكون كمالها بنفس ذاتها
اشرف من ذات استكملت بامر زائد على ذاته وعلى الجملة ليس فى ذاته لكونه مبدا سلسلة
الخيرات الوجودية والافاضات النورية شئ بالقوة اصلا ولا فى ذاته جهة امكانية بل كله
وجود بلا عدم وكمال بلا نقص وفعل بلا قوة ووجوب بلا امكان وخير بلا شر لانه غير متناهي
الشدة الوجودية اي ذاته عن القصور والانفعال فصفاته الجمالية كلها عين ذاته اي وجودها
بعينها وجود الواجب فهي كلها واجبة الوجود من غير لزوم تعدد الواجب واليه الاشارة
بقول الشيخ ابي نصر الفارابي يجب ان يكون فى الوجود وجود بالذات وفى القدرة قدرة
بالذات حتى يكون هذه الامور فى غيره لا بالذات اقول وهكذا فى كل صفة
كمالية للموجود **تنوير عرشي** وهذا يرشدك ان حقايق الاشياء يجوز ان يكون
لها وجود بسيط جمعي والى انه قد يكون لحقيقة واحدة انحاء من الوجود بعضها
مادي وبعضها مجرد وبعضها ممكن وبعضها واجب كاصل الوجود فانه حقيقة
واحدة بعضها جوهر وبعضها عرض ومنها واجب ومنها ممكن وذلك لان هذه
الصفات مما يقع الاشتراك فيها بحسب المعنى والمفهوم بين الواجب والممكن
وهي فى الواجب عين ذاته فيكون واجبة لان وجوده عين العلم والقدرة والارادة
وغيرها والعلم فى علم العقل بذاته عقل وفى علم النفس بذاتها نفس وقد يكون عرضا
من مقولة الكيف وهو كيفية نفسانية غير القدرة والارادة التى هما ايضا اللتين
كيفيتان نفسانيتان متغايرتان ومغايران للعلم فهي ههنا مختلفة فى الوجود
لكل منها اثر خاص وهي كلها هناك شئ واحد وجودا وعينا وكذا فعلا وتاثيرا
فان اثر العلم هناك بعينه اثر القدرة والارادة والحيوة فكما ان المعلول معلومة لله
تعالى فكذلك مقدورة ومرادة وحي بحيوته ومجعول بجعله بالذات من غير
اختلاف جهات الا بحسب الاسماء ومفهوماتها هكذا يجب ان تحقق الامر
فى عينية الصفات للواجب لا كما فهمه المتاخرون الذاهبون الى اعتبارية

الوجود فجعلوا معنى عينية الصفات فى البارى تعالى ان مفهومها مفهومٌ واحد
وانه يترتب على ذاته بذاته ما يترتب على تلك الصفات فى غيره وهذا بناء على غفلتهم
عن سرّ الوجود ودرجاته المتفاوتة ونزيدك ايضاحًا لهذا المرام فصل فى
حال ما ذكره المتأخرون فى ان صفاته يجب ان يكون نفس ذاته قالوا كل ما هو صفة
لشئ فيفتقر الى ما يقوم به وكل ما قيامه بشئ فوجوب وجوده متعلق به وكل ما وجوب
وجوده متعلق بغيره فهو ليس بواجب لذاته فيكون ممكنا فى نفسه فالصفات كلها
سواء كانت للواجب او للممكن ممكنة فى انفسها وكيف يكون الصفة وصاحبها واجبى الوجود
وقد بين تعدد الواجب فى الوجود واما انه هل يجوز عليه تعالى صفة ممكنة فنقول
يمتنع عليه الصفة المتقررة فى ذاته لانه لو تقررت فى ذاته صفة ممكنة ففاعلها
ومرجحها لا بد ان يكون ذاته اذ لا واجب سواه ولا ينفعل ايضا عن مجعوله وهو بين
وحينئذ يلزم ان يكون الذات الاحدية فاعلة ومنفعلة وهو محال لان كل ذات
فعلت وقبلت فيكون فعلها بجهة وقبولها باخرى لوجوه الاول ان الفعل للفاعل
قد يكون فى غيره والقبول للقابل لا يكون فى غيره فجهة الفعل غير جهة القبول
وقد ثبت بساطته تعالى الثانى انهما لو كانتا جهة واحدة لكان كل ما فعل بنفسه قبل وكل
ما قبل بنفسه فعل والوجود يكذبه الثالث ان الفاعل هو الذى يقتضى وجود المعلول
ويجعله واجب الحصول ويوجده وان توقف وجود المعلول على غيره من بواقى العلل
والقابل لا يقتضى المعلول ولا يجعله واجب الحصول وليس له الا الصحة والتهيؤ
والاستحقاق لوجود المقبول فنسبة الفاعل الى مفعوله بالوجوب ونسبة القابل
الى مقبوله بالامكان والوجوب مبطل للقوة ولا يبطل الشئ لذاته ما اقتضاه لذاته
فهما جهتان مختلفتان فثبت ان الواجب تعالى لو اتصف بصفة متقررة فى ذاته
لزم اختلاف جهتين فى ذاته وهاتان الحيثيتان اما ان يكونا لازمتين له او مقومتين
له او الواحدة منهما مقومة والاخرى زائدة وعلى التقادير يلزم تركيب الذات فى
الواحد الحقيقى اما على الشقين الاخيرين فواضح واما على الشق الاول فنعيد
الكلام الى الصدور بان نقول انهما لا يصدران الا بجهتين مختلفتين ايضا
فاما ان يتسلسل الامر الى نهاية او ينتهى الى جهتين مقومتين لذاته تعالى عنه علوًا
كبيرًا وفيه بحث من وجوه الاول انا نقول ان هيهنا اشتباهًا من باب اخذ
القبول بمعنى الانفعال الاستعدادى مكان القبول بمعنى مطلق الاتصاف

والبرهان لا يساعد الا على نفى الاول دون الثانى فلقائل ان يقول صفاته تعالى لوازم
ذاته ولوازم الذات لا تستدعى جعلا مستقلا بل جعلها تابع لجعل الذات وجودًا
وعدمًا فان كانت الذات مجعولة تابع لجعل الذات وجودًا او عدمًا فان كانت
الذات مجعولة كانت لوازمها مجعولة بذلك الجعل وان كانت الذات غير مجعولة
كانت لوازمها غير مجعولة باللاجعل الثابت للذات ولا يبعد ان يكون هذا قول
من ذهب من المتكلمين الى ان صفاته تعالى واجبة الوجوب لوجوب الذات والثانى
ان الدليل منقوض بالصفات الاضافية له تعالى كالمبدأية والسببية وغيرهما
لجريان الدليل بجميع مقدماته فيها فيلزم اما عدم اتصافه تعالى بتلك الصفات
او عدم كونها زائدة على الذات وكلا القولين باطل ويرد على الوجه الاخير من الوجوه
الثلثة مفاسد احدها انتقاضه ببعض الصفات الحقيقية له تعالى حيث يلزم على ما ذكر
اختلاف جهاتها فان علمه تعالى بعينه قدرته باعتبار وارادته باعتبار والقدرة بحسبها
امكان صدور الفعل والارادة تقتضى وجوبه فعلمه تعالى من حيث انه قدرته يصح منه الصدور
واللاصدور ومن حيث انه ارادته يجب عنه الصدور فلو كان جهة هذا الامكان غير جهة
الوجوب يلزم ان يكون ذاته تعالى ذا حيثيات مختلفة مع ان حيثية ذاته بعينها حيثية
جميع صفاته الحقيقية وكذا حيثية كل صفة كمالية له تعالى هى بعينها حيثية سائر
صفاته الكمالية وسيأتى تحقيق هذا المقام وثانيهما المنع بانا لا نم ان نسبة القابل الى
المقبول بالامكان الخاص المنافى للوجوب لم لا يجوز ان يكون بالامكان العام وهو غير
مناف للوجوب وربما يجاب عنه بانا نعلم بديهة ان القابل بما هو قابل يجوز كونه متصفًا
بالمقبول ويجوز ان لا يكون متصفًا به فالاتصاف بالفعل ليس من حيثية القابلية بل
من حيثية اخرى ولك ان تدفعه بمنع الكلية فان ما ذكر غير جار فى اتصاف المهيات بلوازمها
اذ لا يمكن ان يقال ان الاربعة يجوز ان يكون زوجًا ويجوز ان لا يكون زوجًا بل هى واجبة
الزوجية وثالثها ان التنافى بين الوجوب والامكان فيما نحن فيه ممنوع اذ الايجاد ايجاب وجود
المعلول فى حد نفسه والقبول امكان حصول المقبول فى القابل والامكان امكان وجود
لغيره والوجوب وجوب وجود لنفسه فلا تنافى بينهما وايضا الفاعل يوجب وجود
المعلول والقابل لا يسلب هذا الوجوب والايجاب بل هو يصحح وجود المعلول بالحصول
فيه فالتنافى بينهما غير مسلم وقد يجاب عن الاول بان المعلول فى نفسه كما انه
لامكانه محتاج الى علة وموجب فكذلك وجوده فى غيره ايضا لامكانه محتاج الى

العلة والموجب ولا شك ان القابل من حيث هو قابل لا يوجب وجود
المقبول ثم موجب وجوده في القابل ايض هو الفاعل فكما ان الفاعل يوجب وجود الشيء
الواحد لا يختلف فالذي نحو وجوده انه صفة لغيره فوجوده في نفسه عبارة عن
وجوده لغيره الا ترى ان وجود الاعراض في انفسها هي وجودها لموضوعاتها
بلا اختلاف جهتين فوجود المقبول في نفسه هو بعينه وجوده للقابل وعن الثاني
بان التنافي بين الايجاب واللاايجاب والضرورة واللاضرورة في ذات واحدة
من جهة واحدة بين لا يخفى على المتامل فمنعه مستندا بان الفاعل يوجب المعلول
والقابل لا يسلب هذا الوجوب مكابرة فان القابل وان لم يسلب الايجاب
الناشي من الفاعل لكنه متصف بسلب الايجاب الناشي عن ذاته فلا يمكن
ان يكون شيء واحد قابلا وفاعلا من جهة واحدة ولا يذهب عليك ان هذا بحث
على السند الاخص بل هو بيان للمقدمة الممنوعة على وجه يدفع عنها السند اقول
لا يخفى عليك ان هذا الكلام وان دفع هذا الاعتراض عن الدليل المذكور لكن لا يجدي
نفعا لاصل المقصود من عينية الصفات له تعالى لان الدليل المذكور وان
اثبت تعدد جهتي الفعل والقبول بمعنى الامكان والقوة الاستعدادية
واما جهتا الفعل والقبول بمعنى مطلق الموصوفية بامر زائد على ذات الموصوف
فلم يقم دليل على اختلافهما على وجه يوجب الكثرة ولهذا قال الشيخ ابو علي في
التعليقات ان كانت الصفات عارضة لذاته تعالى فوجود تلك الصفات اما عن
غيره من خارج فيكون واجب الوجود قابلا له ولا يصح ان يكون واجب الوجود
قابلا لشيء فان القبول لما فيه معنى ما بالقوة واما ان يكون تلك العوارض توجد فيه
عن ذاته فيكون اذا قابلا كما هو فاعل اللهم الا ان يكون الصفات والعوارض لوازم
ذاته فانه حينئذ لا يكون ذاته موضوعة لتلك الصفات لانها موجودة فيه بل لانها
عنه وفرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف
بانه ابيض لان البياض من لوازمه واذا اخذت حقيقة الاول على هذا الوجه ولوازمه
على هذه الجهة استمر هذا المعنى فيه وهو ان لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل
بل من حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط فان حقايقها
هي انها يلزم عنها اللوازم وفي ذواتها تلك اللوازم على انها من حيث قابلة
فاعلة فان البسيط عنه وفيه شيء واحد انتهى كلامه ملخصا فقد علم ان حيثية القبول

لاجل هـ

والفعل ليستا مما توجب اثنينية في الذات ولا في الجهات الثابتة للذات الا اذا
كان القبول بمعنى الانفعال والتاثر وليس من ضرورة قيام شيء بشيء تاثره عنه بل قد
يكون قيام بلا تاثر كلوازم البسائط فان قيل لا نسلم وجود لازم للماهية البسيطة
بل الماهيات التي هي علل للوازمها انما هي مركبات فيمكن ان يكون فاعليتها بجهة
وقابليتها بجهة اخرى فلا يلزم ان يكون هناك شيء واحد قابلا وفاعلا بجهة واحدة
قلنا اولا ان في كل مركب يتحقق امر بسيط ولكل واحد من البسائط شيء من اللوازم
ولا اقل من كونه واحدا او ممكنا عاما او مفهوما وثانيا ان الحقيقة المركبة ايضا لها
وحدة مخصوصة حتى العشرة في عشريتها والخمسة في خمسيتها ولها لازم واللازم الذي يلزمها
من هذه الحيثية ليس علة لزومه احد اجزاء ذلك المجتمع والا لكان حاصلا قبل ذلك الاجتماع
وليس القابل له ايضا احد اجزائه فان السطح وحده في المثلث مثلا لا يمكن ان يكون موصوفا
بتساوي الزوايا لقائمتين ولا الاضلاع الثلثة فقط بل القابل هو المجموع
من حيث ذلك المجموع وكذا الموجب المقتضي فكان الشيء الواحد باعتبار واحد قابلا وفاعلا
ولذلك ترى الشيخ واتباعه تبعا للمعلم الاول والمشائين لم يبالوا في اثبات الصور العلمية
الزائدة على ذاته تعالى لذاته ولم يجدوا عن لزوم كونه تعالى فاعلا وقابلا بهذا المعنى
كما سيجيء ذكره وتحقيق الامر في ذلك ذكر وتحصيل قال بعض اعلام المتاخرين
في هذا المقام ايجاب الفاعل للمفعول مقدم على قبوله فلو كان الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه
بوجه من الوجوه فاعلا لشيء وقابلا له لكان قبل الفعل والقبول جهتان جهة بها
يوجبه ويقتضيه وجهة اخرى بها يستحقه ويمكن حصوله فيه اقول لعمري ههنا
اثبات تكثر الجهة لاجل الاتصاف سواء كان قبل الفعل والقبول او حين الفعل والقبول
فان الكلام في تعدد جهة يحصل منها الايجاب وجهة يحصل منها الاستحقاق ووحدتها
كالكلام في تعدد جهتي الفعل والقبول ووحدتهما بلا تفاوت فلو تم لتم الدست والا فلا
وقد استدلوا لاثبات هذه الدعوى بوجوه عديدة اخرى يجري مجرى ما ذكرناه فلهذا طوينا
ذكرها وتركنا نقلها لان شيئا منها لا يسمن ولا يغني **فصل في تحقيق القول بعينية
الصفات الكمالية للذات الاحدية** فاقول الوجه عندي ان يستدل على هذا
المطلب العظيم بوجوه اخرى سديدة الاول ان هذه الصفات الكمالية كالعلم والقدرة
وغيرهما لو كانت زائدة على وجود ذاته تعالى لم يكن ذاته تعالى في مرتبة وجود ذاته
مصداقا لصدق هذه الصفات الكمالية فيكون ذاته بحسب ذاته عارية عن معاني هذه

النعوت فلم يكن مثلا فى حد ذاته بذاته عالما بالاشياء قادرا على ما يشاء والتالى باطل
لان ذاته مبدا لكل الخيرات والكمالات فكيف يكون ناقصا بذاته مستكملا بغيره فيكون
للغير فيه تاثير فيكون منفعلا عن غير ذاته فاعلا لما سواه فيلزم تعدد جهتى الفعل
والانفعال وهو محال فكذا المقدم واما لوازم المهيات فهى ليست امورا كمالية حتى يلزم
من لزومها للمهية ان يستفيد المهية منها كمالا فلا يلزم الافادة والاستفادة
الموجب لتكثر الجهتين فى الذات الواحدة بل هى امور اعتبارية من توابع المهية
الثانى ان تلك الصفات لو كانت زائدة على ذاته يلزم ان يستدعى فيضانها من ذاته
على ذاته لجهة اشرف مما عليه واجب الوجود فيكون ذاته اشرف من ذاته اذ لو كفت
جهة ذاته فى ان يكون موجبا لافاضة العلم مثلا لكان ذاته بذاته ذا علم ليفيض
من علمه علم اخر كما فى اصل الوجود وكذا فى سائر الصفات الكمالية للوجود والتالى
محال لان جهة النقص والخسة تخالف جهة الكمال والشرف فكذا المقدم ولا مجال لتوهم
فيضانها من غيره عليه والا يلزم ان يكون معلوله اشرف منه وهذا اشد استحالة
من الاول الثالث ما اشرنا اليه سابقا من ان بديهة العقل حاكمة بان ذاتا ما
اذا كان لها من الكمال ما هو بحسب نفس ذاتها فهى افضل واكمل من ذات لها كمال زائد
على ذاتها لان تجمل الاولى بذاتها وتجمل الثانية بصفاتها وما تجمل بذاته اشرف
مما تجمل بغير ذاته وان كان ذلك الغير صفاته وواجب الوجود يجب ان يكون فى اعلى
ما يتصور من البهاء والشرف والجمال لان ذاته مبدا سلسلة الوجودات وواهب
كل الخيرات والكمالات والواهب المفيض لا محالة اكرم وامجد من الموهوب المفاض
عليه فلو لم يكن كماله تعالى ومجده وبهاؤه بنفس حقيقته المقدسة بل مع اللواحق
لكان المجموع من الذات واللواحق اشرف من الذات المجردة والمجموع معلول فيلزم
ان يكون المعلول اشرف واكمل من علته وهو محال بين الاستحالة فاذن كل واحد
من الوجود وكمالات الوجود بما هو موجود يجب ان ينتهى الى ما هو وجود قائم بذاته ‏ وكمالات الوجود
علم قائم بذاته قدرة قائمة بذاتها وحيوة قائمة بذاتها وهكذا فى جميع صفاته
الكمالية ويجب ان يكون جميعها واجبة الوجود وان يكون جميعها امرا واحدا لاستحالة
تعدد الواجب كما بين سابقا وقد وقع فى كلام مولانا وامامنا مولى العارفين
وامام الموحدين ما يدل على نفى زيادة الصفات لله تعالى بابلغ وجه واكده حيث
قال فى خطبة من خطبه المشهورة اول الدين معرفته وكمال المعرفة التصديق به وكمال

التصديق به توحيده وكمال توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفى الصفات عنه
لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة فمن
وصفه سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه ومن
جزاه فقد جهله ومن اشار اليه فقد حده ومن حده فقد عده ومن قال
فيم فقد ضمنه ومن قال على م فقد اخلى منه انتهى كلامه المقدس على نبينا وعليه واله
السلام والاكرام وهذا الكلام الشريف مع وجازته متضمن لاكثر المسائل الالهية
ببراهينها ولنشر الى نبذ من بيان اسراره وانموذج من كنوز انواره شرح قوله عليه السلام
اول الدين معرفته اشارة الى ان معرفة الله تعالى ولو بوجه ابتداء الايمان واليقين
فان ما لم يتصور شى لا يمكن التصديق بوجوده ولهذا قيل مطلب ما الشارحة مقدم
على مطلب هل كتقدم البسيط على المركب قوله عليه السلام وكمال المعرفة التصديق
وذلك لان من عرف معنى واجب الوجود انه الوجود المتاكد الذى لا اتم منه الذى
يفتقر اليه الممكنات والموجودات الناقصة الذوات المصحوبة للنقايص والاعدام
والقصورات فقد عرف ان لا بد ان يكون فى الوجود موجود واجب الوجود والا لم يوجد
موجود فى العالم اصلا واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم فحقيقة الوجود
اذا عرفت على وجه الكمال وهو ان يكون معلوما بالعلم الحضورى الشهودى فقد ثبتت
الصورة العلمية فى الوجود لا بد وان يكون نفس حقيقته المعلومة بخلاف سائر المهيات
فانها قد يكون العلم بها غير وجودها العينى فلا يمكن ان يعرف حقيقة كل وجود
الا بعينه الخارجى اذ ليس للوجود وجود ذهنى كالمهيات الكلية فكل من عرف حقيقة
الوجود لاى موجود كان على وجه الكمال فلا بد ان يعرف كنه ذاته وكنه مقوماته ان
كان له مقومات كالوجودات المجعولة وعلى اى تقدير لا بد ان يعرف ان حقيقة الوجود
ومبداه وكماله موجودة لان ما هو وهل هو فى نفس الوجود امر واحد بلا تغاير
بينهما فمن عرف الوجود اى وجود كان بحقيقته عرف انه موجود لان مهية الوجود انيته
كما اشرنا اليه فثبت ان كمال معرفته اى معرفة الوجود المتاكد الواجبى عين التصديق
به قوله عليه السلام وكمال التصديق به توحيده اشارة الى البرهان على نفى تعدد
الواجب من جهة النظر فى نفس حقيقة الواجب الذى هو الوجود الصرف
الذى لا يشوبه عموم ولا تشخص فان من تامل ان الواجب نفس حقيقة الوجود
وكل موجود غيره مشوب بغير حقيقة الوجود من تحديد او تخصيص او تعميم

اونقص اوفتورا وقوة او قصور بعلم انه لاتعدد فيه اذ لو فرض تعدد الواجب
يلزم ان يكون الحقيقة الواحدة حقيقتين وهذا من المستحيلات التي لا يمكن تصوره
فضلاً عن تجويز وقوعه كما مر تحقيقه فيثبت ان معرفة ذاته تعالى التي هي عين التصديق
بوجوده شاهدة على فردانيته وواحديته كما قال تعالى شهد الله انه لا اله الا هو
فذاته شاهدة على وحدانيته واما عطف قوله والملائكة واولوا العلم على كلمة هو الدال
على شهادتهم ايضا على الوحدانية كما مرت الاشارة اليه من ان وجود كل موجود سواه فبيانه
يتقوم بوجوده تعالى بحيث لا يمكن معرفة الشيء من هذه الوجود ابتماله الا بحضور
هويته وشهوده وهو يستلزم لحضور ما يتقوم به اعني الوجود الحق بقدر ما يمكن
حضور المفيض للمفاض عليه وقد علمت ان حقيقة الحق شاهدة على توحيده فكذلك
وجود غيره وانما عبر عنه بالملائكة واولي العلم لان جميع ما سواه من الموجودات
من اولي العلم لما وقعت عليه الاشارة من ان الوجود على تفاوت درجاته عين العلم
والقدرة والارادة وسائر الصفات الوجودية لكن الوجود في بعض الاشياء
في غاية الضعف فلا تظهر منه هذه الصفات لغاية قصورها ومخالطتها
بالاعدام والظلمات والى ذلك اشار تعالى بقوله وان من شيء الا يسبح بحمده
ولكن لا تفقهون تسبيحهم قوله عليه السلم وكمال توحيده الاخلاص له يعني عن الزوائد
وعن الثواني اذ لو كان في الوجود غيره سواء كان صفة او شيئا آخر لم يكن بسيطا حقيقيا
لما مر سابقا ان بسيط الحقيقة لا يسلب عن ذاته ما هو كمال وجودي الا النقايص والاعدام
اذ جهة سلب الوجود غير جهة ثبوت الوجود فلو سلبت عن ذاته حقيقة وجودية
يلزم التركيب في ذاته مع انه بسيط الذات هذا خلف وقوله عليه السلم وكمال
الاخلاص له نفي الصفات عنه اراد به نفي الصفات التي وجودها غير وجود الذات
والا فذاته بذاته مصداق لجميع النعوت الكمالية والاوصاف الالهية من دون قيام
امر زايد بذاته تعالى فرض انه صفة كمالية له فعلمه وقدرته وارادته وحيوته
وسمعه وبصره كلها موجودة بوجود ذاته الاحدية مع ان مفهوماتها متغايرة
متخالفة فان كمال الحقيقة الوجودية في جامعيتها للمعاني الكثيرة الكمالية مع
وحدة الوجود وقوله عليه السلم لشهادة كل صفة بانها غير الموصوف
وشهادة كل موصوف بانها غير الصفة اشارة الى برهان نفي الصفات
العارضة سواء فرضت قديمة كما يقوله الاشاعرة او حادثة فان الصفة اذا

كانت عارضة كانت مغايرة للموصوف بها وكل متغايرين في الوجود فكل منهما
متميز عن صاحبه بشيء ومشارك له بشيء آخر وذلك لاشتراكهما في الوجود ومحال
ان يكون جهة الامتياز من جهة الاشتراك والا لكان الواحد بما هو واحد
كثيرا بل الوحدة بعينها كثرة هذا محال فاذن لا بد ان يكون كل منهما مركبا
من جزئية الاشتراك وجزئية الامتياز فيلزم التركيب في ذات الواجب
تعالى وقد ثبت انه بسيط الحقيقة هذا خلف واليه الاشارة بقوله عليه السلم
فمن وصفه فقد قرنه الى قوله فقد جهله اي من وصفه تعالى بصفة زائدة
فقد قرنه بغيره في الوجود واذا قرنه بغيره فقد جعل له ثانيا في الوجود وكلما
فرضه ثاني اثنين فقد جعله مركبا ذا جزئين باحدهما يشاركه في الوجود وبالآخر
يباينه فكلامه عليه السلام اذ هو منبع علوم المكاشفة ومصدر انوار
المعرفة ناص على غاية تنزيهه تعالى عن شوب الامكان والتركيب ويلزم
من هذا التنزيه والتقديس ان لا موجود بالحقيقة سواه وهذه الممكنات من
لوامع نوره الحقيقي كل الاشياء فهو الكل في وحدة ولهذا اعقبه هذا الكلام الذي
في نفي الصفات بقوله عليه السلم ومن اشار اليه فقد حده الى آخره اي من اشار
اليه باي اشارة كانت حسية او عقلية بان قال ههنا او هناك او كذا او كذلك فقد
جعله محدودا بحد خاص ومن حده بحد معين فقد عده اي جعله واحدا بالعدد
لا بالحقيقة وقد ثبت ان وحدته الحقة ليست مبدأ الاعداد واصل الافراد والآحاد وهو
محال فعلى هذا يجب ان لا يكون محصورا في شيء ولا يخلو عنه شيء فلا يكون في ارض
ولا سماء ولا يخلو عنه ارض ولا سماء كما ورد في الحديث لو دليتم على بحبل الارض
السفلى لهبط على الله ولهذا قال عليه السلم ومن قال فيم فقد ضمنه ومن قال
علام فقد اخلى منه تصديقا لقوله تعالى وهو معكم اينما كنتم وقوله ما من نجوى
ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم وقوله ونحن اقرب اليه من حبل الوريد
وقوله في الحديث القدسي كنت سمعه وبصره ويده ورجله وقول النبي صلى الله عليه وسلم انه
فوق كل شيء وتحت كل شيء قد ملأ كل شيء عظمته فلم يخل منه ارض ولا سماء ولا بر ولا
بحر ولا هواء وقد روي انه قال موسى عليه السلم اقريب انت فاناجيك ام بعيد فاناديك
فاني احس حسن صوتك ولا اراك فاين انت فقال الله انا خلفك وامامك وعن
يمينك وعن شمالك انا جليس عند من يذكرني وانا معه اذا دعاني وامثال هذا في الآيات

بحبل على الارض

ويعلم من اصل انه وقد مر ان الاشارة الى ان غاية التوحيد [illegible] ان يكون الواحد [illegible]

والاحاديث كثيرة لا يحصى تتمة تبصرة وممّا يجب التنبيه عليه انه ليس معنى
نفي الصفات عنه تعالى انها غير متحققة في حقه تعالى ليلزم التعطيل كيف وهو
منعوت بجميع النعوت الالهية والاسماء الحسنى في مرتبة وجوده الواجبي وجلّ
جناب الحق عن فقد وعدم لصفة كمالية بل المراد ان اوصافه ونعوته
كلها موجودة بوجود واحد هو وجود الذات كما ان وجود ذاتيات الماهية لنا
موجودة بوجود واحد شخصي لكن الواجب لا ماهية له اذ لا جهة امكانية
فيه فالعالم الربوبي عظيم جدا وهو الكل في وحدة فتلك الصفات
الالهية كثيرة بالمعنى والمفهوم واحدة بالهوية والوجود بل للحق
سبحانه بحسب كل نوع من انواع الممكنات صفة الهية هي رب ذلك النوع
ومبداه ومعاده وله بحسب كل يوم هو في شان شئون ذاتيه وتجليات في مقامات
الهية ومراتب صمدية وله بحسب تلك الشئون صفات واسماء كما يكاشف بها
العرفاء الكاملون ولهذا فالوا كثرة وقعت في الوجود وبرزخ بين الحضرة
الاحدية الذاتية وبين كثرة الممكنات والمظاهر الخلقية للصفات هي كثرة الاوصاف
والاسماء الالهية وهي غير مجعولة بل متحققة بنفس تحقق الذات الواجبة اللامجعولة
لا كما تقوله المعتزلة من انها ثابتة منفكة عن الوجود اذ قد علمت ان القول
بشيئية المعدومات باطل جدا بل كما وقع التنبيه عليه من انها معان منكرة
معقولة في غيب الوجود الحق تعالى متحدة في الوجود واجبة غير مجعولة ومع
ذلك يصدق عليها انها بحسب اعيانها ما شمت رائحة الوجود لما ثبت وتبين
ان الموجود بالذات هو الوجود فهي ليست بما هي هي موجودة ولا معدومة وهذا
من العجائب التي يحتاج نيلها الى تلطف شديد للسريرة تنبيه آخر قد مر
ان كل كمال يلحق الاشياء بواسطة الوجود فهو لمبدا الوجود بذاته ولغيره
بسببه فهو تعالى الحي القيوم العليم القدير المريد بذاته لا بالصفات ولا يلزم
الاحتياج في افاضة هذه الكمالات على شئ الى حيوة وقدرة وعلم وارادة اخرى
اذ لا يمكن افاضتها الا من الموصوف بها واذا علمت هذا علمت معنى ما قيل ان
صفاته تعالى عين ذاته ولاح لك ان معناه ليس كما يسبق الى الاوهام ان هذه
الحيوة والعلم والقدرة الفائضة على الاشياء عين ذاته ولا ايضا ما توهم
كثير من المنتسبين الى العلم ان هذه المعاني الكلية متحدة مع الذات في المعنى والمفهوم

كما هو مناط الحمل الذاتي كيف وذاته تعالى مجهول الكنه لغيره وهذه الصفات
معلومات متغايرة المعنى بل هذا الوجود بما هو وجود مفنى للتعينات والمفهومات
كلها فلم يبق فيه صفة ولا موصوف ولا اسم ولا مسمى ولا ماهية ولا مفهوم
الا الذات فقط ولكن كونها عين الذات عبارة عن كونها بحيث يصدق عليها
لذاتها هذه المعاني المتكثرة من دون قيام صفة بها وفي هذا الاعتبار يتحقق
صفة وموصوف وعلم وعالم وقدرة وقادر وكذا وجود وموجود ويقال
لهذا الاعتبار مرتبة الالهية كما يقال لاعتبار الوجود مرتبة الاحدية والهوية
الغيبية فيتحد العلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات في هذه المرتبة
كاتحاد الصفة والموصوف فيها ايضا ويحكم بالمغايرة بينها مع كونها واحدة في
نفس الامر كحكم العقل بالمغايرة بين الجنس والفصل ~~العقل~~ في العقل البسيط
مع اتحادهما في نفس الامر وليست في الوجود الا الذات الاحدية كما انها في الخارج
شئ واحد هو العقل وفي الاعتبار الاخر يتميز كل منها عن صاحبه فيتكثر الصفات
والاسماء ولوازمها غاية التكثر فاتقن ذلك لئلا تقع في التعطيل ولا في التشبيه
فصل في ايضاح القول بان صفات الله تعالى الحقيقية كلها ذات واحدة
لكنها مفهومات كثيرة واعلم ان كثيرا من العقلاء المدققين ظنوا ان معنى كون
صفاته عين ذاته هو ان معانيها ومفهوماتها ليست متغايرة بل كلها ترجع الى معنى
واحد وهذا ظن فاسد ووهم كاسد والا لكانت الفاظ العلم والقدرة والارادة
والحيوة وغيرها في حقه الفاظا مترادفة يفهم من كل منها ما يفهم من الاخر
فلا فائدة في اطلاق شئ منها بعد اطلاق احدها وهذا ظاهر الفساد مؤد الى
التعطيل والالحاد بل الحق في معنى كون صفاته عين ذاته ان هذه المعاني المتكثرة
الكمالية كلها موجودة بوجود الذات الاحدية بمعنى انه ليس في الوجود ذاته
تعالى متميزا عن صفته بحيث يكون كل منهما شخصا على حدة ولا صفة منه متميزة
عن صفة اخرى له بالحيثية المذكورة بل هو قادر بنفس ذاته وعالم بعين ذاته
اي يعلم هو نفس ذاته المنكشفة عنده بذاتها ومريد بارادة هي نفس ذاته
بل نفس علمه المتعلق بنظام الوجود وسلسلة الاكوان من حيث انها ينبغي ان توجد
على ما سيجئ ذكره وينبعث من كل من هذه الصفات صفات اخر مثل كونه حكيما
عفورا خالقا رازقا رؤفا رحيما مبديا معيدا مصورا منشئا محييا

العقل

عميتا الى غير ذلك فانها من فروع كونه قادرا على جميع المقدورات بحيث لا يدخل ذرة من ذرات الممكنات والمعانى فى الوجود باية حيثية كانت من الحيثيات الا بقدرته وافاضته بوسط او بغير وسط ومثل كونه سميعا وبصيرا ومدركا وخبيرا وغير ذلك مما يتفرع ويتشعب من كونه عليما وهكذا قياس ساير الاسماء والصفات الغير المتناهية الحاصلة من تراكيب هذه الاسماء والصفات كتركيب الانواع والاوصاف والاشخاص من معانى ذاتية كالاجناس والفصول الداخلية او عرضية كاللوازم والاعراض الخاصة والعامة الخارجية فان من الاسماء والصفات ما هى جنسية ومنها ما هى فصلية ونوعية ومنها ما هى شخصية كخالقية زيد والعالمية بعمرو وكل من هذه الاسماء والصفات تستدعى مظاهر ومجالى مناسبة اياها بها يظهر ذلك الاسم والصفة فيه فكل صفة من صفات الله العظمى واسم من اسمائه العليا يقتضى ايجاد مخلوق من المخلوقات يدل ذلك المخلوق على ذلك الاسم كما يدل الاشباح على الارواح والاظلال على الاشخاص والمظاهر على المباطن والمرايا على الحقايق فالعالم الربوبى من جهة كثرة المعانى الاسمائية والصفات عالم عظيم جدا مع ان كل ما فيه موجود بوجود واحد بسيط من كل وجه وهذا من العجايب التى يختص بدركها الراسخون فى العلم فلذلك اوجد البارى جل ذكره ما سواه ليكون مظاهر لاسمائه الحسنى ومجالى لصفاته العليا فلما كان قهارا اوجد المظاهر القهرية التى يترتب عليها اثر القهر من الجحيم ودركاتها وعقاربها وحياتها وعقوباتها واصحاب سلاسلها واغلالها من الشياطين والكفار وساير الاشرار ولما كان رحيما غفورا اوجد مجالى الرحمة والغفران كالعرش وما حواه من ملائكة الرحمة وكالجنة واصحابها من المقربين والسعداء والاخيار وهكذا القياس فى ساير الاسماء ومظاهرها ومشاهدها والصفات ومجاليها ومحاكيها واعتبر من احوال نفسك الناطقة المفطورة على صورة الرحمن وهى حجة الله على الخلق فاعرف ان كل ما يصدر عنك من الاقوال والافعال والحركات والسكنات والافكار والتخيلات هى مظاهر ما كمن من الصفات والاسماء فانك اذا احببت احدا وواليته دعتك تلك المحبة الى ان يظهر منك ما يدل على محبتك اياه من المديح والتعظيم والتكريم والثناء له واظهار الفرح والنشاط والتبسم والمطايبة ولو لم يكن احببته لما ظهر منك شئ من هذه الامور فهذه الاثار والنتايج مظاهر لصفة المحبة التى فيك واذا عاديت احدا ظهر منك من الاقوال والحركات والاثار ما يدل على معاداتك اياه كالشتم والضرب والذم واظهار الوحشة والكراهة عنه وتمنى

فى ذاتك

زواله

زواله وتشتهى نكاله فهذه الاثار مظاهر لصفة العداوة التى فيك وقس على ذلك نظائره فهذه الاسماء والصفات وان كانت متحدة مع ذاته تعالى بحسب الوجود والهوية فهى متغايرة بحسب المعنى والمفهوم ومن ههنا ثبت وتحقق بطلان ما ذهب اليه المتاخرون من اعتبارية الوجود وكونه امرا انتزاعيا لا هوية له فى الخارج ولا حقيقة له كساير المفهومات المصدرية كالامكان والشيئية والكلية والجزئية ولا يكون متكثرا الا بتكثر ما نسب اليها من المعانى والمهيات فيلزم عليهم كون صفاته تعالى موجودات متعددة متكثرة حسب تكثر معانيها وهذا فاسد قبيح جدا ولاجل هذا الالزام ذهبوا الى ان مفادها ومعناها امر واحد وكلها ترجع الى مفهوم واحد وكادوا ان يقولوا بان الفاظها مترادفة فى حقه وقد علمت فساده بل التحقيق كما مر مرارا ان الوجود هو الاصل فى الموجودية وهو مما يتفاوت كمالا ونقصا وشدة وضعفا وكلما كان الوجود اكمل واقوى كان مصداقا لمعان ونعوت كمالية اكثر ومبدأ لاثار ومفاعيل اكثر بل كلما كان اكمل واشرف كان مع اكثرية صفاته ونعوته اشد بساطة وفردانية وكلما صار انقص واضعف كان اقل نعوتا واوصافا وكان اقرب الى قبول التكثر والتضاد حتى انه يصير تغاير المعانى المتكثرة التى تكون فى الوجود القوى الشديد موجبا لتضاد تلك المعانى فى حق هذا الوجود الضعيف فتغاير الاسماء المتقابلة له تعالى كالهادى والمضل والمحيى والمميت والقابض والباسط والاول والاخر والغفار والقهار سببا لتضاد الموجودات وتعاند المكونات التى هى اثارها ومظاهرها كالهداية والضلالة بل كالملك والشيطان والحيوة والموت بل كالارواح والابدان

الموقف الثالث فى علمه تعالى

وفيه فصول

فصل فى ذكر اصول ومقدمات ينتفع بها فى هذا المطلب الاول انه قد ثبت ان للاشياء وجودا فى الخارج ووجودا فى القوة المدركة ومرادنا من الخارج ههنا عالم الاجسام المادية ذوات الجهات الوضعية والحكماء لما حاولوا اثبات ان للاشياء الخارجة نحوا اخر من الوجود دون ما يقال له الوجود الذهنى قالوا بعد ما احالوا اتصاف معدوم مطلق بحكم ثبوتى انا نحكم كثيرا ما على اشياء معدومة فى الخارج باحكام وجودية وثبوت الشئ للشئ متوقف على وجود ذلك الشئ واذ ليست تلك الاشياء فى الخارج فلها نحو اخر من الوجود وهو الوجود العلمى سواء اطلق لفظ العلم على ذلك الوجود او على الاضافة التى يقع بسببه بين العالم والمعلوم ومنها

ان العلم كالوجود يطلق تارة على الامر الحقيقى وتارة على الامر الانتزاعى النسبى المصدرى
اعنى العالمية وهو الذى يشتق منه العالم والمعلوم وسائر تصاريفه اذ العلم
ضرب من الوجود ولو سئلت الحق فالعلم والوجود شئ واحد لكن الوجود اذا ضعف
بحيث يتشابك مع العدم ويصحبه النقايص والقصورات كالاجسام الوضعية
وعوارضها المادية احتجب ذلك الوجود عن المدارك والمشاعر وكما احتجبت
هذه الاجسام وعوارضها بعضها عن بعض وغاب كل جزء منها عن صاحبه اذ ليس
لها وجود جمعى ولا صورة حضورية فى نفسها فكذلك احتجبت وغابت عن غيرها
من القوى الادراكية اذ حضور شئ متفرع على حضوره فى نفسه فليس لهذه عند شئ صح
الاجسام واحوالها وجود علمى ولهذا لا يطلق عليها اسم العلم والمعلوم ولا لموضوعاتها
اسم العالم مع انه يطلق عليها اسم الموجود لان اسم الوجود اعم تناولا للاشياء
من اسم العلم وغيره من صفات الكمال كالقدرة والارادة والعشق ونظايرها
وان كانت كلها من احوال الوجود والموجود بما هو موجود وذلك لان فى مفهوم
كل منها زيادة اضافة على مفهوم الوجود مثلا العلم عبارة عن وجود شئ لشئ
اخر مستقل الوجود لا كوجود الصور والاعراض للهيولى كيف ولو كان الشئ
علما ومعلوما لانه موجود فى ذاته لكان كل موجود فى ذاته معلوما لكل احد وفساد اللازم
يوجب فساد الملزوم ومنها ان الذى يطلق عليه اسم المعلوم قسمان احدهما هو الذى
وجوده فى نفسه هو وجوده لمدركه وصورته العينية هى بعينها صورته العلمية
ويقال له المعلوم بالذات وثانيهما هو الذى وجوده فى نفسه غير وجوده لمدركه
وصورته العينية ليست هى بعينها صورته العلمية وهو المعلوم بالعرض فاذا قيل
العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من الشئ عند المدرك اريد بالمعلوم به الامر
الخارج من القوة المدركة كالسماء والارض والبيت والحجر والشجر والفرس
والانسان وسائر الماديات واحوالها واذا قيل العلم عبارة عن حضور صورة شئ
للمدرك به العلم الذى هو نفس المعلوم لا شئ غيره وفى كل من القسمين المعلوم عنى صح
بالحقيقة والمكشوف بالذات هو الصورة التى وجودها وجود نورى ادراكى خالص
عن الغواشى المادية غير مخلوط بالاعدام والظلمات فقد علم مما ذكرنا ان الوجود على ضربين
وجود ادراكى ووجود غير ادراكى وان العالم عالمان عالم الغيب وعالم الشهادة وهما الاخرة
والاولى وتسمية الاخرة بالغيب والدنيا بالشهادة انما هى بالقياس الينا والى ضعف

نظرنا لا بالقياس الى الامر نفسه لان الغيبة من لوازم هذا الوجود الدنيوى
والحضور والشهود من لوازم الوجود الاخروى مع تفاوت درجاته وطبقات
الجنان فى ذلك فكل طبقة هى اشد براءة عن هذا العالم واكثر تجردا وارتفاعا
عن المادة فهى اشد ظهورا واكثر حضورا وجمعية اعلم ان اكثر القوم زعموا ان
المانع عن المعلومية هو كون الشئ مقارنا لامور زائدة على ذاته مؤثرة فيه كمقارنة
اللون والوضع والشكل وغيرها لان العلم عبارة عند كثير منهم عن امتياز الشئ
عن غيره بوجه فكل ما هو مخلوط بغيره ما دام كونه مخلوطا به لا يكون معلوما بل يكون محجوبا
فقالوا المعلوم اما مجرد عما سواه او مخالط به مخالطة مؤثرة من الاغشية والملابس
فالاول يسمى معقولا كالانسانية المطلقة المطابقة لافرادها المتفاوتة فى
العظم والصغر المختلفة فى الوضع والاين والمتى ولو لم تكن مجردة عن مقدار خاص
ووضع خاص وزمان لما طابقت المختلفين ولما صح حمل الحيوانية المطلقة على البق
والفيل وسائر المختلفات فى هذه العوارض الغريبة والثانى يسمى محسوسا سواء كان
مبصرا ومسموعا او مشموما او مذوقا او ملموسا او متخيلا او موهوما واما
المقارنة الغير المؤثرة فهى غير مانع عن المعقولية كمقارنة السواد للحركة فان وجود
احدهما للاخر وعدمه عنها لا يغير به نحو وجود الاخر بخلاف مقارنة الوضع والمقدار
وغيرهما لزيد مثلا فانها اذا زالت عنه زال وجوده الشخصى فلاجل ذلك مدار
المعقولية عندهم بالانفراد والتخلص بالكلية عن العوارض الغريبة وكذا مدار المدركية
على شئ لما من التجرد فالمجرد عن اصل المادة دون عوارضه هو المحسوس بشرط تحقق نسبة
ما وضعية لمحل الصورة الادراكية لمادتها الخارجية والمجرد عن المادة وعوارضها الا المقدار
هو المتخيل والمجرد عن الجميع الا نسبة غير وضعية هو الموهوم والمجرد بالكلية المساوى
نسبته الى الافراد كلها هو المعقول هذا حاصل ما افادوه وفيه قصور ناش عن
قلة البضاعة فى صناعة الحكمة وعدم الاطلاع على تفاوت انحاء الوجودات قوة و
ضعفا وكمالا ونقصا فان المانع من كون زيد معقولا ليس مقارنته للشكل والوضع و
اللون والاعضاء كالرأس واليد والرجل فان جميع ما ذكروه كما يمكن وجودها مع
زيد فى الخارج يمكن وجودها معه فى العقل بل هذه الانواع الطبيعية المركبة من هذه
الابعاض والاعضاء المختلفة وصفاتها اللازمة اذا فرض سلبها عنها لم يكن ماهيتها
هى هى فان الحيوان كالاسد مثلا اذا انسلخ عن المقدار والشكل والرأس والعين

واليد والرجل والبطن لم يكن اسدًا ولا حيوانًا وايضًا كما يمكن للعقل ان يتصور الانسان
فكذا يمكن له تصور مقداره وشكله ووضعه ولونه واينه وغير ذلك فرادى
وجميعًا فالقول بان مدار العاقلية على تجريد ماهية المعلوم عن المقدار والشكل وغيرها
قول ذو رمختلق كيف وهذه الامور بعضها مقومات للماهية وبعضها كمالات ومتممات
لها والكلام في تعقل كل منها كالكلام في تعقل تلك الماهية فالحق الحري بالتصديق
والتحقيق هو ان مدار العلم والجهل وكذا النور والظلمة والظهور والخفاء والحضور
والغيبة على تاكد الوجود وضعفه فالوجود كلما كان اقوى تحصلا واشد فعلية واتم
هوية كان اقوى انكشافا واشد ظهورا واكثر حيطة وجمعًا للاشياء وكلما كان اضعف
وانقص كان اكثر خفاء وظلمة واقل حصولا وانقص ظهورا ثم اقوى الموجودات
هو الوجود الواجبي المبرأ بالكلية عن جهات الامكانات والاعدام والشرور وعن
جهة النقص والقصور وهو عالم الالهية الذي فيه وجود الاشياء جميعها كلها على وجه الوجوب
الذاتي من غير شائبة كثرة وامكان واضعف الموجودات هو الاجسام الطبيعية
واحوالها وهو عالم الحدوث والدثور والتجدد والزوال والاول منبع ماء الحيوة والظهور
ومبداء انوار العلوم والمعلومات والاخر معدن الموت والظلمات وما بين هذين الطرفين
طبقات كثيرة كلما هو اقرب الى المبدأ الاعلى كان في باب الظهور والعلم اقوى وكلما
هو ابعد منه كان اخفى واضعف ظهورا ومعلومية لكن جميع ما سوى هذا العالم
الاسفل مشترك في ان وجودها وجود صوري ادراكي غير منفك عن الحيوة والادراك
بخلاف ما في هذا العالم وهو الاجسام الطبيعية اذا اخذت بذاتها مع قطع النظر
عن مباديها النفسية والعقلية ومقوماتها الباطنية فان جميعها خارجة عن حدود هذا
العالم وان كانت محيطة بهذه الاجسام اذ لا قوام للسافل الا بالعالي ولولا العالي
لانطمس السافل وانت قد عرفت الفرق بين الجسم الطبيعي بالمعنى الذي هو مادة وبينه
بالمعنى الذي هو جنس والحيوة والادراك خارجان عن حدود الاجسام الحيوانية
التي في هذا العالم بالمعنى الاول غير خارجين عنها بالمعنى الثاني فابدان الحيوانات
وجثثها هي من هذا العالم ونفوسها وارواحها من عالم آخر ومنها انه قد مر
ان العلم قد يكون نفس المعلوم الخارجي وقد يكون غيره فههنا نقول كما ان العلم
بالشيء يكون صورة ذهنية كما في علمنا بالاشياء الخارجة عنا علما عقليا وذلك
العلم لا محالة امر كلي وان تخصصت بالف تخصيص فكذلك قد يكون امرا عينيا وصورة

خارجية كما في علمنا بنفسنا وبصفاتها اللازمة فانا ندرك ذواتنا بعين صورتنا التي نحن
بها نحن لا بصورة زائدة عليها فان كل انسان يدرك ذاته على الوجه الذي يمتنع فيه الشركة
ولو كان هذا الادراك بصورة حاصلة في نفسنا فهي يكون كلية وان كانت مجموع كليات جملتها
تختص بذات واحدة اذ مع ذلك لا يخرج نفس تصورها عن احتمال الصدق على كثيرين
وايضا كل مفهوم كلي وصورة ذهنية ولو كان امرا قائما بذاتنا فنحن نشير اليه بهو ونشير
الى ذاتنا بانا فعلمنا بذاتنا عين وجود ذاتنا وهويتنا الشخصية واعلم ان ههنا
دقيقة شريفة يجب التنبه اليها وهي ان لقائل ان يقول النفس الانسانية جوهر متحصل
لا محالة وكل جوهر لا محالة يقع تحت مقولة الجوهر بالذات فيكون الجوهر جنسا له وكل ما
جنس يكون له فصل لا محالة فالنفس مركبة من جنس طبيعي وفصل طبيعي صح وهما اعني الطبيعيين
مفهومان كليان وكل ما هو مركب من المفهومات الكلية لا يمكن الاشارة اليه الا
بهو لا بانا فان قلت الجنس والفصل جزءان لنوع النفس فلا بد من انضمام امر جزئي
اليهما حتى يتم قوامها الشخصي والمفهوم من المعنى النوعي مع التشخص لا يحتمل الصدق
على كثيرين قلت هب ان المركب مع عدة معان مع امر شخصي بذاته كالوجود ونحوه
وان امتنع صدقه على كثيرة لكن لا بد في تعقل ذلك المركب من تعقل مقوماته الكلية
بعلم كلي وصورة ذهنية وكل ما هو كذلك فهو بالنسبة الينا هو ولا يمكن الاشارة
اليه بانا ونحن نعلم بوجداننا انا عند ادراكنا لذاتنا قد نغفل عن جميع المفهومات
والعنوانات الكلية فضلا عن مفهوم الجوهر والناطق وغير ذلك وكلما نذكر من هذه
الامور نشير اليه بانا فنعلم من هذا ان الكل غايب عنا الا هويتنا البسيطة فلا بد ان تكون هذه
الهوية البسيطة لا غير اذ كل ما هو غيره فلا محالة تحت احدى المقولات فيكون مركبا
من امور كلية والوجود ليس كذلك لما قد مر مرارا انه غير داخل تحت معنى كلي وان صدق
عليه كثير من تلك المعاني ومن ههنا اندفع ايراد بعضهم على القوم عندما اثبتوا تجرد النفس
بانا نغفل عن البدن وساير الاجسام وعوارض ولا نغفل عن ذاتنا فذاتنا جوهر
مجرد غير شيء من الاجسام وعوارضها حيث يقول على سبيل المعارضة انا نحن كثيرا
ندرك ذاتنا ولا يخطر ببالنا اصلا معنى الجوهر المجرد فكيف يكون ذاتنا عين الجوهر
المجرد ومنها ان النفس كما يدرك ذاتها بنفس صورة ذاتها صح لا بصورة اخرى كذلك يدرك كثيرا
من قواها المدركة والمحركة لا بصورة اخرى ذهنية وبيان ذلك من وجوه الاول
ان النفس تتصرف في بدنها الخاص الشخصي وتستعمل قواها الشخصية الموجودة في الاعيان

فانها تستعمل مثلا قوتها المفكرة وتستخدمها فى تفصيل الجزئيات وتركيبها وترتيب
الحدود الوسطى وهى لا محالة صور جزئية موجودة فى مشهد النفس حاضرة عندها
متمثلة بين يديها تقلبها كيف تشاء وتتصرف فيها بالتقديم والتاخير والجمع والتفريق
وقابل هذه التصريفات والتقليبات ليس الا صور شخصية عينية لا كلية ذهنية مبهمة (لا امور اصح)
الوجود وكذا الآلة التى يقع بها التصرف والترتيب اعنى القوة المتفكرة وكذلك
تدرك النفس قواها الخيالية وتتصرف فيها وتحفظها وتحفظ بها الصور الموجودة فيها
وتشاهدها باعيانها لا بواسطة صور اخرى لئلا يلزم تضاعف الصور وذهابها (غيرها صح)
الى غير النهاية فالنفس اذن تشاهد تلك الامور مبصرة اياها ببصر ذاتها لا
بباصرة اخرى الثانى ادراك هذه الامور لو كان بصورة ذهنية ماخوذة عنها
لادركناها على الوجه الكلى واللازم بط لانا نجد من نفسنا انا ندرك كثيرا
من هذه الصورة الادراكية على الوجه الجزئى هذا حال جمهور الناس واهل
الكمال منهم يدركون مع ذلك بالمشاهدة الحضورية حوامل تلك الصور وحفظها
وكتبة الاعمال وتصريفها قلمها وكيفية كتابتها وبطلان اللازم يستلزم بطلان (صريف ظ)
الملزوم واذا بطل الملزوم كان نقيضه حقا وهو المطلوب الثالث انا نتألم
بمرض وتفرق اتصال وقع فى بدننا والالم هو الشعور بالمنافى وليس هذا الالم بان يحصل
لتفرق الاتصال او للخلط المؤذى او لكيفية المؤذية صورة اخرى فى ذلك العضو جزئية
او فى النفس كلية او فى غيرهما بل المدرك فى هذا الالم نفس تفرق الاتصال او كيفية
قائمة بالعضو نعم ربما يحصل من ادراك هذا المنافى بصورة اخرى الما اخر غير هذا
الالم الحسى فاذن ثبت ان من الاشياء ما يكفى فى ادراكها مجرد حضور ذاتها للنفس
او لامر له تعلق حضورى بها الرابع ان من ادرك شيئا خارجا عن ذاته وذات
قواه فانما يدركه بصورة حاصلة منه عند نفسه مطابقة اياه واما تلك الصورة
فانما يدركها بعين تلك الصورة لا بصورة اخرى مطابقة والا لزم ان يجتمع فى
محل واحد صور متساوية فى الماهية مختلفة بالعدد وهو محال الخامس ان العرايا
ان النفس فى مبداء فطرتها خالية من العلوم التصورية والتصديقية ولا شك
ان استعمال الالات كالحواس فعل اختيارى ليس فعلا طبيعيا فيتوقف لا محالة على العلم
بتلك الالات فلو كان كل علم بارتسام صورة من المعلوم لزم توقفه على استعمال
الالة المتوقف على العلم بتلك الالة وهكذا يعود الكلام فاما ان يدور او يتسلسل

وهما محالان فبالضرورة اول علوم النفس هو علمها بذاتها ثم علمها بقواها والاتها
التى هى الحواس الظاهرة والباطنة وهذان العلمان من العلوم الحضورية ثم بعد هذين
العلمين ينبعث من ذات النفس لذاتها استعمال الالات بدون تصور هذا الفعل
الذى استعمال الالات والتصديق بفائدته كما فى سائر الافعال الاختيارية
الصادرة عنا فى خارج البدن فان هذا ضرب آخر من الارادة ليس بالقصد والروية
وان كان غير منفك عن العلم بل يكون الارادة هيهنا عين العلم وفى غيره من الافعال
الاختيارية الصادرة عن النفس مسبوقة بالعلم بها والتصديق بفائدتها واما
الفعل الذى هو كاستعمال النفس القوى والحواس ونحوها فانما ينبعث عن ذاتها
لا عن رويتها فذاتها بذاتها موجبة لاستعمال الآلات لا بارادة زائدة وعلم
زائد بل النفس لما كانت فى اول الفطرة عالمة بذاتها عاشقة لها ولفعلها عشقا
ناشيا عن الذات اضطرت الى استعمال الالات الذى لا قدرة لها الا عليه
فاحتفظ بهذا فانه علق نفيس ومن الشواهد الدالة على هذا المطلب ان
صورة ما قد تحصل فى آلة ادراكية والنفس لا يشعر بها كما اذا استغرقت فى فكر
او فى غضب او شهوة او فيما تؤديه حاسة اخرى فلا بد من التفات النفس الى
تلك الصورة فالادراك ليس الا التفات النفس ومشاهدتها للمدرك والمشاهدة
ليست بصورة كلية بل بصورة جزئية فلا بد ان يكون للنفس علم اشراقى حضورى
وليس بصورة زائدة فقد ثبت وتحقق بهذه الوجوه ان الادراك مطلقا انما
يحتاج الى صورة حاصلة واما الاحتياج الى صورة ذهنية زائدة على ذات
المدرك فانما يكون حيث لا يكون وجود المدرك وجودا ادراكيا نوريا كالاجسام
المادية وعوارضها او لا يكون المدرك بوجوده حاضرا عند القوة الدراكة
وعدم الحضور اما لعدم وجود المدرك اصلا او لعدم وجوده ادراكى له
او لعدم وجوده الادراكى عند قوة دراكة فان كل واحد من الموجودات ليس حاصلا
لكل احد ولا كل واحد من الصور العلمية ليست حاصلة لكل من له صلاحية
العالمية والا لكان كل عالم عالما بكل شئ وليس كذلك كما لا يخفى بل لا بد فى
تحقق العالمية والمعلومية بين شيئين من علاقة ذاتية بينهما بحسب الوجود (فيكون كل شيئين م)
يتحقق بينهما علاقة اتحادية او ارتباط وجودى احدهما عالما بالآخر الا ان يمنع من كون
احدهما ناقص الوجود او مشوبا بالاعدام محتجبا بالغواشى الظلمانية فان تلك العلاقة

مستلزم لحصول احدهما للاخر وانكشافه عليه وهي قد يقع بين نفس ذات المعلوم
بحسب وجوده العيني وذات العالم كما في علم النفس بذاتها وصفاتها وقواها
والصورة الثابتة في الواح مشاعرها وقد يكون بين صورة حاصلة من المعلوم
زائدة على ذاته وذات العالم كما في علم النفس بما خرج عن ذاتها وذات قواها و
مشاعرها ويقال له العلم الحصولي والعلم الحادث والمدرك بالحقيقة ههنا ايضا
هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عنها واذا قيل للخارج انه معلوم فذلك بقصد
ثان كما ان الموجود قد يطلق على نفس الوجود وقد يطلق على المهية الموجودة والموجود
بالحقيقة هو القسم الاول وهو المتعين المتميز في الواقع دون المهية لانها في
ذاتها امر مبهم غير متعينة الذات فاذا اطلق عليها لفظ الوجود فانما هو بقصد
ثان من جهة ارتباطها بالوجود وقد اشرنا مرارا الى ان العلم ضرب من الوجود بل
عينه فوزان العلم وزان الوجود فكلما وجد لنفسه فهو معلوم لنفسه وكلما
وجد لشيء اخر فهو معلوم لذلك الاخر لكن الهيولى وجودها بالقوة فهي غير موجودة
لذاتها فهي غير عالمة بذاتها ولا الصور الجسمية والنوعية موجودة لذاتها
فلا تكون معلومة لذاتها ولا الهيولى عالمة بها كما عرفت فاذن العلم بالشيء بالحقيقة
هو حضور ذاته عند العالم وهو اتم قسمي العلم بالشيء لا بحصول صورة هي غير ذات
الشيء المعلوم اذ لا علاقة بين العالم وبين الذات التي هي غير الصورة العلمية
فمن ذهب الى ان العلم بالغير منحصر في ارتسام صورة منه لا غير فقد اخطا وانكر
اتم قسمي العلم نعم لو قيل ان العلم بالاشياء التي ليس وجودها الخارجي
وجودا ادراكيا كالاجسام الطبيعة وحركاتها واحوالها منحصر في حصول صورة
اخرى مطابقة اياها لكان حقا لكن اكثر الاقوام ذاهلون عما حققناه من ان لا
حضور لهذه الماديات والظلمات عند احد ولا انكشاف لها عند مباديها الا
بوسيلة انوار علمية متصلة بها هي بالحقيقة تمام مهياتها الموجودة بها
ومنها انه يجب ان يعلم ان المعقول بما هو معقول وهو المعقول بالحقيقة
والذات وجوده في نفسه ووجوده لعاقله ومعقوليته شيء واحد بلا اختلاف
جهة وكذا المحسوس بما هو محسوس وهو محسوس بالذات اعني الصورة الحسية
المتمثلة عند الجوهر الحساس وجوده في نفسه ووجوده للحاس ومحسوسيته
شيء واحد بلا اختلاف جهة فما وجوده لغيره لم تكن معقولا لذاته ولا

محسوسا

محسوسا لها كالصور الطبيعية والجمادية وغيرها وكالبصر والسمع وساير الحواس ولهذا
لم تكن تحس لذواتها فالبصر لا يحس البصر ولا السمع يدرك السمع بل النفس تدرك البصر
وما يبصر به والابصار جميعا وتدرك والسمع والمسموع والسماع جميعا لانها موجودة
لا لذواتها فاذا ثبت هذا فنقول لو كانت الصورة المعقولية قائمة بذاتها لكانت
موجودة لذاتها وصارت معقولة لذاتها فكانت عقلا وعاقلا ومعقولا وكذا لو صارت
الصورة المحسوسة امرا مجردا قائما بذاته كان محسوسا لذاته وكان وجوده لذاته فصار حسا
وحاسا ومحسوسا كما صرح به بعض توابع المشائين من ان الطعم لو فرض قائما بذاته لكان طعما
لنفسه وبهذا التحقيق اندفع ما اورده الشيخ اتباع المشرقين من انه لو كان العلم هو عين
الحصول لكان كل جماد عالما بذاته وبالاعراض القائمة اذ ما من جماد الا وقد حصل
مهيته له بعض الصفات وذلك لما مر ذكره من ان الصورة الجمادية ولما يجري مجراها
لما كانت حاصلة للمواد لم يحصل ذواتها لها لان القايم بغيره كانت آنيته لمحله
فلو حصل له شيء صورة كان او عرضا يكون حصوله في الحقيقة لمحل ذلك لا له فان ما ليس
له حصول لنفسه سواء كان له حصول في نفسه او لا كيف يحصل له شيء وايضا قد لاح لك
مما ان هذه الاجسام الطبيعية واحوالها وجودها مشوب بالاعدام والحجب والظلمات في
انفسها فضلا عما يحتف به من الغواشي الخارجية فالمانع من المعلومية عندنا في الجماد و
غيره لذواتها ليس مجرد كونها ذا محل وذا مادة او كونها ذا ملابس وغواشي لاحقة لذاتها
بل نحو وجودها في نفسها مانع عن تعلق العلم بها عقليا كان او حسيا وقد اشرنا
الى ما في الوجه الثاني من الخلل والقصور وهم وتنبيه واعلم ان بعض الناس زعموا
ان الحكماء استدلوا على كون كل مجرد عاقلا بالاستنتاج من موجبتين في الشكل الثاني
حيث انهم استنتجوا من قولهم ان كل صورة غير جسمية ذات مجردة عن المادة وكل صورة
معقولة بالفعل من الشيء ذات مجردة عن المادة قولهم ان كل صورة غير جسمية
هي معقولة بالفعل والحال ان الموجبتين في الثاني لا ينتجان وذلك وهم فاسد
بل انهم قالوا كل ما هو موجود مستقل الوجود مجرد عن المادة فصورة ذاته موجودة لذاته
لا لغيره فيكون معقولا لذاته وعاقل لذاته وقالوا ان ما هو مجرد عن المواد اما ان يصح
ان يعقل او لا يصح ومحال ان لا يصح ان يعقل اذ كل موجود يمكن ان يعقل بوجه فصحة معقوليته
اما بان لا يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل او بان يتغير فيه شيء كالحال في
المعقولات بالقوة من الاجسام وغيرها التي تحتاج في معقوليتها الى نزع وتجريد

وحصل له صح
بعينها آنيته صح

مجرد بنزعها وتجريدها عن المادة وعن غواشيها حتى تصير معقولة بالفعل
بعدما كانت معقولة بالقوة لكن الشق الثاني لا يصح في المجرد بالعقل اذ كل ما له
من الصفات والاحوال بالامكان العام فهو له بالوجوب اذ لا انفعال ولا تغير
فلا يسنح له شئ لم يكن فكل ما يجوز له يجب له فلما جاز كون كل معقولا فوجب ان يكون
معقولا لذاته مع قطع النظر عن غيره فهو عاقل لذاته فان لم يكن عاقلا لذاته
بالفعل لكان معقولا لذاته بالقوة وقد فرضناه معقولا هذا خلف وههنا
شكوك يجب ازالتها الاول ان كون الشئ عالما ينكشف له المعلومات حال خارجي
مغاير لنفس حقيقته من حيث هي فلا يكون العلم نفس حقيقة العالم وحدها من غير
انضمام صفة زائدة والا لكانت ذاته من حيث هي هي مصداقا لصدق مفهوم العالم
فان كل شئ في نفسه هو هو وكل مهية من حيث نفسها ليست هي الا هي فلا بد في
كون الشئ عالما بنفسه مثلا من امر آخر غير نفس ذاته يكون بحسبه مصداقا للعالمية
ومعلوميته فكيف يكون علم المجرد بذاته عين ذاته اقول هذه مغالطة منشاها
الخلط بين الوجود والمهية فان لفظة الذات قد تطلق ويراد الهوية الشخصية وقد يطلق
ويراد المهية النوعية والعلم في الجوهر القائم بذاته هو عين وجوده لا انه لو فرض له مهية كلية
كان معنى تلك المهية عين معنى العلم بلا انضمام شئ آخر اليها وقد علمت مرارا ان صدق
المفهومات المتغايرة على شئ لا يستدعي تغاير جهات الصدق اصلا ولا يقدح كثرتها
في وحدة الذات الموصوفة الا انه يوجب تغاير الحيثيات الثاني اعترض صاحب المباحث
المشرقية على الحكماء في حكمهم ان علم كل مجرد بذاته غير زائد على ذاته بقوله لو كان كذلك
لكان كل من عقل مجردا عقل كونه عاقلا لذاته وليس كذلك اذ اثبات كون المجردات عاقلة
لذواتها يحتاج الى تجشم برهان مستانف اذ بيان اثبات عاقليتها غير بيان اثبات وجودها
الا ترى ان من اثبت وجود الباري جل ذكره بنحو من البرهان لم يكتف به في اثبات علمه
بل يلزمه اقامة حجة اخرى له والجواب بوجه عرشي بعد ما مر من ان عقل المجرد
لذاته عين وجوده الخاص القائم بذاته لا بغيره فهذا النحو من الوجود لا يمكن ان يحصل
لغيره مطلقا فضلا عن من يحاول البرهان على وجوده والذي يحصل له عند اقامة
البرهان صورة علمية مطابقة لمعنى كونه موجودا فههنا قد حصلت مهيته موجودة
لشئ آخر هو نفس ذلك المبرهن او عقله فيكون في هذا النحو من الوجود حاصلا له لا حاصلا
لذاته فيكون هذه الصورة معقولة له لا معقولة لذاتها لما ثبت ان كل ما وجود لغيره

لم يكن حاصلا

لم يكن حاصلا الا لذلك الغير لا لذاته فذلك الغير عاقل له فقط لا هو عاقل لنفسه
في هذا الوجود بل في وجود آخر له عند ما يقوم بنفسه فعلى هذا لا يلزم من كون
وجود المجردات القائمة بانفسها عين معقوليتها لذواتها ان يكون وجودها
القائم بغيرها عين معقوليتها لذاتها بل هو عين معقوليتها لذلك الغير
فلم يلزم ان من عقل ذاتها عقلها عاقلة لذاتها اللهم الا ان يعلم احد ذاتها بالعلم
الحضوري الاشراقي كما يقع لبعض السالكين من اصحاب المعارج عند فنائهم عن نشاتهم
وعروجهم الى النشاة العليا الثالث ان كثيرا من المنتسبين الى العلم والفضل زعموا
انه عند كون الشئ عالما بذاته ومعلوما لذاته يلزم اختلاف الحيثيتين واتحاد العالمية — موضوع
غير موضوع المعلومية بالاعتبار وصاحب حواشي التجريد قايس ذلك على معالجة الشخص نفسه
اذ لا شك انه من حيث كونه معالجا غيره من حيث كونه مستعلجا فالموثر النفس من حيث ما لها
من ملكة المعالجة والمتاثر هي من حيث ما لها استعداد قبول العلاج والعجب انه قايس بين اختلاف
امرين لا يوجب تكثرا اصلا لا في الخارج ولا في الذهن ولا في الذات ولا في الاعتبار كالعالمية — والمعلومية
وبين اختلاف امرين لا بد فيه من التكثر في الخارج والعين دون الذهن والاعتبار فان التاثير
التجددي والتاثر التجددي وهما جنسان عاليان لا يشتركان في ذاتي اعني مقولتي ان يفعل
وان ينفعل فالقوة الانفعالية لا بد لها من مادة جسمانية فعند انفعال النفس بحصول
حالة نفسانية جديدة لا بد لها من مادة بدنية حاملة لقوة الانفعال حتى ينتقل النفس
من حالة الى حالة اخرى حتى لو فرضنا النفس غير متعلقة ببدن مادي لا يمكن لها عند ذلك
استكمال بكمال متجدد ولا انفعال بصفة حادثة لها فبالحقيقة المعالج يعني المداوي
المفيد للشفاء والدواء هو قوة اجل وارفع من النفس الطبيعية فضلا عن المريضة والمستعلج
يعني المريض الممنو بالآفة والنقص وهو الامر المتعلق بما هو منبع الآفة والشر وهو المادة
او ما يتصل بها من جهة اتصاله بها سواء كان صورة طبيعية او نفسانية فالموضوع فيهما
مختلف ذاتا واعتبارا واما موضوع العالمية والمعلومية فهو لا يستدعي اختلافا
لا في الذات ولا في اعتبار الذهن كما صرح به الشيخ في كتبه الرابع ان جمهور المتاخرين كثير من
زعموا ان التضايف مطلقا من اقسام التقابل وان كل متضايفين متقابلان
لما سمعوا ان القوم ذكروا في بحث التقابل ان من اقسامه الاربعة تقابل التضايف
ولاجل ذلك حكموا بان اضافة العالمية مغايرة اي مقابلة لاضافة المعلومية
فاذا اورد عليهم الاشكال في كون الذات الواحدة عالمة ومعلومة في علم الشئ بنفسه

من انه يلزم اجتماع المتقابلين نقصوا عنه بان التغاير بين موضوع العالمية والمعلومية
هناك امر اعتباري ولم يتفطنوا بان التغاير الاعتباري في الموضوع غير كاف
في صحة اجتماع المتقابلين ثم لو ذهبوا الى ان اضافة العالمية في البسيط امر اعتباري
ذهني لا تحصل له في الخارج وكذا المعلومية فذلك من اشنع الكلام واقبح القول
وهو مصادم للبرهان ولاجل هذه الشبهة الركيكة انكر قوم من القدماء علمه تعالى بذاته
فالذي تحسم به مادة هذه الشبهة انه ليس وجود كل مفهومين متضايفين مما يقتضي
تغايرا بينهما بوجه من الوجوه فضلا عن التقابل فان مفهوم العالمية مثلا لا يقتضي ان
يكون وجودها بعينها غير وجود المعلومية بوجه من الوجوه اصلا بل ولا شيء من المفهومات
المتباينة الوجود ايضا بمجرده لا يقتضي ذلك الا بيان وبرهان لجواز صدق مفهومات
كثيرة على ذات احدية فبعض المتضايفات يحكم العقل بتقابلهما كالعلية والمعلولية
والتحريك والتحرك والمستعد والمستعد له والتقدم والتأخر لحصول التنافي بين طرفيهما في
الوجود لا في مجرد المفهوم كما اشرنا اليه وبعضها ليس كذلك كالعالمية والمعلومية
وما يجري مجراها كالمحب والمحبوب والعاشق والمعشوق وغير ذلك فالذي يكون من اقسام
التقابل من المضاف هو ما يكون من الضرب الاول لا ما هو من الضرب الثاني فاذا تمهدت
هذه المقدمات فلنشرع في تحقيق علمه تعالى بذاته وبما سواه وكيفية علمه بالاشياء المبدعة والكائنة
ومراتب علمه تعالى بها كالعناية والقضاء والقدر والكتاب في عدة فصول اخرى

فصل في اثبات علمه بذاته كانك بعد تذكر ما اسلفناه من الاصول لا تحتاج الى مزيد
بيان لهذا المطلب فنقول زيادة في التوضيح ان حقيقة العلم لما كان مرجعها الى حقيقة
الوجود بشرط سلب النقايص العدمية وعدم الاحتجاب بالملابس الظلمانية
وثبت ان كل ذات مستقلة الوجود مجردة عن ما يلابسها فهي حاصلة لذاتها
فيكون معقولة لذاتها وعقلها لذاتها هو وجود ذاتها لا غير وهذا الحصول
او الحضور لا يستدعي تغايرا بين الحاصل والمحصول له والحاضر والذي حضر عنده لا في الخارج ولا تغاير ايم
في الذهن فكل ما هو اقوى وجودا واشد تحصلا وارفع ذاتا من النقايص والقصورات
فيكون اتم عقلا ومعقولا واشد عاقلية لذاته فواجب الوجود لما كان مبدأ سلسلة
الوجودات المترتبة في الشدة والضعف والشرف والخسة من العقليات والحسيات
والمبدعات فيكون في اعلى مراتب شدة الوجود وتجرده ويكون غير متناه في كمال الشدة
وغيره من الموجودات وان فرض كونها غير متناهية في القوة بحسب العدة والمدة لكنها

ليست بحيث لا يمكن تحقق مرتبة اخرى في الشدة هي فوقها فواجب الوجود لكونه فوق ما لا يتناهى
بما لا يتناهى فكان وزان عاقليته لذاته على هذا الوزان فنسبة عاقليته في التأكد على عاقلية
الذوات المجردة لذواتها كنسبة وجوده في التأكد الى وجودها فعلم الموجود الحق بذاته
اتم العلوم واشدها نورية وجلاء وظهورا بل لا نسبة لعلمه بذاته الى علوم ما سواه بذواتها
كما لا نسبة بين وجوده ووجودات الاشياء وكما ان وجودات الممكنات منطوية
مستهلكة في وجوده على ما مضى بيانه بالبرهان فكذلك علوم الممكنات منطوية
في علمه بذاته تعالى وعلمت ايضا ان وجوده حقيقة الوجود التي لا يخرج عنها شيء
من العلوم والمعلومات تذكرة قد قرع سمعك فيما مضى في الفلسفة الاولى
والعلم الكلي ان كل ما حكم به العقل انه كمال للموجود من حيث هو موجود ولا يوجب تخصصا
بشيء ادنى ولا تغيرا ولا تجسما او تركبا ثم تحقق في موجود من الموجودات كان ممكن التحقق
في الموجود الحق بالامكان العام فيجب وجوده له لا محالة والا لكان فيه تعالى جهة
امكانية مقابلة للوجوب الذاتي وقد تقرر ان واجب الوجود لذاته واجب الوجود
من جميع الجهات ولا شك ان العلم صفة كمالية للموجود بما هو موجود ولا يقتضي
تجسما ولا تغيرا ولا امكانا خاصا وقد تحقق في كثير من الموجودات كالذوات
العاقلة فيجب حصوله لذاته تعالى على سبيل الوجوب بالذات وايضا كيف
يسوغ عند ذي فطرة عقلية ان يكون واهب كمال ما ومفيضه قاصرا عن ذلك
الكمال فيكون المستوهب اشرف من الواهب والمستفيد اكرم من المفيد وحيث
ثبت استناد جميع الممكنات الى ذاته تعالى التي هي وجوب صرف وفعلية محضة
ومن جملة ما يستند اليه هي الذوات العالمة والصور العلمية والمفيض لكل شيء اوفى
بكل كمال غير ممكن لئلا يقصر معطي الكمال عنه فكان الواجب عالما وعلمه غير زائد
على ذاته كما مر فصل في علمه تعالى بما سواه قد مضى في العلم الكلي ان
العلم التام بالعلة التامة او بجهة كونها علة يقتضي العلم التام بمعلولها واياك
ان تفهم من قولنا جهة العلية او حيثية كون الشيء علة نفس المعنى الاضافي من
العلية المتاخر حصوله عن العلة والمعلول جميعا بل الامر المتقدم على المعلول
الذي به كانت العلة علة وبه حصل وجود المعلول ولا شك ان قوام كل معلول بامر مقوم
له محصل اياه بذاته بلا توقف على غيره والا لكان هو مع ذلك الغير مقتضيا للمعلول
والكلام فيما يتوقف عليه وجود المعلول بالاستقلال فلا بد في كل علة مستقلة

لمعلول ان يكون المعلول من لوازمه فكل معلول من لوازم ذات علته المقتضية اياه فكلما
حصلت تلك العلة بخصوصها سواء كان حصولها فى ذهن او خارج حصل ذلك المعلو
بخصوصه لما ظهر انه من لوازم ذاتها وليس كذلك حال العكس فان المعلول
لا يقتضى العلة بخصوصها والا لكانت العلة معلولة لمعلولها بل انما يقتضى
بامكانه وافتقاره علة ما فانما تحققت علة ما بخصوصها تحققت المعلول بخصوصه
وانما تحقق المعلول تحققت علة ما لا بخصوصها فحصول العلة برهان قاطع على
وجود المعلول بخصوصه وحصول المعلول برهان قاطع على علة ما وهو دليل ظنى
على ذات العلة بخصوصها وانما سمى الاستدلال من المعلول على العلة قسما من البرهان
وهو المسمى بالانى بالاعتبار الاول لا بالاعتبار الثانى فثبت وتحقق ان العلم
بالعلة التامة او المقتضية يوجب العلم بالمعلول بل ثبت ان العلم بذى السبب لا يحصل
الا من جهة العلم بسببه فاذا تمهد هذا الاصل الكلى فنقول لما ثبت كون الواجب
تعالى عالما بذاته ولا شك ان ذاته تعالى علة مقتضية لما سواه على ترتيب ونظام
فانه مقتض بذاته للصادر الاول وبتوسط للثانى وبتوسطهما للثالث وهكذا الى
آخر الموجودات فيلزم كونه تعالى عالما بجميع الاشياء على النظام الاتم فكان علمه
بجميع ما عداه لازما لعلمه بذاته كما ان وجود ما عداه تابع لوجود ذاته واما كيفية
هذا العلم بالاشياء على وجه لا يلزم منه تكثر فى ذاته ولا فى صفاته الحقيقة ولا كونه
قابلا وفاعلا ولا ينفى يلزم منه الايجاب من جهة هذا العلم بالاشياء هل هو قبل
الاشياء او بعد الاشياء او مع الاشياء بان لا يعلم الاشياء الا حين وجودها
فيكون للاشياء فيه تاثير ويكون بسبب الاشياء بحال لم يكن من قبل على تلك الحال
فلا يكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات فاعلم ان الاهتداء
بها من اعلى طبقات الكمال الانسانى والفوز بمعرفتها يجعل الانسان مضاهيا
للمقدسين بل من حزب الملائكة المقربين ولصعوبة دركها وغموضه زلت اقدام كثير
من العلماء حتى الشيخ الرئيس ومن تبعه فى اثبات علم زائد على ذات الواجب وذوات
الممكنات وحتى شيخ اتباع الرواقيه ومن تبعه فى نفى العلم السابق على الايجاد
فاذا كان حال هذين الرجلين مع فرط ذكائهما وشدة براعتهما وكثرة خوضهما فى
هذا الفن هذا الحال فكيف حال من دون هؤلاء من اهل الاهواء والبدع واصحاب
الجدل فى الكلام والبحث مع الخصام ولاجل ما ذكرنا من الصعوبة والاشكال

٢

انكر بعض الاقدمين من الفلاسفة علمه تعالى بشئ من الموجودات غير ذاته تعالى
وصفاته التى هى عين ذاته كما ان منهم من نفى علمه بشئ اصلا بناء على ان العلم عندهم اضافة
بين العالم والمعلوم ولا اضافة بين الشئ ونفسه او صورة زائدة على ذات المعلوم
مساوية له فيلزم تعدد الواجب واذا لم يعلم ذاته لم يعلم غيره اذ علم الشئ بغيره بعد
علمه بذاته فقد ضلوا اضلالا بعيدا وخسروا خسرانا مبينا فما اشنع واقبح من ان يدعى
مخلوق لنفسه الاحاطة العلمية بجلائل الملك والملكوت ويسمى فيلسوفا حكيما ثم يرجع
ويسلب العلم بشئ من الاشياء عن خالقه العليم الحكيم الذى افاض ذوات العلماء ونور قلوبهم
بمعرفة الاشياء اللهم الا ان يكون لكلام اولئك الفلاسفة الاقدمين معنى آخر قصدوه غير
المدلول الظاهر او كان المصطلح من لفظ العلم عندهم شيئا آخر بان قصدوا من لفظ العلم
حيث نفوا عنه تعالى العلم الانفعالى او الصورة الذهنية المنقسمة الى التصور والتصديق
عند الناس او ما يجرى مجراه والله اعلم باسرار عباده فصل فى تفصيل مذاهب
الناس فى علمه تعالى بالاشياء احدها مذهب توابع المشائين منهم الشيخان ابو نصر وابو علي
وبهمنيار وابو العباس اللوكرى وكثير من المتاخرين وهو القول بارتسام صور الممكنات
فى ذاته تعالى وحصولها فيه حصولا ذهنيا على الوجه الكلى الثانى القول بكون وجود
صور الاشياء فى الخارج سواء كانت مجردات او ماديات مركبات او بسايط مناط العالمية
تعالى بها وهو مذهب شيخ اتباع الرواقيه شهاب الدين المقتول قدس سره ومن يحذو حذوه
كالمحقق الطوسى وابن كمونه والعلامة الشيرازى ومحمد الشهرستانى صاحب كتاب الشجرة
الالهية الثالث القول باتحاده تعالى مع الصور المعقولة له وهو المنسوب الى
فرفوريوس مقدم المشائين اعظم تلامذة المعلم الاول الرابع ما ذهب اليه افلاطن
الالهى من اثبات الصور المفارقة والمثل العقلية وانها علوم الهية بها يعلم الله الموجودات
كلها الخامس مذهب القائلين بثبوت المعدومات الممكنة قبل وجودها وهم
المعتزلة فعلم البارى تعالى عندهم بثبوت هذه الممكنات فى الازل ويقرب من هذا ما ذهب
اليه الصوفيه لانهم قائلون بثبوت الاشياء قبل وجودها ثبوتا علميا لا عينيا كما قالته
المعتزلة السادس مذهب القائلين بان ذاته تعالى علم اجمالى بجميع الممكنات فاذا علم
علم بعلم واحد كل الاشياء وهو قول اكثر المتاخرين قالوا للواجب تعالى علمان بالاشياء
علم اجمالى مقدم عليها وعلم تفصيلى مقارن لها السابع القول بان ذاته تعالى
علم تفصيلى بالمعلول الاول واجمالى بما سواه وذات المعلول الاول علم تفصيلى

معلوم مولف كتاب شجرة الالهية محمد الشهرستانى

اعلم ان صاحب الشجرة الالهية هو محمود الشهرزورى واما محمد بن عبد الكريم الشهرستانى فهو مؤلف كتاب الملل والنحل وكلاهما موجود عندنا

بالمعلول الثاني واجمالي بما سواه وهكذا الى آخر الموجودات فهذا تفصيل المذاهب
المشهورة بين الناس وربما قيل في وجه الضبط ان من اثبت علمه تعالى بالموجودات
فهو اما ان يقول انه منفصل عن ذاته اولا والقايل بانفصاله اما ان يقول بثبوت المعدومات
سواء نسبها الى الخارج كالمعتزلة او الى الذهن كبعض مشايخ الصوفية مثل الشيخ
العارف المحقق محيي الدين العربي والشيخ الكامل صدر الدين القونوي كما يستفاد من
كتبهما المشهورة ام لا وعلى الثاني اما ان يقول بان علمه تعالى بالاشياء صور خارجية
قايمة بذواتها منفصلة عنه تعالى وعن الاشياء وهي المثل الافلاطونية والصور
المفارقة او يقول بان علمه بالاشياء الخارجية نفس تلك الاشياء فهي علوم باعتبار
ومعلومات باعتبار آخر لانها من حيث حضورها جميعا عند الباري ووجودها له وارتباطها
اليه علوم ومن حيث وجودها في انفسها ولموادها المتجددة المتعاقبة الغايبة بعضها
عن بعض المتقدمة بعضها على بعض بحسب الزمان والمكان معلومات قالوا فلا تغير في علمه تعالى
بل في معلوماته وهذا ما اختاره شيخ الاشراق ومتابعوه والقايل بعدم انفصاله
اما ان يقول غير ذاته تعالى وهو مذهب الشيخين الفارابي وابي علي او يقول انه عين ذاته
فحينئذ اما ان يقول ان ذاته تتحد بالصور العقلية كفرفوريوس واتباعه من المشائين
او يقول ان ذاته بذاته علم اجمالي بجميع ما عداه او بما سوى المعلول الاول على الوجه الذي اشرنا
اليه فهذه ثمانية احتمالات ذهب الى كل منهما ذاهب فنحن نتكلم في كل منها جرحا
وتعديلا ونقضا وابراما ونصلح ما افسدوه بقدر الامكان ثم نعين ما هو اقرب الى الصواب
بل الحق الوارد من عند الله العزيز الوهاب فصل في الاشارة الى بطلان مذهب الاعتزال
ومذهب ينسب الى اهل التصوف اما مذهب المعتزلة القايلين بان المعدوم شيء وان المعدومات
في حال عدمها منفكة عن الوجود متميزة بعضها عن بعض وانه مناط علم الله تعالى بالحوادث
في الازل فهو عند العقلاء من سخيف القول وباطل الراي والكتب الكلامية والحكمية
متكفلة بابطال شيئية المعدوم وما يجري مجراه من هوساتهم واما ما نقل عن هولاء الاعلام
من الصوفية فيرد على ظاهره ما يرد على مذهب المعتزلة فان ثبوت المعدوم مجردا عن الوجود
امر واضح الفساد سواء نسب الى الاعيان او الى الاذهان وسواء كان معدوما مطلقا
او صار موجودا بعد عدم ماض وتعين الاوقات والتفرقة تحكم محض لكن لحسن ظننا
بهولاء الاكابر لما نظرنا في كتبهم ووجدنا منهم تحقيقات شريفة ومكاشفات لطيفة
وعلوما غامضة مطابقة لما افاضه الله على قلوبنا والهمنا به مما لا نشك فيه ونشك

في وجود الشمس في رابعة النهار حملنا ما قالوه ووجهنا ما ذكروه حملا صحيحا ووجها
وجيها في غاية الشرف والاحكام كما سنشير اليه ان شاء الله تعالى مع ان ظواهر اقوالهم بحسب
النظر الجليل ليست في السخافة والبطلان ونبو العقل عنها باقل من كلام المعتزلة فيها
من جملتها ما ذكره صاحب كتاب الفتوحات المكية في الباب السابع والخمسين وثلثمائة
منه وهو قوله ان اعيان الممكنات في حال عدمها رائية مرئية وسامعة مسموعة
برؤية ثبوتية وسمع ثبوتي فعين الحق سبحانه ما شاء من تلك الاعيان فوجه عليه
دون غيره من امثاله قوله المعبر عنه في اللسان العربي المترجم بكن فاسمعه امره فبادر
المامور فتكون عن كلمته بل كان عين كلمته ولم تزل الممكنات في حال عدمها تعرف
الازلي لها تعرف الواجب الوجود لذاته وتسبحه وتمجده بتسبيح ازلي وتمجيد ثابت لها اذ
لا عين لها موجود انتهى وقال في الفصوص ان العلم تابع للمعلوم فمن كان مومنا
في ثبوت عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده وقد علم الله ذلك
منه انه هكذا يكون فلذلك قال وهو اعلم بالمهتدين فلما قال مثل هذا قال ايضا
ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد اي ما قدرت عليهم الكفر الذي يشقيهم
ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم ان ياتوا به بل ما عاملناهم الا بحسب ما علمناهم
ولا علمناهم الا بما اعطونا من نفوسهم مما هم عليه فان كان ظلما فهم الظالمون
ولذلك قال وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون فما ظلمهم الله كذلك ما
قلنا لهم الا ما اعطته ذاتنا ان نقول لهم وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من ان نقول
كذا ولا نقول كذا فما قلنا الا ما علمنا انا نقول فلنا القول منا ولهم الامتثال
وعدم الامتثال مع السماع منهم انتهى وقال في موضع آخر فليس للحق الا افاضة الوجود
على حسب مقتضى الاعيان اقول هذه الكلمات واشباهها دالة بحسب
المفهوم الظاهر على ثبوت المهيات عندهم منفكة عن الوجود في الاعيان فلا فرق بين
مذهبهم ومذهب المعتزلة فرقا يعتد به كما مر فان البرهان ناهض على استحالة
تقدم المهية على الوجود تقدما ولو بحسب الذات فضلا عن التقدم بحسب
العين سواء سمي تقدمها مجردة عن الوجود ثبوتا علميا او ثبوتا خارجيا لكن
يجب ان يعلم ان الاشياء الكثيرة قد يكون موجودة بوجود واحد على وجه
بسيط وقد يوجد بوجودات متعددة متكثرة حسب تكثرها بحسب
المفهوم المحصل النوعي واذا قيل كذا موجود في الخارج او في الذهن او بذاته

الوجود التفصيلي لانه الوجود الذي يخصه تلك المهية ولا يتحد معها فيه غيرها
فاذا قيل وجود الفرس اريد به الوجود الذي يكون الفرس به بالفعل فرسا متميزا عن
الانسان والفيل والبقر وغيرها واما الوجود البسيط الاجمالي الذي فرض انه
يصدق عليه مفهومات هذه الانواع كلها متحدة بعضها ببعض في ذلك الوجود مع
تغايرها في المفهوم فذلك الوجود غير منسوب الى شيء من تلك المعاني والحقايق
بانه وجود له اذ العرف جار بانه اذا قيل وجود كذا يفهم منه وجوده المفصل الذي
لا يشاركه فيه غيره دون الوجود البسيط الذي يجتمع فيه مع ذلك الشيء اشياء كثيرة
فاذا تقرر هذا نقول ان الذي اقيم البرهان على استحالته هو ثبوت المهية مجردة
عن الوجود اصلا سواء كان وجودا تفصيليا او وجودا اجماليا واما ثبوتها قبل هذا الوجود
الخاص الذي تصير امرا متحصلا بالفعل متميزا عن ما سواها فلا استحالة فيه بل الفحص
البالغ والكشف الصحيح يوجبانه كما ستعلم فهولاء العرفاء اذا قالوا ان الاعيان
الثابتة في حال عدميتها اقتضت كذا وحكمها كذا فارادوا بعدمها العدم المضاف
الى وجودها الخاص المنفصل في الخارج عن وجود اخر لغيرها لا العدم المطلق
لان وجود الحق تعالى ينسحبها كلها لان تلك الاعيان من لوازم اسماء الله تعالى ولا
شك ان اسماءه تعالى وصفاته كلها مع كثرتها وعدم احصائها موجودة بوجود
واحد بسيط فلم يكن هي بالحقيقة معدومات مطلقة قبل وجوداتها العينية
بل المسلوب عنها في الازل هذا النحو الحادث من الوجود وبهذا يحصل فرق تام
وبون بعيد بين مسلك التصوف ومسلك الاعتزال وقد اسلفنا لك في مباحث تقاسيم
صفات الله واسمائه انموذجا من هذا الباب وتلميحا الى معرفة عالم الاسماء وان ذلك
ذلك العالم عظيم جدا وسينكشف لك ان هذا المنهج قريب النهج من مذهب من راى
من الاقدمين ان علم البارى بالاشياء قبل وجودها عبارة عن عقل بسيط
ازلي ومع بساطته وازليته وجوبه الذاتي هو كل الاشياء على وجه اعلى وارفع واشرف
واقدس اذ كما ان للاشياء وجودا طبيعيا في هذا العالم ووجودا مثاليا ادراكيا جزئيا
في عالم اخر ووجودا عقليا كليا في عالم فوق الكونين فكذلك لها وجود اسمائي
الهي في صقع ربوبي يقال له في عرف الصوفية عالم الاسماء **فصل** في حال ما ذهب
اليه الافلاطونيون القائلون بالمثل العقلية والصور الالهية وحال ما ينسب الى
فرفوريوس واتباعه من اتحاد العاقل بالمعقول اما مذهب القائلين بالمثل فهو وان

كان مذهبا منصورا عندنا حيث ذببنا عنه واحكمنا برهانه وشيدنا اركانه
ورفعنا بنيانه كما سبق القول فيه في العلم الكلي المذكور في السفر الاول من هذا
الكتاب لكن في جعل تلك الصور مناطا للعلم الازلي الالهي السابق على كل ما سواه
موضع بحث ومحل قدح لان علمه تعالى قديم واجب بالذات وهذه الصور متاخرة
الوجود عنه تعالى وعن علمه بذواتها فكيف يكون هي بعينها علمه تعالى بالاشياء
في ازل الازل وايضا هذه الصورة المفارقة لكونها موجودات عينية لا ذهنية
ينقل الكلام الى كيفية علمه تعالى بها قبل الصدور فيلزم اما التسلسل او القول
بان الواجب تعالى لا يعلم كثيرا من الاشياء قبل تلك الاشياء بل استفاد علمه بها
منها وانه لولا تلك الاشياء لم يكن هو بحال والاصول الماضية الحقة المنكرة
تبطل هذا وامثاله **واما المنسوب** الى فرفوريوس فقد بالغ الشيخ الرئيس ومن تاخر
عنه الى يومنا هذا في الرد عليه وتزييفه وتسفيه عقل قايله كما يظهر لمن تصفح كتب
الشيخ كالشفاء والنجاة والاشارات وكتب الشيخ الاشراقي كالمطارحات وحكمة الاشراق
والتلويحات وكذلك كتب غيرهما ككتاب بهمنيار المسمى بالتحصيل وكتب المحقق الطوسي
والامام الرازي وغير هولاء من اللاحقين وقد تكلمنا في هذا المقام في مباحث العقل
والمعقول من الفن الكلي بما لا مزيد عليه ومن اراد الاطلاع على كيفية هذا المذهب و
حقيقته ودقته ولطافته فليراجع الى ما هناك حتى يظهر له علو مرتبة قايله في الحكمة
ورسوخه في العلم وصفاء ضميره بشرط ان يكون ممن له قوة خوض في العلوم وشدة
غور في التفكر وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء **فصل** في حال القول
بارتسام صور الاشياء في ذاته تعالى فنقرر على ما يستفاد من كلام الشيخ في اكثر كتبه
هو ان الصور المعقولة قد تستفاد عن الصور الموجودة في الخارج كما يستفاد من
من السماء وهيئاتها واشكالها الخارجية بالحس والرصد صورتها العقلية وقد
لا يكون الصورة المعقولة ماخوذة عن المحسوسة بل ربما يكون الامر بالعكس كصورة
بيت انشاها البناء اولا في ذهنه بقوة خياله ثم تصير تلك الصورة محركة لاعضائه
الى ان يوجد في الخارج فليست تلك وجودها العلمي ماخوذا من وجودها الخارجي
بل وجودها الخارجي تابع لوجودها العلمي وقد مر في مباحث الكيفيات النفسانية
من الفلسفة الاولى ان جنس العلم الذي من جملة اقسامها واجناسها منقسم الى فعلي وانفعالي
والفعلي منه ما يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج والانفعالي بعكس ذلك سواء كانت

السببية سببية تامة استقلالية اولا فعلم صانع البيت للبيت الذي يريد بناءها
من قبيل القسم الاول لكنه ليس سببا موجبا تاما بل يفتقر في ذلك الى قابل وآلة وصنع
خاص وزمان خاص وشرائط اخرى فنقول نسبة جميع الامور في هذا العالم اليه
تعالى نسبة صنع الصانع المختار الى نفس الصانع ونسبة تصنيف الكتاب الحكمي الى نفس
مصنفه العليم الحكيم لو كانت تامة الفاعلية بان يكون مجرد تصوره وتدبره كافيا
لحصول صنعه او تصنيفه في الخارج فصدور الاشياء في الخارج عن الباري جل اسمه
في الخارج بانها عقلت اولا فصدرت وتعقله تعالى اياها ليست بانها وجدت اولا
فعقلت لان صدورها عن عقله تعالى لا عقله من صدورها فقياس عقل واجب الوجود
للاشياء قياس افكارنا التي نستنبطها ثم نوجدها من جهة ان المعقول منها سبب للموجود
في الجملة مع وجوه من الفرق كثيرة فانا لكوننا ناقصين في الفاعلية يحتاج في افاعيلنا
الاختيارية الى انبعاث شوق حاصل بعد تصور الفعل وتخيله والى استخدام قوة
محركة واستعمال آلة تحريكية طبيعية كالعضلة والرباطات والايدي والارجل وخارجية
غير طبيعية كالفاس والمنحت والقلم والمداد وانقياد مادة صالحة لقبول تلك الصورة
والاول تعالى لكونه تام الايجاد والفاعلية كما انه تام الوجود والتحصل انما امره اذا
اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فقوله وكلامه الذي هو تابع لارادته الذاتية
هو تعقله للاشياء فكينونة الاشياء في الخارج تابعة لمعقولها الذي هو عبارة
عن قوله وتلك الصور العقلية هي كلمات الله التامات التي لا تنفد فالكتاب الالهي
المنوط به على هذا المقصود بابلغ وجه واحسنه حتى يرتب وجود الاكوان الخارجية على قول
الله وكلامه العقلي المطابق لها المترتب على ارادته الازلية الذاتية وسنحقق معنى الكلام
والكتاب فيما بعد بوجه شرقي ان شاء الله تعالى وربما يستدل على كون علمه تعالى
بالاشياء بالصور الحاصلة في ذاته تعالى بانه يعلم ذاته وذاته سبب للاشياء والعلم
بالسبب التام للشيء يوجب العلم بذلك الشيء فذاته تعالى يعلم جميع الاشياء في الازل
لكن الاشياء كلها غير موجودة في الازل بوجود اصلي فلو لم يكن ايضا موجودة بوجود علمي
غير اصيل لم يتحقق العلم بها اذ العلم يستدعي تعلقا بين العالم والمعلوم سواء كان نفس
التعلق والاضافة او صورة موجبة لها والتعلق بين ذات العالم وصفته وبين المعدوم
الصرف ممتنع لاستيجاب النسبة تحقق الطرفين معا بوجه من الوجوه ولما امتنع تحقق العالم
باجزائه في الازل والا لزم قدم الحوادث فبقي كونها موجودة بالوجود العقلي الصوري

عند الباري قبل وجودها الخارجي فذلك اما بان يكون منفصلة عن الواجب تعالى
فيلزم المثل الافلاطونية واما بان يكون اجزاء لذاته فيلزم التركيب في ذاته وكلا
الشقين محال لان اوبان يكون زائدة على ذاته لكنها متصلة بها مرتسمة فيها وهو المطلوب
واورد عليه انه منقوض بالقدرة الالهية الازلية الذاتية لانها ايضا صفة ذات
تعلق بالمقدورات ولا شك ان قدرة الله تعالى شاملة لجميع الاشياء كائنها ومبدعها
اذ الكل صادرة عنه اما بوسط او بغير وسط فلا بد ان يكون للمكونات وجود في الازل
باعيانها لا بصورها العلمية لان ذواتها العينية مقدورة له لا صورها العقلية
فقط لكن وجود الحوادث في الازل محال فظهر النقض لجريان الدليل وتخلف المدلول
واجاب بعض الاذكياء بان مثل هذه النسبة لا يقتضي وجود الطرفين تحقيقا
بل يكفي فيها الوجود التقديري اذ النسبة نفسها تقديرية لوجود ثم قال
لما استشعر انهدام اصل الاستدلال بما ذكره فالوجه ان يقال ان النسبة
وان لم تقتض تحقق الطرفين بالفعل لكن تحقق العلم يقتضيه لان العلم
يستلزم انكشاف المعلوم عند العالم وتميزه والمعدوم الصرف لا انكشاف له
ولا تميز اقول اما اصل الاستدلال فسنرجع اليه واما النقض بالقدرة
وان سلم جريان الدليل فيها وان حكمها حكم العلم في اقتضاء الطرفين لكن لا نسلم
تخلف الحكم في القدرة الازلية اذ كما لا يلزم في العلم وجود المعلوم بعينه الخارجي
بل يكفي وجوده بصورته كذلك لا يلزم وجود المقدور بعينه الخارجي بل وجوده
بصورته وذلك الوجود الصوري كما انه معلوم له كذلك مقدور وصادر عنه
تعالى كما صرح به الشيخ وغيره من القائلين بارتسام صور الاشياء في ذاته
بان تلك الصور كما انها حاصلة فيه تعالى كذلك صادرة عنه تعالى واما
واما الجواب الذي ذكره ذلك المجيب ففي غاية الركاكة من وجوه فاولها حكمه بان النسب
والاضافات لا وجود لها الا بمجرد الفرض والتقدير وليس كذلك كما علمت في
مباحث مقولة الاضافة من ان لها حظا من الوجود الخارجي وان لم يفرضه فارض
وثانيها انها وان لم يكن من الموجودات العينية لكنها من الانتزاعيات التي يستدعي
وجود الطرفين وثالثها حكمه بالفرق بين العلم الازلي والقدرة الازلية بكون احدهما
يستدعي المتعلق دون الاخر تحكم بحت لما سبق من ان صفاته تعالى الحقيقية كلها
حقيقة واحدة ولها وجود واحد ولا يجوز قدرته تعالى على قدرة الانسان فان قياس ح

القدرة فيناعين القوة والاستعداد للفاعلية وفيه تعالى نفس الايجاب
والتحصيل فوزان علمه وقدرته في تعلقهما بالممكنات واحد من غير تفاوت تنبيه
واشارة ان خلاصة ما ذكره الشيخ الرئيس في آلهيات الشفا ان الواجب تعالى
يعقل الاشياء ولا يجوز عليه ان يعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته اما متقومة
بما يعقل من الاشياء فيلزم التركيب في ذاته وهو ممتنع واما عارضة لها ان يعقل الاشياء
فلا يكون واجب الوجود من كل وجه وهو ايضا محال لو لا وجود من خارج لم يكن هو بحال
ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تاثير والاصول
السالفة تبطل هذا وما اشبهه اذ قد سبق ان كل ما يعرض له امر من خارج فلا بد
فيه وما اشبهه اذ قد سبق ان كل ما يعرض له امر من خارج فلا بد فيه من قوة
انفعالية فيلزم فيه التركيب الخارجي من شيئين شيء هو به موجود بالفعل وشيء
هو به بالقوة بالذات لانه بسيط الحقيقة من كل جهة وايضا كل ما يعرض له شيء
لا من ذاته بل من غيره ويكون فيه معنى ما بالقوة فهو لا محالة جسم او جسماني والواجب
ليس كذلك فبطل من هذه الاصول كون عاقليته مستفادة من غيره او حاصلة
بعد ما لم يكن ومن وجه آخر لا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها
من حيث تغيرها عقلا زمانيا متشخصا فيكون لكل واحد منها صورة اخرى
على حدة ولا شك انها متضادة متفاسدة غير باقية بعضها مع بعض فيكون
ذات الباري محلا للمتغيرات والمتضادات فيكون اله العالم مادة جسمانية تعالى
عما يقول الظالمون علوا كبيرا وايضا من وجه اخر هذه الفاسدات اذا ادركت
بصورها الكونية او بما يطابقها من جهة شخصيتها وجزئيتها وتغيرها وتكثرها
لم يكن ادراكها على هذا الوجه تعقلا بل احساسا او تخيلا فيكون القوة المدركة لها
قوة حساسة او قوة خيالية اذ قد ثبت في موضعه ان المدرك في درجة الوجود كالمدرك
فالصورة المحسوسة او المتخيلة لكونها متشخصة متجزية لا بد ان يدرك بالة جسمانية
متجزية فلا بد ان يدرك الواجب تعالى هذه الاشياء على نحو اخر غير الاحساس والتخيل
ونحوها كالعقل المتغير وكما ان اثبات كثير من الافاعيل له تعالى بلا وسط
نقص كذلك اثبات كثير من التعقلات بل الواجب الوجود يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك
فلا يعزب عنه شيء شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض وهذا من العجائب
التي يحوج تصورها الى لطف قريحة واما كيفية ذلك فلانه اذا عقل ذاته وعقل انه

وكلما هو كذلك يكون واجب الوجود مع

مبدا كل موجود عقل اوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شيء من الاشياء الا
وقد صار من جهة ما يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا فيكون هذه الاسباب
يتادى بمصادماتها الحان يوجد عنها الامور الجزئية فالاول يعلم الاسباب
ومطابقاتها فيعلم ضرورة ما يتادى اليها وما بينها من الازمنة وما لها من العودات
لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا يعلم هذه فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية
وقال ايضا انه لو كانت للمعقولات عنده صور وكثرة كانت كثرة الصور التي يعقلها
اجزاء لذاته كيف وهي تكون بعد ذاته لان عقله لذاته ذاته ومنه يعقل ما بعده
فعقله ما بعد ذاته معلول عقله لذاته على ان المعقولات والصور التي له بعد ذاته
انما هي معقولة على نحو المعقولات العقلية لا النفسانية وانما له اليها
اضافة المبدا الذي يكون عنه لا فيه بل اضافات على الترتيب بعضها قبل بعض
وان كانت معا لا يتقدم ولا يتاخر في الزمان فلا يكون هناك انتقال في المعقولات
قال فيكون العالم الربوبي محيطا بالوجود الحاصل والممكن ويكون لذاته اضافة
اليها من حيث هي معقولة لا من حيث لها وجود في الاعيان فبقي لك النظر في حال وجودها معقولة انها تكون
موجودة في ذات الاول كاللوازم التي تلحقه او يكون لها وجود مفارق لذاته وذات
غيره كصورة مفارقة على ترتيب موضوعة في صقع الربوبية او من حيث هي موجودة في
عقل او نفس اذا عقل الاول هذه الصورة ارتسمت في احدهما كانت فيكون ذلك العقل
او النفس كالموضوعة لتلك الصور المعقول ويكون معقولة له على انها فيه ومعقولة
من الاول على انها عنه ويعقل الاول من ذاته مبدا لها فيكون من جملة تلك المعقولات
ما المعقول منه ان المبدا الاول مبدا له بلا واسطة بل يفيض عنه وجوده اولا
وما المعقول منه انه مبدا له بتوسط فهو يفيض عنه ثانيا وكذلك يكون الحال
في وجود تلك المعقولات وان كان ارتسامها في شيء واحد لكن بعضها قبل وبعضها
بعد على الترتيب السببي والمسببي واذا كانت تلك الاشياء المرتسمة في ذلك الشيء من معلولات
الاول فيدخل في جملة ما الاول يعقل ذاته مبدا له فيكون صدورها ليس على ما قلنا
من انه اذا عقله خيرا وجد لانها نفس عقله الخير ويتسلسل الامر لانه يحتاج ان يعقل انها
عقلت وكذلك الى ما لا نهاية وذلك محال فهي نفس عقله للخير فاذا قلنا انما عقلها
وجدت ولم يكن معها عقل اخر ولم يكن وجودها الا نفس عقلها فانا نكون كانا قلنا
لانه عقلها عقلها او لانها وجدت عنه وجبت عنه فان جملة هذه المعقولات اجزاء

هي معقولة لا من حيث صح

ذاته عرض بكثرة وان جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته ان لا يكون من جهتها واجب
الوجود لما اصفته ممكن الوجود وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت
الصور الافلاطونية وان جعلتها موجودة في عقل ما عرض ايضا ما ذكرناه قبل
هذا من المحال فينبغي لك ان تجتهد جهدك في التخلص عن هذه الشبهة ان لا تكثر ذاته وتحفظه
ولا تبالي بان يكون ذاته مأخوذه مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث علة
لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم ان العالم الربوبي عظيم
جدا وتعلم انه فرق بين ان يفيض عن الشيء صورة من شانها ان تعقل وان تفيض
عن الشيء صورة معقولة من حيث هي معقولة من غير زيادة وهو يعقل ذاته
مبدأ لفيضان كل معقول من حيث هو معقول معلول كما هو مبدأ الفيضان كل موجود
من حيث هو موجود معلول ثم تجتهد في تامل الاصول المعطاة والمستقبلة ه
لينفتح لك ما ينبغي ان ينفتح انتهى ما ذكره وفيه امور مستقيمة وامور متزلزلة وكل
ما يستقيم فيه ويصح من المقدمات التي يستنتج منها كون الاول عاقلا للاشياء قبل
وجودها وان الموجودات حاصلة عنده تعالى بصورها العقلية قبل وجودها
فهي مشتركة بين اثبات الصور المفارقة الافلاطونية وبين اثبات الصور الموجودة
عنده في ذات الاول من كون عقله تعالى لذاته علة عقله لها وان كثرتها كثرة بعد الذات
الاحدية وانها صادرة عنه نعم على الترتيب السببي والمسببي وان حيثية كونها
معقولة له تعالى بعينها حيثية صدورها عنه بلا اختلاف جهة وانها ليست ما عقلت
فوجدت او وجدت فعقلت بل وجدت معقولة وعقلت موجودة وان كمال الاول
ومجده في ان ذاته بحيث يصدر عنه هذه الاشياء لا في نفس حصولها فعلوه ومجده
بذاته لا بتلك الصور العقلية الى غير ذلك وكل ما يسلك بها طريق الارتسام
فهي متزلزلة كما ستعلم فيما بعد ثم من العجب ان الذين جاؤا بعد الشيخ وحاولوا القدح
في هذا المذهب لم يقدروا عليه ولم ياتوا بشيء الا وقد نشا من قلة تدبرهم في كلامه
او من قصور قرائحهم واذهانهم او من عدم خوضهم في الاصول الحكمية كما ينبغي فمنهم
ابو البركات البغدادي حيث ذكر في كتابه المسمى بالمعتبر قوله لو كان علمه مستفادا
من الاشياء لكان لغيره مدخل في تتميم ذاته منقوض بكونه تعالى فاعلا للاشياء فان
فاعليته لا تتم الا بصدور الفعل عنه فيجب ان يكون لفعله مدخل في تتميم ذاته وذلك
باطل فيلزم نفي كونه فاعلا للاشياء فكما ان هذا الكلام باطل فكذا ما قاله

اقول وجه اندفاعه كما اشير اليه ان الفاعلية كالعلم والقدرة ونحوها قد يطلق
ويراد بها نفس الاضافة المتاخرة عن وجود الطرفين بلا شك وقد يطلق ويراد
مبادي تلك الاضافات وهي متقدمة عليها وليست تلك المعاني من الصفات
الكمالية له تعالى الا باعتبار مباديها المتقدمة على الاضافة فكما ان فاعليته
تم الحقيقية لا تتوقف على وجود الفعل لان وجود الفعل يتوقف عليها والا لزم
الدور فكذا ان ذلك في علمه ان يجعل المعلوم تبعا للعلم لا العلم تبعا للمعلوم ومن
القادحين في هذا المذهب اشد قدح شيخ اتباع المشرقيين المحيي لرسوم حكماء الفرس
في قواعد النور والظلمة حيث قال في المشرع السابع من الهيات كتابه المسمى بالمطارحات
قولهم ان ذاته محل لاعراض كثيرة ولكن لا ينفعل عنها انما يذكروه لئلا يظن الجاهل
ان فيه معنى فانه يوهم ان الانفعال لا يقال الا عند تجدد كما يفهم من
مقوله ان ينفعل وهذا لا يغنيهم فانه وان لم يلزم الانفعال التجددي
من وجود عرض ولكن يلزم بالضرورة تعدد جهتي الاقتضاء والقبول كما
سبق ان الفعل بجهة والقبول باخرى ثم كيف يصدق عاقل بان ذاتا يكون
محلا لاعراض ولا يتصف بها وقد تفردت فيها وهل كان اتصاف الماهيات بصفات
فيها الا لانها كانت محلا لها انتهى كلامه اقول ما ذكروه حق وصدق ومن عدم
تدبر الحيثية واختلافها الا في اجتماع الفعل والقبول بمعنى الانفعال التجددي
الاستعدادي دون اجتماع الايجاب ومطلق القبول فان المعلول الصادر
بايجاب العلة واقتضائها اذا كان وجوده في نفسه بعينه وجوده لغيره كما هو شان
الاعراض فحيثية صدور مثل هذا المعلول هي بعينها حيثية عروضه لموجبه التام
ومقتضيه لانه لم يوجب الا معلولا وجوده هذا الوجود فلو لم يقم به لم يكن مقتضيا
لذلك الوجود الارتباطي فاذن لو كان خلل في كون اوائل الصادر عنه تعالى اعراضا
لكان من سبيل آخر لا من محالية اجتماع الفعل والقبول ثم العجب منه كيف استقام
عنده حال لوازم الماهيات البسيطة مع انه قد حقق القول فيها بانها غير مستندة
الا الى تلك الماهيات لا الى جاعلها فهل هي الا فاعلة لها وقابلة بجهة واحدة ثم قوله
كيف يصدق عاقل الى آخره تعريض بهمنيار حيث قال في التحصيل ذاته تعالى وان كانت
محلا لاعراض كثيرة ولكن لا ينفعل عنها ولا يتصف بها ومراده انه لا يتاثر فان
اكثر ما يطلق لفظ الاتصاف انما هو في الاعراض التي يتاثر منها الموضوع ويصير بحاله

لم يكن هو فى ذاته عليها كالجسم فى اتصافه باللون والطعم وساير الاعراض
وكالنفس فى اتصافها بالعلم والقدرة وغيرها وليس كذلك حال العقل
الفعال مثلا فى حصول الاحوال والاثار الصادرة عنه له من جهة الفاعلية
والايجاب وكذا الاضافات العارضة له الى المعلولات المتاخرة عنه فان
اريد من الاتصاف مطلق المعروضية والملحوقية فلا مضايقة فى اللفظ بعد
وضوح المقصود لكن لا فساد فى تحققه هيهنا وان اريد ما يصير الموضوع بسببه
بحال لم يكن عليه فى ذاته فليس بلازم واللازم غير محذور والمحذور غير لازم
وقوله فيه ايضا وان لم يكن تعقله تعم زايدا على ذاته وليس ذاته الا ذاته
وسلب المادة كما يعترفون به فيكون مبدأ الصورة فى ذاته اما ان يكون على ما
يقال انه اذا علم ذاته يجب ان يعلم لازم ذاته فيكون العلم تابعا لكونه
لازما عن ماهيته فيتقدم اللزوم على العلم باللزوم فعلمه بلازمه متوقف على لزوم
لازمه فيبطل قولهم ان علمه بالاشياء سبب لحصول الاشياء بل علمه على هذا
الوضع انما هو معلول للزوم اللازم عنه انتهى اقول هذا المذكور ايضا
يشبه المواخذة اللفظية بعد ظهور المعنى فان قولهم علمه تعالى بذاته علة لعلمه
بلازمه ليس يقتضى ان يكون له لازم محقق قبل العلم به ثم ينشأ العلم بذلك
اللازم من العلم بالذات حتى ينافى ما ذكروه من قولهم ان وجود الاشياء تابع لعلمه
بها ويلزم تقدم اللزوم على العلم باللزوم بل مرادهم ان علمه بذاته الذى هو عين ذاته
علة لعلمه بما يلزم ذاته فى الواقع وان كان لزومه بتوسط هذا العلم فان لازم
اللازم ايضا لازم والحاصل ان الصور العلمية الحاصلة فى ذاته من لوازم ذاته التى
هى علمه بذاته والاشياء الخارجية من لوازم علمه تعالى بتلك الاشياء فتكون هى من
لوازم لوازمه تعالى بل هى عين لوازمه بوجه فان العلم الصورى والمعلوم الخارجى
متحدان فى المهية والحقيقة مختلفان فى نحوى الوجود الذهنى والعينى فلا تناقض
فى قولهم علمه بذاته علة لعلمه بلوازم ذاته على اللوازم الخارجية وقولهم حصول
اللوازم تابع للعلم بها ثم انه لما استشعر بهذا الدفع قال واما ان يقال ان حصول
صورة فى ذاته متقدمة على لزوم ما يلزم بالعلية بحيث لولا تلك الصورة المقارنة
لما وجد اللازم المباين فحينئذ ليست ذات الواجب على تجردها مفيدة اللوازم المباينة
بل هى مع صورة اقول هم يلتزمون ذلك ولا ينسد بذلك اثبات العقل من حيث ان مبناه

على انه تعالى واحد من جميع الجهات فالصادر الاول لا بد ان يكون واحدا
وليس كذلك الا العقل اذ نقول اولا ان البرهان على اثبات العقل ليس منحصرا
فى هذا المسلك بل المسالك الى اثباته واثبات كثرته متعددة وثانيا ان هذه
الجهات الكثيرة اللاحقة لذاته انما هى صور الاشياء الخارجية وليس كل واحدة
من تلك الجهات يصلح لان يكون جهة لصدور اى معلول كان بل كل واحدة منها
جهة لصدور ما يطابقها ويماثلها على الترتيب وثالثا انه اذا دل البرهان على حصول
صور المعلولات قبل ايجاده فى ذاته تعالى فلا بد من ان يكون وجودها فى العين
على طبق وجودها فى العلم وكذا هيئتها وكيفيتها الخارجية على وفق هيئتها وكيفيتها
الصورية والا لم يكن العلم الازلى مطابقا للمعلوم فيكون جهلا وهو ممتنع
بالضرورة ثم قال ثم ان الصورة الاولى سواء تقدمت على اللازم المباين او
كانت غير متقدمة ولا متاخرة لما حصلت فى ذاته تستدعى جهتين فى ذاته
ولا يصح ان يكون سلب المادة سببا لخروج واجب الوجود الى الفعل من الامكان
الغير المترجح لحصول صورة فيه حتى يكون قابل الصورة ذاته وفاعلها السلب
وحده او السلب مع ذاته فانه يلزم ان يكون السلب اشرف من ذاته اذ كان الذات
ليس لها الا القبول والسلب يرجح الحصول والفعل ومحال ان يكون الجهة
السلبية اشرف من الذات الواجبية اقول اما قوله اما قوله ثم ان الصورة
الاولى الى قوله تستدعى جهتين فى ذاته اعادة لما سبق منه انه يلزم من حصول صورة
فى ذاته تعالى اختلاف جهتى الفعل والقبول واما قوله فلا يصح الى آخره فهو
جواب اخترعه من نفسه بناء على زعمه ليعترض عليهم ووجد فى كلام بعض اتباعهم ومقلديهم
ومبناه على ما توهم كثير من لزوم الامكان فى كل ما يتاخر عنه شئ لاحق به سواء كان
المتاخر لازما ام لا وسواء كان المتقدم مقتضيا موجبا له او لا وليس كذلك كما توهموا
حيث لم يعلموا ان المقتضى للشئ والمفيض عليه ليس فاقدا له خاليا عنه بالحقيقة حتى طرأ
عليه وجدانه شيئا بعد فقدانه عنه بعدية ذاتية او زمانية ليلزم عليه الامكان الذاتى
او القوة الاستعدادية بل الشئ من حيث موجده اتم واكمل منه من حيث نفسه
كما حققناه سابقا وهذا اصل شريف لم يظفر به الا قليل من الاصفياء ثم قال
وايضا الصورة الاولى اذا كانت مع ذات الاول علة لحصول اللازم المباين
الذى هى صورته وعلة ايضا لحصول صورة اخرى وفى ذات الاول فيلزم ان يكون الاول

باعتبار صورة واحدة وجهة واحدة يفعل فعلين مختلفين ثم يكون منفعلا
عن الصورة الاولى وهي علة للاستكمال بحصول صورة ثانية اقول ان لا
ما ذكره منقوض بكون العقل الاول سببا لحصول العقل الثاني والفلك الاقصى
فيكون ذات الاول باعتبار صورة واحدة وجهة واحدة يفعل فعلين مختلفين
وكل ما وقع الاعتذار به هناك يعتذر به هيهنا وثانيا بالحل وهو ان الصورة
الاولى كالصادر الاول ليس واحدا حقيقيا كالواجب تعالى والامكان المعلول
مثل العلة فاذن كل ما سوى الاول لا بد من جهتي كمال ونقص فبكل جهة يلزم منه
شيء اخر الاشرف من الاشرف والاخس من الاخس ثم قال ثم يكون الواجب منفعلا عن
الصورة الاولى وهي علة للاستكمال بحصول صورة ثانية والصورة وان اعتذروا
بانها وان كانت في ذاته فليست كمالا له فيلزمهم الاعتراف بانها في ذاتها ممكنة الوجود في
ذاته لا يكون حصولها بالفعل وانتفاء القوة عنه بوجودها يكون كمالا له كيف وعندهم
ليست الصورة موجبة فيه واذا لم يكن وجودها نقصا ولو كانت منتفية كان كونها
بالقوة نقصا ومزيل النقص مكمل وكل مكمل من جهة ما هو مكمل اشرف من المستكمل من حيث هو
مستكمل اقول قد علمت ان هذه الصور عندهم ليست كمالات لذاته والعلم الذي هو من
كمالاته ونعوته هو ما يكون عين ذاته ولا فرق بين هذه الصور عنه تعالى وصدور سائر
الاشياء الخارجية في كونها مترشحة عن ذاته تعالى متاخرة بوجودها ووجوبها عنه تعالى
ونسبتها اليه ليست الا بالوجوب والفعلية لا بالامكان والقوة ولا منافاة بين ان يكون
وجود الشيء بالقياس الى مهيته ممكنا وبالقياس الى موجده واجبا فكل من تلك الصور
وان كان وجودها في نفسها بعينه وجودها للواجب لكن لا يلزم من ذلك امكان وجودها له
تعالى فان معنى كون الوجود ممكنا ان له مهية زائدة عليه كان حاله بالقياس اليها الامكان
لا غير ولا يلزم من ذلك ان يكون حاله اي حال ذلك الوجود في نفسه او بحسب الواقع وبال
بالقياس الى موجده وان كان غير منفصل عن موجده ذلك الحال اعني الامكان وبالجملة وجود
تلك الصورة ليس مزيلا للقوة ونقص عن الواجب تعالى كما ان عدمها عنه ليس قصورا ولا فقدانا
عنه بل كماله ومجده تعالى انما يكون على وجه يصدر عنه تلك الصور وليس كماله ومجده
بوجودها كما ليس بوجودها في نفسها فاذن كماله ومجده بذاته لا بشيء اخر وهذا المعنى
مصرح به في كتب الشيخ غير مرة منها قوله في التعليقات ان فرضنا ان الاول تعقل
ذاته مبدا لها ثم يكون تلك الموجودات موجودة فيه فاما ان يكون وجودها فيه موثرا

كان ينفعلها

في تعقلها او لا يكون موثرا فان كان موثرا كان لان تعقلها الاول لكن علة
وجودها هو ان الاول عقلها فيكون لانها عقلها الاول عقلها او لانها وجدت
عنه وجدت تعليق اخر ان كان وجود تلك المعقولات علة لان يعقلها الاول
ثم نقول ان عقل الاول لها علة لوجودها كان كانه يقال لانها وجدت فيه عنه
وان كان يعقل الاول علة لوجودها ثم يصير وجودها علة لان تعقلها كان كانه
يقال لما عقلها عقلها وكلى الوجهين لها محال وحقيقة الامر ان نفس معقوليتها
له نفس وجودها عنه تعليق اخر الاول لا يستفيد علم الموجودات من وجودها
فانه يفيدها الوجود فهو تعقلها فايضة عنه فعقله لذاته عقل لها اذ هي لازمة
له وهو يوجدها معقولة لا يوجدها ويكون من شانها ان يعقل تعليق اخر فان قال
قايل انه يعلمها قبل وجودها حتى يلزم من ذلك اما ان يعلمها وهي في حال عدمها او يلزم
اما ان يعلمها عند وجودها حتى يكون يعلمها من وجودها فان قوله ذلك محال
لان علمه بها هو نفس وجودها ونفس كون هذه الموجودات معقولة له هو نفس كونها
موجودة وهو يعلم الاشياء لا بان يحصل فيه فيعلمها كما نحن نعلم الاشياء من حصولها
بل حصولها هو علمه بها وعلمه بسيط ثم قال وفي الجملة اثبات الصور في واجب
الوجود قول فاسد ومعتقد ردي ويوجب ان يكون الذي يفيد الصور
ذاته بل شيء اشرف من ذاته وهو ممتنع وان التزموا بان ذاتا واحدة لجهة واحدة
يجوز ان يقبل ويفعل وينهدم بذلك قواعد كثيرة انتهى ما ذكره اقول قد علمت
ان واجب الوجود مبدا لكل الاشياء ومبدا وجوب وجودها واذا صدر عنه شيء بتوسط
سبب متوسط فذلك السبب المتوسط ايضا ناش منه فالجهات الفعلية كلها
منبعثة عنه فكل شرف وفيض من شرفه فلا يفيد شيء شيئا اصلا كيف ووجود الاشياء
عنه وله ليس يزيده كمالا لم يكن حاصلا له في ذاته بذاته وعلمت ايضا ان اتحاد جهتي
الصدور والعروض ليس بممتنع كما في لوازم المهيات واطلاق القبول هيهنا ليس بمعنى
الانفعال والتاثر ولا يلزم من ذلك هدم قاعدة اصلا نعم لو التزم احد تجويز
ان يكون ذات واحدة فاعلة وقابلة من جهة واحدة يلزم منه انهدام كثير من
القواعد مثل اثبات تعدد القوى النفسانية والطبيعية كتعدد قوتي الحس المشترك
والخيال وكذا الوهم والحافظة فان شان الحاس القبول الانفعالي وشان الحافظ
الفعل وكتعدد قوتي الرطوبة واليبوسة وقوتي التحرك والتحريك وكذا الاحساس

صدور صح

مهمة لهم ويكون التزاما

رشح صح

والتحريك ومثل قاعدة تركيب الجسم بما هو جسم من الهيولى والصورة من جهة اشتماله
على امر هو به بالفعل وهو كونه جوهرا ذا بعد وعلى امر هو بالقوة وهو قابليته لاشياء
اخر واما اثبات عينية الصفات الالهية لذاته فطريقه غير منحصر في انها لو كانت
زائدة لزم كون شيء واحد قابلا وفاعلا لما علمت حاله في بحث الصفات بل لما سلكنا
وقررناه هناك الا ترى ان له تعالى اضافات كثيرة الى الاشياء على الترتيب ولا
يلزم من ذلك تعدد جهتي الفعل والقبول وفي الجملة ليس ولم يظهر في اثبات الصور لكونها
الوجود فساد في القول ولا ردائة في الاعتقاد بما اورده المنكرون له القادحون
فيه الى زماننا هذا مع طول المدة وشدة الانكار الا ما سنذكره بقوة العزيز
الحكيم ومن القادحين المصرين في الانكار لهذه الصور بعده المحقق الطوسي في
شرح الاشارات مع انه قد شرط في اول قسمي الطبيعي والالهي ان لا يخالف الشيخ في
اعتقاداته وليته لم يخالفه ههنا ايضا وملك الشرط اذ كان انفع له الى ان يفتح الله
على قلبه ما هو الحق والصواب قال متصديا لتبيين مفاسد القول باثبات الصور في
ذاته من انه لا شك في ان القول بتقرير لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد
فاعلا وقابلا معا وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى من ذلك علوا كبيرا
وقول بان المعلول الاول غير مباين لذاته تعالى وبانه لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته
بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء
القائلون بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤون
القائلون باتحاد العاقل والمعقول والمعتزلة القائلون بثبوت المعدومات انما
ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني اقول اما الزامه المفسدة الاولى
من كون ذات الباري على التقدير المذكور فاعلا وقابلا ان اراد بالقبول مطلق العروض
الذي هو فلا يظهر فساده ولم يقم دليل على بطلان كون البسيط فاعلا وقابلا الا
ان يراد به الانفعال التجددي او كون العارض مما يزيد المعروض كمالا او فضيلة
في عروضه فيكون المستفيد اشرف من ذاته وانور وافضل وان اراد به غير ذلك فعليه
اثباته بالحجة حتى ينظر فيه فان لزومه غير بين ولا مبين والعجب ان الشيخ من ذكر في
مواضع كثيرة من كتاب التعليقات بعبارات مختلفة ولا متعددة منها قوله
لا يصح ان يكون واجب الوجود بذاته قابلا لشيء فان القبول لما فيه معنى ما بالقوة واما
ان يكون تلك العوارض توجد فيه عن ذاته فيكون اذن قابلا كما انه فاعل اللهم لا ان يكون

تعليقه ان جهتي الفعل والقبول فعلها في لوازم الاشياء غيرهم صح

تلك الصفات

تلك الصفات والعوارض من لوازم ذاته فانه حينئذ لا يكون ذاته موضوعة لتلك
الصفات لانه تلك الصفات موجودة فيه بل لانه هو وفرق بين ان يوصف جسم
بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض لان البياض
من لوازمه وانما وجد فيه لانه هو لو كان نحو ذلك في الجسم واذا اخذت حقيقة
الاول على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر هذا المعنى فيه وهو انه لا كثرة فيه
وليس هناك قابل وفاعل بل هو من حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم مطرد
في جميع البسائط فان حقائقها هي انها يلزم عنها اللوازم وفي ذاتها تلك
اللوازم على انها من حيث هي قابلة فاعلة فان البسيط عنه وفيه شيء واحد
اذ لا كثرة فيه ولا يصح فيه غير ذلك والمركب يكون ما عنه غير ما فيه اذ هناك
كثرة قال وكل اللوازم هذا حكمها ومنها قوله البسيط ليس فيها استعداد
فان الاستعداد هو ان يوجد في الشيء شيء عن شيء لم يكن ويكون استعداده لقبول
ذلك الشيء مقدما على قبوله بالطبع ومنها قوله النفس الانسانية لا يصح ان تكون
فاعلة المعقولات قابلة لها بعد ان لم يكن فان مثل ذلك يجب ان يسبقه معنى
ما بالقوة وفيه استعداد فاما الشيء الذي حقيقته ان تلزمه المعقولات
دائما فلا يجب ان يكون فيه معنى ما بالقوة ومنها قوله الذي يقبل المعقولات
لا يصح ان يكون فاعلا لها لانه لا يصح ان يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا بعد ان لم يكن
فاعلا وقابلا فانه يسبقه معنى ما بالقوة اقول قد ظهر من هذه البيانات
الواضحة الخفية على اكثر الناس ان منشأ التركيب في شيء من جهة عروض عارض له ليس الا سبق
معنى القوة سبقا زمانيا او سبق معنى الامكان سبقا ذاتيا والاول يوجب التركيب
الخارجي والتعدد في الوجود كعروض البياض للجسم والحركة للمتحرك فالفاعل هو الصورة
وما يجري مجراها والفعل من جهتها والقابل هو الهيولى وما يجري مجراها والانفعال
من جهتها والثاني يوجب التركيب العقلي والتعدد في المعنى كعروض الوجود للماهية
فالفعلية من جهة الوجود والامكان من جهة الماهية واما اللوازم الذاتية فليست
ذا اللوازم من جهة لوازمها بل من جهة نفسها فليس لها من جهة ذاتها امكان تلك اللوازم
لايجابها ووجوبها فلا تكثر فيها من جهة الامكان كما لا تكثر فيها من جهتي الفعل
والانفعال واما الزامه المفسدة الثانية من اتصافه تعالى بصفات حقيقية
فهو غير لازم وانما يلزم لو كانت تلك الصور العقلية من ما يكمل به ذاته او يزيد

الذات صح

فی وجوده وجوبًا بل وجوده تعالى غير متناهی الشدة. ووجودات تلك اللوازم من
رشحات فيضه وتنزلات وجوده واليه الاشارة بقولهم ان ذاته تعالى وان كان
محلا لتلك الصور لكن لا يتصف بها ولا يكون هی كمالات لذاته تعالى وليس علو الاول
ومجده بعقله الاشياء بل بان يفيض عنه الاشياء معقولة فيكون علوه ومجده
بذاته لا باللوازمه التی هی المعقولات وذكر بهمنيار هذا المعنى بقوله واللوازم التی
هی معقولاته تعالى وان كانت اعراضًا موجودة فيه فليس مما يتصف بها او
ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدءً للوازمه ای معقولاته
بل ما يصدر عنه انما يصدر بعد وجوده وجودًا تامًا وانما يمتنع ان يكون ذاته محلاً
لاعراض ينفعل عنها او يستكمل بها او يتصف بها بل كما له فی ذاته بحيث يصدر
عنه هذه اللوازم لانه محلها انتهى والحاصل ان الواجب تعالى بحسب ذاته بذاته
ذاتلك اللوازم او انه بسبب تلك اللوازم ذاتلك اللوازم فعاقليته للاشياء لم يحصل
له بسبب الاشياء ولا ايضا بسبب صورها العقلية بل بسبب ذاته فقط بمعنى انه متى فرضت
ذاته بذاته فی ای مرتبة كانت بلا ملاحظة شیء اخر معه لكانت ذاته عاقلة للاشياء
لكن عاقليته للاشياء مما لا ينفك عن حصول صور الاشياء له معقولة وهذا مما فيه
غموض ولطافة يقصر عن دركه اكثر الاذهان كيف ومن ادرك هذا هان عليه
ادراك العلم المقدم على الايجاد سواء كانت المعقولات التفصيلية صورًا ذهنية
كما هو رای المشائين او خارجية كما هو رای الافلاطونيين ومن لم يذق هذا المشهد
لا يمكنه التخلص عن لزوم جهة الامكان فی واجب الوجود على كلا المذهبين كما يظهر
بالتامل ومما يشير الى هذا المعنى كلمات الشيخ فی التعليقات منها قوله نفس تعقله
لذاته هو وجود هذه الاشياء عنه ونفس وجود هذه الاشياء نفس معقوليتها له
وقوله وجود هذه الموجودات عنه وجود معقول لا وجود موجود من شانه
ان يعقل وقوله اضافة هذه المعقولات اليه اضافة محضة عقلية ای اضافة
المعقول الى العاقل فقط لا اضافة كيف ما وجدت ای ليس من حيث وجودها
فی الاعيان ومن حيث هی موجودة فی عقل او نفس واضافة صورة الى مادة
او عرض الى موضوع بل اضافة مجردة بلا زيادة وهو انه يعقلها فحسب اقول
والعجب من الشيخ وتحقيقه المقام على هذا الوجه كيف بالغ فی الرد والانكار على
ما ينسب الى فرفوريوس من القول باتحاد العاقل بالمعقولات مع ان هذا

التحقيق

التحقيق الذی ذكره هٰهنا وفی مواضع اخرى مما يقتضی صحة القول بالاتحاد
فان وجود هذه المعقولات لما كان بعينه نفس معقوليتها وكون اضافتها اليه
تعالى اضافة بسيطة لا اضافة شیء له وجود غير كونه مضافا فذلك مما
يوجب ان لا يتصور بين العاقل ومثل هذا المعقول تغاير فی الوجود ولا
انفصال فضلا عن امكان المفارقة والانفصال فلا بد من ان يكون بينهما ضرب
من الاتصال والاتحاد وان كان فی تعقل هذا الاتصال وكيفيته صعوبة على غير المكاشف
تعليق اخر كون هذه الصور موجودة عنه هو نفس علمه بها وعلمه بانه
يلزم عنه وجودها هو مبدء لوجودها عنه تعليق اخر وجود هذه الصور
التی عنه هو نفس علمه بانه مبدء لها فهذه المعقولية هی نفس هذا الوجود وهذا
الوجود هو نفس هذه المعقولية تعليق اخر لو كان يعقل ذاته اولا ثم
يعقلها مبدءًا للموجودات لكان يعقل ذاته مرتين تعليق اخر الاول يعقل
ذاته على ما هی عليه لذاته مبدأ للموجودات فانها لازمة له عقلا بسيطا وليس يعقل
ذاته انه مبدأ للموجودات ثانيا فيكون عقل ذاته مرتين بل نفس عقله لها هو نفس اولا وتعقل صح
وجودها عنه وليس اعتبار تعقل الاول كاعتبار تعقلنا نحن فانا نعرف
العلة والمعلول من لوازم كل واحد منهما وبقياس واعتبار فنعقل اولا انه موجود
ونعقل ايضا انه مبداء للموجودات بقياس ونظر ونعقل ايضا انا عقلنا ذلك بعقل
اخر وليس فی تعقل الاول هذا الحال تعليق اخر لا محالة انه تعالى يعقل ذاته
ويعقلها مبدأ للموجودات معقولات له وهی غير خارجة عن ذاته لان ذاته مبداء
لها فهو العاقل والمعقول ولا يصح هذا الحكم فيما سواه يعقل ما هو خارج عن ذاته
الى غير ذلك من تحقيقاته وافاداته تعليق اخر ليس علو الاول ومجده هو انه يعقل
الاشياء بل علوه ومجده بان يفيض عنه الاشياء معقولة فيكون بالحقيقة
علوه ومجده بذاته لا باللوازمه التی هی المعقولات وكذا الامر فی الخلق فان علوه ومجده
بانه يخلق لا بان الاشياء مخلوقة فعلوه ومجده اذن بذاته انتهى. واما المفسدة
الثالثة من لزوم تحقق الكثرة فی ذاته فتلك الكثرة لما كانت بعد الذات
وعلى ترتيبها الاول والثانی والثالث وهكذا الى اقصاها لم يقدح فی وحدة
الذات ولم يثلم بها الاحدية الذاتية كالوحدة فی كونها مبدأ للكثرات التی
بعدها وقد اشار الشيخ الى دفع هذا المحذور بقوله فی موضع من كتاب بما حاصله

ان هذه الكثرة انما هي بعد الذات بترتيب سببي ومسببي لا زماني فلا ينثلم
بها وحدة للذات الا ترى ان صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى لا يقدح في بساطته
الحقة لكونها صادرة عنه على الترتيب العلي والمعلولي فكذلك معقولاته المفصلة
الكثيرة انما ترتبت عنه على وجه ينتهي اليه ويجتمع في واحد محض فهي مع كثرتها اشتملت
عليها احدية الذات اذ الترتيب يجمع الكثرة في واحد كما اشار اليه المعلم الثاني بقوله
واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه
فهو نيل الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته ويتحد الكل بالنسبة
الى ذاته فهو الكل في وحدة واما لزوم مفسدة الرابعة من كون المعلول الاول غير
مباين لذاته ان اراد بعدم المباينة الحلول والقيام فهو عين محل النزاع فلا يكون حجة
على القائلين بكون علمه تعالى انما هو بالصور القائمة بذاته تعالى مع مغايرتها له وان
اراد به كون صورة المعلول الاول متحدا بالواجب تعالى بناء على ان صدور كل معلول
عنه تعالى مسبوق بالعلم به فلو لم يكن صورة المعلول الاول عين الواجب لتقدمت عليها
صورة اخرى والكلام عائد فيها ايضا وهكذا يلزم مع خلاف الغرض التسلسل
في الصور المترتبة فجوابه ما هو مذكور في كتب الشيخين ابي نصر وابي علي
وكتب اتباعهما كالتحصيل لبهمنيار مما حاصله ان صدور كل موجود خارجي
لم يكن وجوده في نفسه عين معقوليته فذلك مسبوق بعلمه تعالى واما صدور
ما وجوده عنه تعالى نفس معقوليته له فلا يحتاج صدوره الى ان يكون مسبوقا
بعلم آخر لان وجوده عقل فلم يفتقر الى عقل آخر قال الشيخ في التعليقات كل
ما يصدر عن واجب الوجود فانما يصدر بعقله له وهذه الصورة المعقولة بواسطة صح
لم يكون نفس وجودها نفس عقله لها لا تمايز بين الحالين ولا ترتيب لاحدهما على الاخر
فتكون عقله لها مما يزال الوجود ها عنه فليس معقوليتها له غير نفس وجودها
عنه فاذن من حيث موجودة معقولة ومن حيث هي معقولة موجودة كما ان وجود ظ هي صح
الباري ليس الا نفس معقوليته لذاته فالصور المعقولة له يجب ان يكون نفس وجودها
عنه نفس عقليته لها والا ان كانت معقولات اخرى علة لوجود تلك الصورة كان
الكلام في تلك الصورة وتسلسل الى غير النهاية فانه يجب ان يكون قد عقلت اولا
حتى وجدت ويكون انها عقلت لانها وجدت فيكون علة معقوليتها وجودها
وعلة وجودها معقوليتها فيلزم ان يكون علة معقوليتها معقوليتها وعلة وجودها

ان يكون موجودة عند عقليته لها فان المعقول يجب صح
وجودها تعليق آخر ان كان صدور وجود هذه اللوازم بعد عقليته لها يجب
ان يكون موجودا او اذا كانت موجودة يجب ان يتقدم وجودها ايضا عقليته لها
فيتسلسل ذلك الى غير النهاية فيجب اذن ان يكون نفس عقليته لها نفس وجودها
عنه تعليق آخر الصور العقلية اما ان توجد عنه بعد ان يكون معقولة فتكون
قبل وجودها عنه موجودة لانها ان لم تكن موجودة لم تكن معقولة فان ما هو غير
موجود لا يعقل فيلزم اذا كانت موجودة ان يتقدمها عقليته لها وكذلك
الى غير النهاية اذ الكلام في ذلك كالكلام في هذا لانها كانت معقولة له وهي ايضا
من لوازمه فيكون قد عقلت هذه ايضا بواسطة صورة معقولة اخرى والكلام
فيها كالكلام في هذه فيتسلسل الامر تعليق آخر اذا قيل انما وجدت هذه اللوازم
لانها عقلت وعقليته لها التي هي سبب وجودها من اللوازم لزم السؤال فيقال
ولم وجدت وبواسطة اي شيء فيقال انما وجدت لانها عقلت فيتسلسل الامر
تعليق آخر هذه الصور المعقولة من لوازم ذاته واذا تبع وجودها عقليته
لها كانت عقليته لها من لوازم ذاته ايضا فيكون وجود العقلية من عقليته
يعقل بعد صح لها فيكون يعقل الى ما لا نهاية له واما لزوم المفسدة الاخيرة من انه تعالى
لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه فهذا مجرد استبعاد
فهل هذا كقول من ينكر وجود عالم المعقولات الصرفة قبل وجود هذا العالم
الجسماني او وجود عالم الامر قبل وجود عالم الخلق ثم يقول يلزم على ذلك ان لا
يوجد تعالى شيئا من هذه الجسمانيات بذاته بل بتوسط الامور العقلية
ولا يخلق شيئا من الخلق الا بواسطة الامر فيقال له اولا ان البرهان هو المتبع لا غير
وثانيا ان ذلك العالم اشرف وانسب بالتقدم فلذلك نقول الصور الالهية لكونها
من لوازم وجوده الباقية ببقائه لا بابقائه الموجودة بوجوده لا بايجاده الواجبة
بوجوبه فضلا عن ايجابه هي اشرف واقدس من الموجودات المنفصلة عنه
فيكون اقدم تحققا واقرب منزلة عنده تعالى فهي لا محالة احرى ان تكون واسطة
في الايجاد لهذه المباينات الخارجية ثم من القادحين في اثبات الصور الالهية
المنكرين لمذهب المتصور من المتاخرين العلامة الخفري حيث نقل في بعض مؤلفاته
كلام انكسيمايس الملطي من انه قال كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فقد كانت
صورته في علم مبدعه الاول والصور عنده غير متناهية ثم قال ولا يجوز في الكرا...

الا احد قولين اما ان يقول ابدع ما فى علمه واما ان يقول ابدع اشياء لا يعلمها وهذا
من القول المستشنع وان قلنا ابدع ما فى علمه فالصورة ازلية بازليته وليس يتكثر
ذاته بتكثر المعلومات ولا يتغير بتغيرها انتهى واعترض عليه بوجهين احدهما
انه لم يتعرض لكيفية فيضان هذه الصور من الذات من كونه بالعلم المقدم اولا وعلى
الاول يرد عليه ان العلم المقدم الذى هو عين الذات كاف فى العلم بالموجودات العينية
فما الدليل على فيضان الصور العلمية قبل الايجاد العينى وعلى الثانى يرد عليه
ان هذا قول بان الله تعالى ابدع اشياء لا يعلمها وهذا قول مستشنع كما ذكره
ذلك الفيلسوف وثانيهما انه يرد عليه ان هذه الصور اما جواهر او اعراض فان
كان الاول لزم ان يكون موجودات عينية لا بد لها من صور اخر للعلم بها والكلام
فى ذلك كالكلام فى اصل الصور وان كان الثانى لزم ان يكون الواجب الوجود
بالذات محلا لها وفاعلا لها والقول بكون الواجب بالذات فاعلا لها لا محلا
لها لكونه غير متاثر عنها قول بكونها جواهر كباقى الممكنات ولا خفاء ايضا
فى عدم تحقق كمال واجب الوجود باعتبار هذه الصور ليس علما كماليا ذاتيا لكونه تابعا
لفيضان تلك الصور فعلى تقدير انحصار العلم المقدم فى فيضان الصور المنكشفة لزم ان لا
يكون للذات علم كمالى ذاتى غير تابع للتاثير والحق تحققه كما مر انتهى اقول فى كلامه مواضع
انظار اما قوله ان العلم المقدم الذى هو عين الذات كاف الى اخره ففيه ان هذا العلم عندهم — الذات صح
مستلزم لفيضان الصور العقلية التى هى من لوازم ذاته وهو غير كاف فى ايجاد الاشياء
المباينة الذوات لذات المبدأ تعالى لان علمه تعالى بالاشياء الخارجية ليس بوجود تلك الاشياء
فى انفسها ولا الاضافة الايجادية منها اليها عين الاضافة العقلية اذ ليس وجودها
فى ذاتها عين معقوليتها لم لكانت من اللوازم المتصلة لا من المباينات المنفصلة — والاصح
وقد علمت فيما سبق ان علمه تعالى بتلك الصور القائمة بذاته تعالى عين ايجاده لها
وان العلم اذا كان عين الايجاد والمعلوم عين الموجود المعلول لم يحتج فى صدوره
عن الفاعل بعلم وارادة ومشيئة الى علم سابق تفصيلى فلا يتاتى قوله وهذا قول
بان الله ابدع اشياء لا يعلمها على ان الحق عندنا فى هذا المنهج ان لا جعل ولا
تاثير فى حصول مثل هذه الصور لانها من اللوازم ولا تاثير للملزوم بالقياس
الى لوازمه فان كون الذات ذاتا بعينه كونها ذات هذه اللوازم واما قوله
هذه الصور اما جواهر او اعراض الى اخره ففيه مشوجه ولا موجه اذ مبناه على الخلط

بين الجوهر الذهنى والجوهر الخارجى او على توهم المنافات بين الجوهر الذهنى والعرض
الخارجى والترديد انما يستقيم ويفيد فى المنفصلة اوما نعة الجمع فنقول هذه الصور
جواهرها جواهر علمية بحسب المهية واعراض خارجية بحسب الوجود فلا
يستدعى العلم بها صورا اخرى والكل باعتبار الوجود العينى اعراض قائمة بذاته
لكن ذاته لا يتاثر عنها ولا ينفعل بها كما سبق تقريره واما قوله استدلالا على ان
علم البارى بتلك الصور ليس علما كماليا لكونه تابعا لفيضان تلك الصور فغير صحيح لما سبق مرارا
ان علمه تعالى بتلك الصور عين فيضانها عنه لا انه تابع لفيضانها وان اراد ان نفس
تلك الصور ليست كمالا له تعالى فنقول من الذى انكر هذا ومن الذى جعل اللوازم المتاخرة
الناشية بعد الذات التامة الواجبية كمالا له فان هؤلاء الفلاسفين المثبتين لهذه الصور
ذاته صح — الالهية يصرحون بان كماله وعلوه تعالى ليس بوجود هذه الصور بل كماله وعلوه بكون ذاته بحيث يفيض عنه
هذه الاشياء معقولة وان عقله لذاته مستتبع لعقله اياها ثم لا يخفى ان عقله لهذه الصور هو
بعينه عقله للخارجيات المنفصلة وان كان وجودها عين وجود هذه الصور اذ العلم بالخارجيات
عندهم ليس الا بصور اخرى وجودها وجود علمى ادراكى بخلاف ما ذهب اليه المتاخرون وبعض
اتباع الرواقيين كصاحب كتاب حكمة الاشراق والمحقق الطوسى حيث جعلوا الامور الخارجية كالاجسام
وغيرها صالحة للاضافة العقلية وكانهم ذهلوا عن القاعدة المشهورة من ان وجود المعقول
بالذات فى نفسه ومعقوليته ووجوده للعاقل شئ واحد بلا اختلاف وكذا وجود ما هو محسوس
فى نفسه ومحسوسيته ووجوده عند الحاس شئ واحد بلا اختلاف ثم لا شبهة فى ان هذه الماديات
ذوات الاوضاع المكانية ليست وجوداتها الخارجية وجودا عقليا بل ولا حسيا كما هو التحقيق
عندنا فكيف يصح ويجوز كون هذه الصور المادية فى انفسها قبل تجريدها وانتزاع صورتها
علما ومعلوما وعقلا ومعقولا واما قوله فعلى تقدير انحصار العلم المقدم
فى فيضان الصور المنكشفة لزم ان لا يكون للذات علم هو كمال ذاتى ليس بوارد عليهم
اذ لا ينحصر علمه تعالى عندهم فى هذه الصور المتاخرة عن الذات الا ترى قول الشيخ فى
اول الفصل المعقود فى بيان نسبة المعقولات اليه تعالى من فصول الهيات الشفاء
يجب لنا ان نعلم انه اذا قيل عقل للاول تعالى قيل على المعنى البسيط الذى عرفته فى كتاب
النفس وانه ليس فيه اختلاف صور مترتبة متخالفة كما يكون فى النفس على المعنى الذى
مضى فى كتاب النفس فهو لذلك يعقل الاشياء دفعة واحدة من غير ان يتكثر بها فى
جوهره او يتصور فى حقيقة ذاته بصورها بل يفيض عنها صورها معقولة وهو اولى

بان يكون عقلاً من تلك الصور الفايضة عن عقليته ولانه يعقل ذاته وانها مبدأ كل شيء
فيعقل من ذاته كل شيء انتهى فقوله اذا قيل للاول عقل قيل على المعنى البسيط وقوله وهو اولى
بان يكون عقلا من تلك الصور وقوله فيعقل من ذاته كل شيء كلها تصريحات وتنبيهات على
العلم الاجمالي الكمالي والعقل البسيط في غاية الصعوبة واظنّ بل يقيني انه لم يتيسر فهمه على وجهه
لاحد من هولاء المشهورين بالفضل والبراعة مع ادعائهم لاثباته كما سنشير اليه ان شاء الله
فهذه جملة من اقوال القادحين في تقرير صور المعقولات في ذاته تعالى مع ما سنح لنا من الدفع
والاتمام والنقض والابرام فصل في تحقيق الحق في هذا المقام وفي اظهار
ما نجده قادحا في مذهب القائلين بارتسام الصور في ذاته تعالى وليعلم
اولا ان لا خلاف لنا معهم في جميع ما ذكروه في اثباتها من الاصول والمقدمات ولا في وجوب
ان يكون تلك الصور المعقولة لوازم ذاته ولا في كونها قايمة بذاته غير مباينة عن ذاته انما
المخالفة لنا معهم في جعل تلك الصور اعراضا وفي ان وجودها وجود ذهني ولولا تصريحاتهم
بانها اعراض لامكن لنا حمل مذهبهم على ما هو الحق ولا يبعد ان يكون القول بعرضيتها من تصرفات
خالية عن ذكر العرضية كما يظهر لمن تتبع مأثورات اقوالهم اذا تقرر هذا فاعلم ان الذي نعتقد
في ابطال هذا الرأي امور الاول ان لوازم الاشياء على ثلثة اقسام لازم ذهني كالكلية
لمفهوم الانسان والذاتية لمعنى الحيوان ولازم خارجي كالحرارة للنار والحركة للفلك ولازم
للمهية ثم يجب ان يعلم ان لازم المهية كما انه تابع لها في اصل المهية كذلك تابع لها في نحو الوجود
الذهني للذهني والخارجي للخارجي فاذن امتنع ان يكون لاحدهما وجود خارجي وللآخر وجود ذهني
وبالعكس اذا تمهد هذا فنقول لوازم الاول ان كانت من قبيل اللازم الخارجي فلا بد ان يكون
كلزومها موجودة خارجية وكذلك لو فرض انها من لوازم المهية فان مهية الاول
عين انيته سواء قلنا ان لا مهية له اصلا او قلنا ان مهيته عين انيته ووجوده على
الاصطلاحين فاذن هذه اللوازم يجب ان يكون بوجوداتها العينية لازمة
له تعالى فجواهرها لا محالة يجب ان لا يكون اعراضا ولا جواهرا ذهنية بل جواهرا
عقلية خارجية فاذن بطل القول بارتسام الصور الذهنية في ذات الاول تعالى
بقي الكلام في تحقيق الامر ههنا بان الذوات القايمة بانفسها كيف امكن ان يكون من اللوازم
التي لا يتصور انفصالها عنه مع قيام البرهان على ذلك لتأبي ان قولهم العلم التام
بالعلة يوجب العلم التام بمعلولها وقولهم ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من جهة العلم
بسببه ليس المراد من العلم التام بالعلة العلم بمهية العلة لا فيما يكون مجرد المهية سببا

عند ناصر

للمعلول كما في لوازم المهيات بمعنى الكليات الطبيعية ولا المراد منه العلم بوجه من وجوهها
وهو ظاهر ولا العلم بمفهوم كونها علة ولا العلم باضافة العلية لانه على هذين الوجهين
يكون العلمان اي العلم بالعلة والعلم بالمعلول حاصلان معا لا تقدم لاحدهما على الآخر
وعمدة الغرض من هذه القاعدة اثبات علم الباري بما سواه من جهة علمه بذاته فاذن المراد من العلم
المذكور انما هو العلم بالخصوصية التي يكون العلة علة وليس هي الا نحو خاص من الوجود وقد تبين فيما
سلف من الكلام ان الجاعلية والمجعولية انما هي بين الوجودات لا المهيات وبين ايضا ان العلم
بانحاء الوجودات ~~لا المهيات وبين ايضا ان العلم بانحاء الوجودات~~ لا يمكن ان يحصل الا
بحضورها وشهودها باعيانها لا بصورها واشباحها وذلك غير ممكن الا من جهة
الاتحاد او من جهة العلية والاحاطة الوجودية فاذا تقرر هذه المقدمات فنقول لما
كان ذاته تعالى من جهة وجوده الذي هو عين ذاته علة لما بعده على الترتيب وان مجعولاته
الصادرة منه انما هي انحاء الوجودات العينية فالعلم الواجبي بذاته الذي هو نفس ذاته
يقتضي العلم الواجبي بتلك الوجودات لا بدان يكون عين تلك الوجودات فمجعولاته بعينه
معلوماته فهي بعينها علومه التفصيلية لا محاله وهي تابعة للعلم الكمالي والعقل
البسيط بالمعنى الذي علمته في باب العقل والمعقول وفي علم النفس وانما سميناها هذه
الوجودات علما له تعالى باعتبار انها من لوازم علمه بذاته وان اصطلح احد بان يسمى
تلك الاشياء الصادرة عنه تعالى علوما له باعتبار وجوداتها ومجعولات له انما
باعتبار مهياتها المتغايرة المغايرة للوجود لكان حسنا للمحافظة على الفرق بين ما هو
علم للباري تعالى وما هو فعل له فان العلة الفاعلة عرفوها في مباحث العلل
بما يؤثر في غيره بما هو غيره والمهيات الممكنة كلها مباينة لحقيقة الواجب تعالى
واما الوجودات فقد علمت من طريقنا انها من لمعات ذاته وشوارق شمسه والثالث
قد تقرر عند الحكماء كلهم من غير خلاف بين الفريقين وثبت ايضا بالبرهان ما
يسمى بقاعدة الامكان الاشرف وهو ان كلما اقدم صدورا من المبدأ الاول
فهو اشرف ذاتا واقوى وجودا وعلى مسلك اثبات الصور المرتسمة في ذاته تعالى
يلزم هدم تلك القاعدة الحقة اذ لا شبهة في ان الاعراض ايا ما كانت هي اخس
وادون منزلة من الجوهر اي جوهر كان والقائلون باثبات هذه الصور جعلوها
وسايط في الايجاد مع تصريحهم بانها اعراض قائمة بذاته فما اشد سخافة اعتقاد
من اعتقد كون الموجودات الواقعة في العالم الربوبي والصقع الالهي خسيسة ضعيفة

الوجود والتي يطابقها ويوازيها من العالم الامكاني حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة
تكون اشرف وجوداً واعلى مرتبة وهذا مما يحكم به الوجدان قبل اقامة البرهان **ذكر
وتنبيه** واما الذي افاده المحقق الطوسي في شرح الاشارات بعدما اورد
البحوث والتشنيعات على الشيخ وذكر ان التعقل لا يلزم الا بصورة زايدة على
ذات المعقول انه لما كان وجوده تعالى علة لوجود ما سواه وعلمه تعالى بذاته علة لعلمه
بما سواه وقد حكمت بان ذاته وعلمه بذاته وهما العلتان واحد بلا اختلاف فاحكم بان
الصادر منه وعلمه بذلك الصادر وهما المعلولان واحد بلا اختلاف ففيه ان هذا
الكلام لا يخلو عن قبح اذ الاتحاد يمنع حقية هذا الحكم اذ ربما يكون في المعلول
لكونه انقص وجوداً من علته شائبة كثرة لا يكون مثلها في العلة الا ترى ان العقل
يصدر عنه الفلك من جهة مهيته ويصدر عنه عقل اخر من جهة وجوب وجوده
والعلتان ههنا شيء واحد في الخارج والمعلولان متعددان تعدداً خارجياً
وايضاً الواجب تعالى واحد بسيط من كل وجه والعقل الصادر منه اولاً فيه
جهتان بحسب الاعتبار وبالجملة فليس من شرط العلة والمعلول التوافق في الوحدة
والكثرة نعم المستحيل ان يكون المعلول اقوى توحداً من علته الموجدة ثم لا يخفى على من
تتبع كتب الشيخ الالهي شهاب الدين السهروردي ان جميع ما ذكره الشارح المحقق لمقاصد
الاشارات في هذا المطلب موافقاً لما ذكر فيها فكانه ماخوذة منها مع تلخيص وتهذيب
لان الشيخ المذكور اجرى القاعدة في الاجسام والجسمانيات من ان حضورها وانها
كافية في ان يعلم بالاضافة الاشراقية من دون الافتقار الى الصور الزائدة
وهذا المحقق لم يكتف بذلك بل جعل مناط علمه تعالى بها ارتسام صورها
في المبادي العقلية او النفسية ولكل من الرأيين وجه وسينكشف لك الحق المقال
في ادراك الحق الاول لهذه الجزئيات المادية على وجه لم يتيسر لاحد ولم يثبت
في غير هذا الكتاب **حكمة مشرقية** لعلك لو تاملت فيما تلوناه حق التامل وامعنت
النظر فيما حققناه وقررناه من كيفية وجود الصور الالهية وانها ليست موجودات
ذهنية ولا اعراضاً خارجية بل هي وجودات بسيطة متفاوتة لا يعتريها
امكان ولا كيفية لزومها له تعالى لزوماً لا على وجه العروض ولا على وجه الصدور
بل على ضرب اخر غيرهما لعلمت لو كنت نقي الذهن نقي الجوهر لطيف السر ان تلك
الصور الالهية ليست من جملة العالم ومما سوى الله وليس وجودها وجوداً

ان يكون صح

لان الوجودات والمبادي العقلية التي لوازم ذاته المقدسة ليست الصور الزائدة على التحقيق بل لمعات ذاته [illegible] نسبة الاضافة الاشراقية سواء قلنا بارتسام الصور في المبادي العقلية ام لا بالنسبة الى حضور ذوات الجسم والجسمانيات صحيحة لانها موجودات غير متناهية و متباينة لذات الاحدية [illegible]

مبايناً لوجود الحق سبحانه ولا هي موجودات بنفسها لنفسها بل انما هي من مراتب
الالهية ومقامات الربوبية وهي موجودة بوجود واحد باقية ببقاء واحد والعالم
انما هو ما سواه وليس الا الاجسام بصورها وطبايعها واعراضها وموادها والكل مما ثبت
حدوثها وتجددها بالبرهان كما مر في مباحث الجواهر الجسمانية فلا قديم في العالم
انما القديم هو الله سبحانه وقضاؤه وعلمه وامره وكلمته التامة فافهم واغتنم
واشكر ربك فيما هداك من التوحيد **تصالح اتفاقي لعل كلاً من الارسطاليسين
والافلاطونيين** لو نظروا حق النظر وامعنوا حق الامعان في مذهب الاخرين لوجدوه
راجعاً الى مذهبهم كما حققناه واما قبل الامعان فكل من المذهبين في علم الله تعالى
مما يظهر فيه خلل وقصور ليس في الاخر اما الخلل في مذهب اتباع ارسطو فهو
كون تلك الصور الالهية اعراضاً ضعيفة الوجود وكون متعلقاتها التابعة لها في
الوجود اقوى تحصلاً واشد وجوداً او تجوهراً منها وقد علمت فساده فاذا تم هذا القصور
وسد هذا الخلل بجعلها موجودات عينية لا ذهنية تصير كالصور الافلاطونية في
هذا المعنى واما الخلل في مذهب الافلاطونيين فهو كون علمه تعالى اشياء خارجية عن ذاته
وكل ما هو من الموجودات الخارجية فوجودها عنه تعالى انما يصدر عنه بعلم سابق
فان كانت مما عقلت ثم وجدت فيعود الكلام الى كيفية معقوليتها السابقة
فهي اما بوجودات وصور منفصلة خارجية او بوجودات وصور الهية متصلة
هي لوازم للاول تعالى الغير الصادرة بل الموجودة بوجوده تعالى ففي الشق الاول يلزم
التسلسل في الصور الخارجية وهو محال وعلى الشق الثاني يلزم الاكتفاء في علم
الواجب تعالى بتلك اللوازم المتصلة فما الحاجة الى اثبات غيرها ثم لا يخفى ان علمه
تعالى لا بد ان يكون امراً الهياً غير منسوب بصفة الامكان والعدم السابق اصلاً
فعلمه وكلامه وامره وقضاؤه وقلمه الاعلى ينبغي ان يكون غير داخل في اجزاء العالم فاذن
رجع الامر وعاد الفكر في الصور الافلاطونية الى انها يجب ان لا تكون اموراً
خارجة عن صقع الربوبية كما ظنه الاتباع والمقلدون فهذا المذهب كما هو المشهود
اذا ازيل عنه هذا الخلل والقصور يعود الى ما قررنا والظن باولئك الكبراء المتقدمين
ان راي افلاطون وارسطاطاليس ليس في باب العلم الا شيء واحد والخلل في كل منهما
نشا من تحريفات الناقلين والمفسرين او من سوء فهم الناظرين في كلامهما او قصور الفكر
عن البلوغ الى درك ما ادركوه وتعقل ما تعقلوه لان المطلب بعيد السمك عظيم

الرفعة شديد اللطافة يكل الاذهان عن فهمه وتدهش القلوب عن سماعه ويخفش العيون
عن ضوئه ثم اعلم ان ابا نصر الفارابي قد حاول الجمع بين هذين المذهبين في كتابه
المسمى باتفاق رأي الحكيمين فجمعهما بما ليس ببعيد عن الصواب بل هو قريب مما قررنا
فقال انا لما تخصلنا انه لما كان البارى جل ثناؤه ثابته وذاته مباينة لجميع ما سواه وذلك
بمعنى اشرف وافضل واعلى بحيث لا يناسبه في انيته ولا يشاكله ولا يشبهه
حقيقة ولا مجازا ثم مع ذلك لم يكن بد من وصفه واطلاق لفظه فيه من هذه
الالفاظ المتواطئة عليه فان من الواجب الضرورى ان يعلم ان معنى كل لفظة نقولها
في شيء من اوصافه بذاته بعيد عن المعنى الذى نتصوره من تلك اللفظة وذلك كما قلنا
بمعنى اشرف واعلى حتى اذا قلنا انه موجود وعلمنا مع ذلك ان وجوده انه حي بمعنى اشرف
مما نعلمه من الحي الذي هو دونه وكذلك الامر في سائرها ومهما استحكم هذا المعنى
تمكن في ذهن المتعلم للفلسفة التي بعد الطبيعيات سهل عليه تصور ما يقوله افلاطن
وارسطاطاليس ومن سلك سبيلهما فلنرجع الآن الى حيث فارقناه فنقول لما
كان البارى تعالى وتقدس حيا مريدا لهذا العالم بجميع ما فيه فواجب ان يكون عنده صور
ما يريد ايجاده في ذاته جل الله عن الاشتباه وايضا فان ذاته لما كانت باقية ولا يجوز
عليه التبدل والتغير فما هو من حيزه ايضا كذلك باق غير داثر ولا متغير ولو لم
يكن للموجودات صور واثار في ذات الموجد الحي المريد فما الذى كان يوجده وعلى اي
مثال ينحو بما يفعله او يبدعه اما علمت ان من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحي المريد
لزمه القول بان ما يوجده انما يوجده جزافا وعلى غير قصد ولا ينحو نحو غرض
مقصود بارادته وهذا من اشنع الشناعات فعلى هذا المعنى ينبغي ان يعرف وتتصور
اقاويل اولئك الحكماء فيما اثبتوه من الصور الالهية لا على انها اشباح قائمة في اماكن
خارجة عن هذا العالم فانها متى تصورت على هذا السبيل يلزم القول بوجود عوالم
غير متناهية كلها كامثال هذا العالم وقد بين الحكيم ارسطاطاليس ما يلزم القائلين
بوجود العوالم الكثيرة في كتبه في الطبيعيات وشرح المفسرون اقاويله بغاية
الايضاح وينبغي ان يتدبر هذا الطريق الذي ذكرناه مرارا كثيرة في الاقاويل الالهية
فانه عظيم النفع وعليه المعول في جميع ذلك وفي اهماله ضرر شديد انتهى كلامه
ولا يخفى انه مؤيد لما بيناه وقررناه ضربا من التأييد ولنرجع الى بيان سائر الطرق
في علمه

فصل في ابطال مذهب القائلين بان علمه تعالى بما سواه علم واحد اجمالي

يعلم به الاشياء كلها قبل ايجادها على وجه الاجمال وهذا مذهب اكثر المتأخرين
وقد بينوا ذلك بان الواجب تعالى لما كان عالما بذاته وذاته مبدأ لصدور جميع الاشياء
فيجب ان يكون عالما بجميعها علما متحققا في مرتبة ذاته مقدما على صدور الاشياء
لا في مرتبة صدورها والا لم يكن عالما بالاشياء باعتبار ذاته بل باعتبار ذوات
الاشياء فلا يكون له علم بغيره هو صفة كمالية في حقه وهو محال فزعموا
ان علمه مجعول لانه عبارة عن كونه مبدأ مجعولاته المتميزة في الخارج ومبدأ تميز الشيء
يكون علما به اذ العلم ليس الا مبدأ التميز فاذن ذاته تعالى علم بما سواه ويرد عليه انه مبني على
انعكاس الموجبة كنفسها وربما قالوا علمه بالاشياء منطو في علمه بذاته فاذا كان علمه بما عداه
علة لما عداه فيكون علمه علما فعليا لكن اذا استل عنهم ما معنى هذا الانطواء لم يقدروا
على بيانه واعلم ان كون ذاته تعالى عقلا بسيطا هو كل الاشياء امر حق لطيف غامض لكن
لغموضه لم يتيسر لاحد من فلاسفة الاسلام وغيرهم حتى الشيخ الرئيس تحصيله واتقانه
على ما هو عليه اذ تحصيل مثله لا يمكن الا بقوة المكاشفة مع قوة البحث الشديد والباحث
اذا لم يكن معه ذوق تام وكشف صحيح لم يمكنه الوصول الى ملاحظة احوال الحقايق الوجودية
واكثر هولاء القوم مدار بحثهم وتفتيشهم على احكام المفهومات الكلية وهي موضوعات
علومهم دون الانيات الوجودية ولهذا اذا وصلت نوبة بحثهم الى مثل هذا المقام
ظهر منهم القصور والتلجلج والتجمجم في الكلام فيرد عليهم الاعتراض فيما ذكروه من انه كيف يكون
شيء واحد بسيط غاية الوحدة والبساطة صورة علمية لاشياء كثيرة مختلفة كثيرة
فقد انثلم قاعدتكم ان العلم بالشيء يجب ان يكون صورة مساوية له متحدة المهية مع المعلوم
والواجب تعالى لا مهية له فضلا عن مهيات كثيرة وايضا كيف يتميز الاشياء بمجرد هذا العلم
وانها لم يوجد تلك المهيات بعد اصلا وهل هذا الا كتمايز المعدومات الصرفة وربما
يجاب عن الاول بانه كما ان الصور العلمية المخصوصة بشيء يتميز ذلك الشيء كذلك المقتضى
بخصوصية شيء يتميز ذلك الشيء لان المقتضى باقتضائه يميز ذات المقتضى وصفاته بحيث
لا يشاركه غيره وكما ان الصورة التي بها يتميز الشيء اذا حصلت عند المدرك كانت علما كذلك
كل المقتضى الذى به يتميز الشيء اذا حصل عند المدرك كان علما ولما كان المقتضي لجميع العالم
على ما هو عليه في الواقع امرا واحدا يتميز باقتضائه كل ذرة من ذرات الوجود عما عداها
فلا استبعاد في ان يكون ذلك الامر الواحد اذا حصل عند المدرك كان علما لكل
واحد منها فحينئذ يكون جميع الاشياء معلومة بهذا الامر ويكون جميعها في هذا المشهد

الذي هو بمنزلة الوجود الذهني امراً واحداً ويرد عليه ما اورده بعض المتأخرين بانه لما كانت
العلة مباينة للمعلول مغايرة له في الوجود فلا يكون حضوره لها حضوره لما لم يحضر الشيء
عند المدرك لا يكون مشعوراً به بمجرد كونه مبدأ امتيازه على ان قياس العلة على الصورة
وازالة الاستبعاد بذلك مستبعد جداً اذ الصورة عين ماهية المعلوم على ما هو التحقيق
او شبح ومثال له على المذهب المرجوح المصادم للتحقيق وليست العلة حقيقة المعلول
ولا مثالاً له محاكياً عنه فقياسها على الصورة قياس فقهي مع ظهور الفارق وعن
الثاني بان ذاته تعالى علم اجمالي بالاشياء بمعنى انه ميز بخصوصياتها لا على وجه التميز
فان العلم شيء والتميز شيء آخر والاول لا يوجب الثاني وقيل عليه انا نعلم بديهة انه
لا يمكن ان يعلم موجودات متباينة الحقائق بخصوصيتها بحقيقة واحدة مباينة لجميعها
وان فرضنا انه لم يتميز بعضها عن بعض في نظر العالم واعلم ان الموروث من القدماء
في تقدير هذا المطلب اعني كيفية تعقله للاشياء في مرتبة ذاته هو ما ذكرناه من
انطواء العلم بالكل في علمه بذاته كانطواء العلم بلوازم الانسانية في العلم بالانسانية
وهذا ايضاً كلام في غاية الاجمال وان كانت مما فيه رائحة التحقيق الذي قررناه وسنرجع
الى توضيحه في مستأنف القول ان شاء الله تعالى وربما اوردوا مثالاً تفصيلياً وقسموا
حال الانسان في علمه ثلاثة اقسام احدها ان يكون علومه وصوره العقلية تفصيلية
زمانية على سبيل الانتقال من معقول الى معقول على التدريج ولا يخلو حينئذ من مشاركة
الخيال بل يكون تعقله مع حكاية خيالية بحيث يتحد الادراكان نحواً من الاتحاد كما ابصرنا شيئاً
وحصل ايضاً منه في الحس المشترك صورة اتحد الادراكان ولا يتميز لنا ما يحصل في آلة
البصر وما يحصل في الحس المشترك الا بوسط ودليل وثانيها ان يكون له ملكة تحصل
من ممارسة العلوم والادراكات بقدر ويتمكن بسبب حصول تلك الملكة على استحضار
الصور العقلية التي كان اكتسبها من قبل متى شاء بلا تجشم كسب جديد وان كان تلك العلوم
والادراكات غائبة عنه غير حاضرة في نفسه اذ النفس ما دامت نفساً مدبرة لهذا البدن الذا
الطبيعي ليس في وسعها ان تعقل الاشياء معاً لما اشرنا اليه من مشاركة الخيال فليس
يحضر عندها جميع ما كسبتها من المعقولات لكن لها ملكة الاستحضار لايها شاءت
متى شاءت من غير تعب وكلفة وهذه حالة بسيطة ساذجة لها نسبة الى كل صورة
يمكن حضورها لصاحب هذه الملكة نسبة القوة الاستعدادية الى ما لم يحصل بعد
لا نسبة القوة الايجابية الى المعلول فليس الانسان في هذه الحالة عالماً بالفعل ولا

الصور المكسوبة لها من قبل حاضرة عنده ولكن بالقوة القريبة اذ له قدرة الاحضار
فيكون عالماً بالقوة وثالثها كونه بحيث يورد عليه مسائل كثيرة دفعة فيحصل له
علم اجمالي بجواب الكل ثم ياخذ بعده في التفصيل شيئاً فشيئاً حتى يملي منه الاسماع
والاوراق فهو في هذه الحالة يعلم من نفسه يقيناً انه يحيط بالجواب جملة ولم يفصل
في ذهنه ترتيب الجواب ثم يخوض في الجواب مستمداً من الامر البسيط الكلي الذي كان
يدركه من نفسه فهذا العلم الواحد البسيط فعال للتفاصيل وهو اشرف منها
قالوا فقياس علم واجب الوجود بالاشياء الصادرة وانطواء الكل في علمه على هذا
المنهاج والفرق بان هذه الحالة البسيطة الخلاقة للمعقولات المفصلة ملكة وصفة
زائدة في النفس وفي الواجب تعالى بذاته وحين ورد عليهم بعد ما بينوا الوجه الثلثة الوجوه
ان ذلك اي العلم بالشيء على الوجه الثالث ايضاً علم بالقوة الا انه قوة قريبة من الفعل
بان لصاحبه يقيناً بالفعل بان هذا حاصل اي علمه باجوبة هذه المسائل
حاصل عنده اذا شاء فصله قالوا فهذا اشارة الى شيء معلوم ومن المحال ان يتيقن
حال الشيء الا وهو معلوم من جهة ما يتيقنه فاذا كانت الاشارة يتناول
المعلوم بالفعل وليس من المعلوم المتيقن بالفعل الا ما كان مخزوناً عنده فهذه
المسائل بهذا النوع البسيط معلوم له قد يريد ان يجعلها معلومة بنحو آخر
فهذا العلم البسيط هيئة تحصل للنفس لا بذاتها بل من لدن مبدأ مخرج لها
من العقل بالقوة الى العقل بالفعل بحسبها يلزم النفس التصور الفكري والعلم
التفصيلي فالاول هو القوة العقلية المشاكلة المعقول الفعالة واما التفصيل
فهو للنفس من حيث هي نفس هذا كلامهم ويرد عليه ان ما يستفاد من ظاهر هذا
الكلام ليس الا ان المجيب في تلك الحالة عالم بالفعل بان له قدرة على شيء دافع لهذا
السؤال فان حقيقة ذلك الشيء فهو غير عالم به فان لذلك الجواب حقيقة وماهية
وله لازم وهو كونه دافعاً لذلك السؤال فالحقيقة مجهولة واللازم معلوم فهي
حالة بين الفعل المحض الذي هو العلم بالمعلومات مفصلة متميزة بعضها عن بعض
وبين القوة المحضة التي هي حالة اختزان المعلومات المفصلة وحصول الامر
المسمى بالملكة فهي حالة بين الحالتين وكيف يتصور كون شيء واحد لا سيما اذا كان
في غاية الوحدة والبساطة كذات الباري عز اسمه علماً بامور مختلفة الذوات
متباينة الماهيات بخصوصها فانه لا يمكن ان يكون تلك الامور معلومة بالذات

والا يلزم تمايز المعدومات كما مرّ اللهم الا ان يكون معلومة بالعرض فالمعلوم
بالذات ذلك الامر الواحد البسيط والمعلوم بالعرض ما يلزمه من المعقولات
المنبعثة عنه كالعلم بافراد الانسان من العلم بوصفه العنواني وكالعلم بالفروع
من العلم بالاصل لا كالعلم باجزاء الحد من العلم بالمحدود فان الحد والمحدود متحدان
ذاتا مختلفا اعتبارا كما علمت في مباحث المهية فان التفاوت بالاجمال والتفصيل
ههنا انما يكون بنحو الادراك لا بامر في المدرك ولئن سلم هذا في العلم الاجمالي
الذي مثلوا به مسئلة الجيب المذكور في المثال الاخير فكيف يسلم كون الذات المقدسة
الواجبية بالنسبة الى معلوماته وهي مهيات الممكنات كالمحدود بالقياس الى الحد
وفي هذا سر عظيم فانتظره متفحصا **فصل واما قول من زعم كون علمه**
بجسم رتبة ذاته علما تفصيليا ببعض الممكنات وهو العقل الاول
وعلما اجماليا بما سوى المعلول الاول من الممكنات ويكون علمه بكل معلول علما
تفصيليا سابقا على ايجاده من علمه بنفس ما هو سابق عليه وهكذا يعلم كل لاحق بالعلم
بسابقه الى اخر المعلولات ولا يجب ان يكون علمه التفصيلي بجميع الممكنات
في مرتبة واحدة بل في مراتب متفاوتة متلاحقة كل سابق علما تفصيليا
يلحقه اجماليا بما عداه من المتاخرات فعلى هذا علمه بكل معلول متقدم
على ايجاده فيكون علمه فعليا واعترض عليه بعد ما يرد عليه شبه ما تقدم
بوجوه اخرى احدها انه يلزم احتياج الواجب في العلم التفصيلي باكثر
الاشياء الى ما سواه وثانيها انه يلزم عليه التجدد في علمه والانتقال من معلوم
الى معلوم كما هو شان العلوم النفسانية وثالثها انه يلزم عليه فقدان العلم
باكثر الاشياء في كثير من مراتب نفس الامر وخفاء كثير من المعلومات عليه في
اكثر المقامات الوجودية وهذا ممتنع بالضرورة البرهانية وربما يجاب
عن الاول بان توقف العلم التفصيلي الذي هو امر مباين لذاته بشيء على شيء اخر يستند
الى ذاته ليس محذورا كما ان صدور الموجودات عنه تعالى بعضه متوقف على بعض
اخر وذلك البعض الى بعض اخر حتى ينتهي سلسلة الافتقار الى ما يفتقر الى
ذاته وليس هذا يستلزم افتقاره تعالى الى شيء بل هذا في الحقيقة افتقار الكل
اليه لا الى غيره وعن الثاني بان هذا ليس انتقالا زمانيا بل ترتبا عقليا والانتقال
من معلوم الى معلوم زمانيا بل تقدما وتاخرا ذاتيا فهو ليس بممتنع عليه كما في

اذا لم يكن صح

القائلين بارتسام صور الاشياء في ذاته على الترتيب العلي والمعلولي وكما
في طريقة بعض المتكلمين عين ذاته وعلمه بالاشياء الممكنة عبارة عن وجود
العقل الاول مع الصور القائمة به هربا من مفاسد يلزمهم من القول بكون علمه تعالى
بالاشياء صورا كثيرة قائمة بذاته تعالى وهذا وان امكن تصحيحه عند من له قدم راسخ في
الحكمة المتعالية لكن لا يصح على قواعدهم المشهورة لان العقل بما فيه حادث ذاتي وحقيقة
علمه تعالى قديمة لانها عين ذاته فكيف يمكن ان يكون هو هو ولا نصغى الى من يقول بعض
علمه قديم وبعض علمه حادث فانه بمنزلة قول من قال ان بعض قدرته قديمة وبعضها حادثة
او قال بعض ذاته قديمة وبعضها حادثة بل يجب ان يكون حقيقة علمه واحدة ومع وحدتها
فيكون علما بكل شيء كما اشرنا اليه في هذا السفر الربوبي ويرد عليه ايضا ان وجود العقل
مسبوق بعلم الحق به لان ما لم يعلم لا يمكن ايجاده واعطاء الوجود له فالعلم به حاصل
قبل وجوده ضرورة فهو غيره لا محالة ومهيته مغايرة لحقيقة العلم بالضرورة
لان حقيقة العلم كما قررناه يكون واجبة الوجود لذاتها لان حقيقتها حقيقة
الوجود وان لحقها في بعض المراتب من جهة اقتران المهية لها امكان عقلي او خارجي
ولا شيء من المهيات واجب الوجود لذاته فكيف يكون مهية المعلول الاول علما فظهر وتبين
من تضاعيف قولنا ان الحق الاول يعلم الاشياء كلها بما يعلم به ذاته لا بامر آخر
وايضا العقل الاول عندهم جوهر وجوهريتها انها مهية لها والعلم سيما
علم الله ليس كذلك لانه كالوجود ليس بجوهر ولا عرض وجوهرية العقل عند
هؤلاء الراسخين انما هي بسريان الهوية الواجبية فيها فيصلح عندهم ان يكون علما له
تعالى بالاشياء ولا يصلح عند غيرهم وايضا القول بان العقل الاول بما فيه
عين علمه بالاشياء يبطل العناية الالهية السابقة على وجود الاشياء كلها
وليست عبارة عن حضور العقل عنده لان الحضور صفة الحاضر وهو العقل
وعلمه تعالى صفته فهو غيره وايضا الحضور متاخر عن الحاضر لانه صفة له وهو
متاخر عن الواجب لانه معلول له وعلمه تعالى مع جميع كمالاته متقدم بالذات على جميع
الموجودات فلا يفسر علمه بالحضور اشراقي تعليمي وتقريبي تنبيهي والحق
ان من انصف من نفسه يعلم ان الذي ابدع الاشياء وافادها واقتضاها اقتضاء
بالذات واوجدها بذلك الاقتضاء من العدم زمانيا او ذاتيا يعلم تلك الاشياء
بحقايقها ولوازمها قبل ايجادها سيما وقد كانت على ترتيب ونظام ونظمها

في اوايل صح

الى الوجود سواء كان العدم صح

اشرف النظامات وترتيبها احسن التقويم والا لما امكن اعطاء الوجود لها
فالعلم بها لا محالة غيرها ومقدم عليها واعلم ان كل من تشبث في اثبات
علمه بالاشياء بشيء من مجعولاته كعقل او نفس او بقول علمه التفصيلي متاخر
عن ذاته فذلك لقصور نظره وضعف عقله والراسخ في الحكمة عندنا من اثبت
علمه بجميع الاشياء مع كثرتها وتفصيلها في مرتبة ذاته السابقة على جميع اللوازم والخوارج
من غير ان يلزم اختلاف حيثية في ذاته وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده
والله ذو الفضل العظيم **فصل في حال مذهب من كان يرى ان علمه تعالى بالاشياء**
هو بالاضافة اعلم ان صاحب الاشراق اثبت علمه تعالى على قاعدة الاشراق وكان
اقتدى به فيها فيما سلف من الزمان الى ان جاء الحق حتى اراني ربي برهانه مبينا تلك
القاعدة على ان علمه بذاته هو كونه نورا لذاته وعلمه بالاشياء الصادرة عنه هو كونها ظاهرة
له لاشراقه عليها اما بذواتها كالجواهر والاعراض الخارجية او بمتعلقاتها التي هي
مواضع الشعور للاشياء مستمرة كانت في المدبرات العلوية الفلكية عقولها
او نفوسها او غير مستمرة كما في القوى الحيوانية النطقية والخيالية والحسية
فعلمه تعالى عنده محض اضافة اشراقية فواجب الوجود مستغن في علمه بالاشياء
عن الصور وله الاشراق والتسلط المطلق فلا يحجبه شيء عن شيء وعلمه وبصره واحد
اذ علمه يرجع الى بصره لان بصره يرجع الى علمه كما في غير هذه القاعدة ونوريته
ايضا نفس قدرته فان النور فياض لذاته فعلمه بالاشياء نفس ايجاده لها كما ان
وجود الاشياء عنه نفس حضورها لديه فله اضافة الفعالية الى جميع الاشياء بها
يصحح جميع الاضافات اللائقة به كالعالمية والمريدية وغيرهما اذ كلها واحدة عنده
التحقيق كما ستذكره فهذا مذهبه في علم الله تعالى عنده ليس بالصور مطلقا فعلمه
بل بالمشاهدة الحضورية ومدار الادراك للغير ايضا عنده على التسلط النوري
للمدرك فادراك النفس لبدنها ووهمها وخيالها وحسها وكل ما لها تصرف فيه من اجزاء
البدن وقواه فهو انما يكون بالاضافة القهرية الاشراقية فبقدر تسلطها على شيء واشراقها صح
منها يكون قوة ادراكها لشيء بصورة زائدة عليه ولو كان ادراكها لوهمها
وخيالها وغيرهما بصورة اخرى مرتسمة في ذاتها وكل صورة ترتسم في ذات
النفس فهي كلية وان تخصصت الف تخصيص فان ذلك لا يخرجها عن العموم
واحتمال الشركة فيها للكثرة فيلزم ان تكون النفس محركة لبدن كلي ومستعمله

لقوى كلية وليس لها ادراك بدنها الخاص وقواها ولا التصرفات والتدابير
الجزئية وهو ليس كذلك بالضرورة الوجدانية فانه ما من انسان الا ويدرك
بدنه الجزئي وقواه الجزئية والنفس تستخدم المتفكرة في تفصيل الصور الجزئية
وتركيبها حتى تنتزع الكليات من التشخصيات وتستنبط النتائج من المقدمات
وحيث لم يكن للقوة الجرمية سبيل الى مشاهدة ذاتها لعدم حضورها عند
نفسها فان المنطبع في محل وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لمحله فوجوده
لغيره لا لنفسه كما سبق ذكره كيف والوهم ينكر نفسه وينكر القوى
الباطنة وان لم يجد آثارها فاذ لم يكن للوهم وهو رئيس سائر القوى الجزئية
سبيل الى ادراك نفسه وادراك القوى الباطنة وكذلك سائر المدارك الجزئية
فالمدرك لهذه القوى الجزئية والجزئيات المرتسمة فيها والكليات المنتزعة عن تلك
الجزئيات انما هي النفس الناطقة بنفس تلك الامور وذلك لاشراقها وتسلطها
على هذه الامور مع كونها في ذاتها نورا لذاتها وكل ما هو نور لنفسه وله تسلط
على غيره كان مدركا لذاته ولذلك الغير اما ادراكه لذاته فمحض كونه نورا اذ النور
يلزمه الظهور بل هو عين الظهور واما ادراكه لذلك الغير فمجرد اضافته اليه وكلما
كان الشيء اشد نورية واقوى تسلطا على الغير كان ادراكه لذاته ولغيره اشد واقوى واشد
الذوات نورية هو الحق جل ذكره واقوى انحاء التسلط هو الابداع المطلق والتاسيس
بلا شركة وليس للنفس بالقياس الى هذا البدن الطبيعي وقواه الا التحريك وضرب
من الفاعلية الغير التامة كما بين في موضعه ولو كان تسلطها عليه وعليها بالابداع لكان
ادراكها له ولها تاما في الغاية وليس كذلك لما ذكرناه ومع ذلك تتفاوت النفوس في
النورية والتسلط وكلما كانت نوريتها اشد وتسلطها على البدن اقوى كان
ادراكها اقوى اذ كان حضور البدن لها اتم ولو كانت ذات تسلط على غير بدنها
تسلطها على بدنها لادركته ايضا بمجرد الاضافة الاشراقية القهرية من دون الافتقار
الى قبولها لصورة وانفعالها عنه فالقبول عن جهة النقص والقهر جهة الكمال والشرف
ونحن انما احتجنا الى الصورة في بعض الاشياء كالسماء والكواكب وغيرها
مما نعلمه باعتبار وقياس لان ذواتها كانت غائبة عنا فاستحضرنا صورها وتلك
الصور هي معلومنا بالحقيقة لكونها مقهورة لنا ولو كانت هي ايضا حاضرة
لنا كحضور الاتنا وما فيها لما احتجنا في ادراكها الى الصورة فاذا ثبت

وتحقق ان النفس غير غائبة عن ذاتها ولا قواها ولا الصور المتمثلة فى قواها محجوبة
عنها ولا بدنها الجرمى مختف عليها لكونها نورا لذاتها ولها ضرب من التاثير فى
هذه الامور فالنور المجرد الواجبى وهو فى اعلى مرتبة شدة النورية وله اضافة
الابداع الى ما سواه الذى هو اعلى ضروب التاثير والايجاد وله السلطنة العظمى
والقهر الاتم فلا جرم يعلم ذاته ويعلم ما سواه من العقول والاجرام وقواها
وما يتمثل لها او ينطبع فيها بمجرد اضافة المبدائية فكما ان علمه بذاته لا يزيد على
ذاته كذلك علمه بالاشياء لا يزيد على اضافته الى الاشياء وايضا قد سبق ان
كل ما هو كمال مطلق للموجود من حيث موجود فيجب له واذا تحقق شئ منه فى
معلوله فتحققه له اولى وكلما هو له اولى فهو واجب له بالضرورة واذا صح العلم
الاشراقى للنفس ففى واجب الوجود اولى فيدرك ذاته لا بامر زائد ويدرك ما
سواه بمجرد اضافة الاشراق اليها ولو كان مدركا ذاته بنور زائد لكان ذاته
انور من ذاته ولو كان مدركا للاشياء بصور مرتسمة فى ذاته لكان قابلا وفاعلا
ويلزم ما يلزم القول به من الشناعات قال ومما يدل على ان هذا القدر
كاف فى العلم ان الابصار انما هو بمجرد اضافة ظهور الشئ الخارجى للبصر عند
عدم الحجاب فان من لم يكن الرؤية عنده بانطباع اشباح المقادير فى الجليدية
ولا بخروج الشعاع عنها يلزمه ان يعترف بان الابصار بمجرد مقابلة المستنير للعضو
الباصر فيقع به اضافة اشراقية للنفس اليه لا غير فاذن اضافته تعالى لكل
ظاهر ابصار وادراك وتعدد الاضافات لا يوجب تكثرا فى ذاته ولا تجددها
يوجب تغيرا فى ذاته كما بين فى موضعه فلا يعزب عنه مثقال ذرة فى
السموات ولا فى الارض فهذه طريقة هذا الشيخ الجليل
فى هذه المسئلة وتبعه العلامة الطوسى وغيره وحكم بصحتها
كل من اتى بعده فان العلامة الطوسى شارح كتاب الاشارات لما راى فى اثبات
الصور لذاته تعالى ورود كثير من الاشكالات ولم يقدر على حلها والتفصى
عنها اختار طريقة اخرى لتصحيح مسئلة العلم فقال العاقل كما لا يفتقر فى ادراك
ذاته الى صورة غير ذاته التى هو بها هو كذلك لا يفتقر فى ادراكه لما يصدر عن
ذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التى هو بها هو واعتبر من نفسك
انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهى صادرة عنك لا بانفرادك

بل
مطلقا بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت تعقلها بذاتها لا بصورة اخرى
لامتناع تضاعف الصور الى غير النهاية فاذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة
غيرك هذا الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه
وليس من شرط كل ما يعقل ان يكون المدرك محلا للصورة المعقولة فانك تعقل
ذاتك مع انك لست بمحل لها بل محليتك لها من شروط حصولها لك الذى هو مناط تعقلك
اياها فان حصلت هى لك على جهة اخرى سوى الحلول لعقلتها من غير حلول فيك المعلولات
فاذا اصح
الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها بانفسها
بلا حلولها فيه فاذا عرفت هذه المقدمة فاعلم ان الواجب لذاته لما لم يكن بين ذاته
وبين عقله لذاته مغايرة بل كان عقله لذاته هو نفس ذاته فكذلك لا تغاير بين وجود المعلول
الاول وبين تعقل الواجب له اذ عقله لذاته علة عقله لمعلوله الاول كما ان ذاته
علة ذات المعلول الاول فكما حكمت باتحاد المعلولين فاذن وجود المعلول الاول هو نفس
تعقل الواجب لذاته له من غير استيناف صورة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك علوا
كبيرا وقد عرفت ان كل مجرد يعقل ذاته وغيره من المجردات فالجواهر العقلية لما
كانت تعقل ما ليست بمعلولات لها بحصول صورها فيها وهى تعقل الواجب الوجود
ايضا ولا موجود الا وهو معلول للواجب تعالى كانت صور جميع الموجودات الكلية
والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب تعقل تلك الجواهر مع تلك
الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وبهذا الطريق يعقل الوجود
ظ
على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات والارض من غير لزوم
فاذا
شئ من المحالات المذكورة قال اذا تحققت هذا الاصل وبسطته ظهرت لك كيفية
احاطته بجميع الموجودات الكلية والجزئية وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء
فهذا ما ذكره هذا العلامة واذا تاملت فيه وجدته بعينه طريقة الشيخ
الاشراقى بادنى تفاوت وهى التى ارتضاها كل من نظر فيها ولم يقدح فيها احد
وهى عندى مقدوحة بوجوه من القدح قد مضى بعضها ويبقى البعض ولا باس باعادة
مع ما بقى لما فى التذكير من زيادة التوضيح والكشف فنقول يرد عليها امور الاول
انها يبطل العناية الالهية السابقة على جميع الممكنات الدالة عليها النظام العجيب
والترتيب الفاضل ولا يكفى فى الاعتذار ما ذكره مجيبا عن ذلك بان جودة النظام
وحسن الترتيب الانيق فى هذا العالم انما هى ظلال ولوازم للنسب المرتبة والترتيب الانيق

الواقعة بين المفارقات فان العقول المفارقة كثيرة وافرة عنده ولها سلاسل طولية
وعرضية وهيئات عقلية ونسب معنوية فذوات هذه الاصنام تابعة لذوات
اربابها وهيئاتها لهيئاتها ونسبها لنسبها وذلك لانا نقول ان هذا النظام تابع هب صح
لنظام ذلك العالم فما السبب الباعث لنظام ذلك العالم لو لم يكن ذاته تعالى
بحسب صقعه الالهي مشتملا على افضل نظام واحسن نظام لا نظام افضل منه ولا احسن
واكرم دفعا للدور والتسلسل ولعل بين المعلم الاول في اثولوجيا هذا المقصد بما لا
مزيد عليه الثاني ان كون العلم اضافة محضة غير صحيح سواء سميت اشراقية ام لا اذ من العلم
ما يكون ~~اذ من العلم ما يكون~~ مطابقا للواقع ومنه غير مطابق لا يسمى بالجهل وايضا
من العلم ما هو تصور ومنه ما هو تصديق والاضافة لا يمكن تقسيمها الى هذه
الاقسام وقوله وتقسيم العلم في اوائل المنطق الى التصور والتصديق انما هو
في العلوم التي هي غير علم المجردات بذواتها وغير العلم بالاشياء التي يكفي في العلم وتحقيقه واحدة صح
بها مجرد الاضافة الحضورية غير مستقيم لان مطلق العلم معنى واحد لا يمكن
ان يكون بعض افراده اضافة وبعضها صورة اذ كل مورد قسمة ليس انقسامه الى الافراد
الا بقيود متخالفة تنضم اليه ويحصل منه مع كل ضميمة قسما واحدا فالمورد مشترك
بين الاقسام ولا يجوز مثل هذا الاشتراك لامر بين الاضافة وغيرها لانها غير مستقلة
المعنى وهذا ما يظهر بادنى تامل والثالث ان العلم كما بين في موضعه اما بالتعقل
او التخيل او التوهم او الاحساس وليس من العلم شيء خارج عن هذه الاقسام ويلزم على مذهبه
اما كون الباري والمجردات العقلية في ادراكها للاجسام والصور الخارجية وكذا
في ادراكها للمثل الادراكية المرتسمة في المدارك الجزئية حساسة واما ان يوجد قسم من العلم
خارجا عن الاقسام المذكورة وهذا غير وارد على القائلين بان العلم مطلقا هو بالصور
في ادراك الباري والمفارق والخارجيات والجزئيات فان هذا التقسيم للعلم انما هو باعتبار
ما يكون معلوما بالذات لا بالعرض فان هذا القيد معتبر في التقسيمات كلها وان لم
يذكر فاذن ادراك هذه الامور المادية عن كل مدرك انما هو بتبعية صورها الادراكية
مطلقا على ما ذهبنا اليه وادراك المفارق اياها بتبعية الصور المعقولة فان لكل
صورة مادية كائنة فاسدة صورة ادراكية ذات حيوة وتعقل ولتلك الصورة ايضا
صورة عقلية هي وجهها الثابت عند الله وهي المعقولة بالذات وما دونها ايضا
معقولة لكن بتبعية تلك الصورة فاحتفظ بهذا التحقيق فانه نافع جدا

والرابع ان الاضافة متأخرة الوجود عن وجود الطرفين فيلزم الحاجة له في اشرف صفاته
الى مخلوقاته الخامس انا قد بينا في كثير من مواضع هذا الكتاب بالبرهان ان شيئا من الاجسام
الطبيعية وصورها المادية وهيئاتها لا يمكن ان يكون مدركا بالذات وليس لها ايضا
حضور جمعي عند شيء الا بامثلتها الحسية او العقلية ولاجل ذلك كان ادراكها
عند الحكماء بصورة منتزعة منها لا بنفسها فكيف ذهب هذا الشيخ العظيم والعلامة
الطوسي ومن وافقهما الى الاكتفاء بغير الصور الادراكية في ادراك هذه الاكوان المادية
والسادس ان قوله كل من لم يكن الابصار عنده بانطباع اشباح المقادير في الجليدية
ولا بخروج الشعاع عنها يلزمه الاعتراف بان الابصار بمجرد مقابلة المستنير للعضو الباصر
منظور فيه اذ ذلك الاعتراف غير لازم بل اللازم انما هو غيره وهو ما ذهبنا اليه وقررناه
بان النفس اصبحت عند تلك المقابلة مخترعة للصورة المبصرة في غير هذا العالم نسبتها
الى النفس بالقيام الاتصالي كنسبة الصور العقلية القائمة بذاته تعالى لا بالحلول
تعالى عن ذلك علوا كبيرا السابع انه ذهب الى ان التخيل ليس بحصول الصور الخيالية في شيء
من اجزاء الدماغ بل بمطالعة النفس لها في عالم المثال والتي هناك من الصور ليس شيء
منها عنده من معلولات النفس حتى يكون لها القهر والسلطنة عليها فيبطل ما قرره من
القاعدة المذكورة من ان ادراك الشيء لذاته بكونه نورا وادراكه لغيره بكونه قاهرا عليه ومراده
من القهر ليس الا العلية بحيث لا قهر لما ليس بعلة ولا قهر على ما ليس بمعلول فانفسخت قاعدته
في ادراك النفس للخياليات والثامن انه يلزم عليه ان لا يعلم الباري جل ذكره شيئا مما
سواه في مرتبة ذاته لا على وجه التفصيل ولا على وجه الاجمال لان العلم الاجمالي له تعالى بالاشياء
باطل عنده كما ذكره في كتاب المطارحات وزيف القول به واللازم باطل وكيف يجوز صاحب
بصيرة ان الذي اوجد الاشياء واقتضاها بذاته لا يكون في عينه علم بها مع ان الحكماء قد
اثبتوا للطبايع المحركة للمواد غايات ذاتية في افاعيلها والعلل الغائية متأخرة عن الفعل
وجودا متقدمة عليه قصدا فيلزمهم القول بضرب من الادراك فيها لغايات
افاعيلها فما ظنك بمبدع الكل هل جاز ان يوجد الاشياء جزافا فهذه وجوه من القدح
في هذا الراي واما تحاشيه وتحاشي من تبعه من القول بالصور الالهية لظنهم انه
يلزم حلول الاشياء في ذاته وفي علمه الذي هو عين ذاته فقد علمت ان ذلك غير لازم
الا عند المحجوبين عن الحق الزاعمين انها كانت غيره تعالى وكانت اعراضا حالة فيه
واما اذا كانت عينه من حيث الحقيقة والوجود وغيره من حيث التعين والتقيد

فبالحقيقة ليس هناك حال ولا محل بل شئ واحد متفاوت الوجود في الكمال
والنقص والبطون والظهور ونفس الامر عند التحقيق عبارة عن هذا
العلم الالهي الحاوي لصور الاشياء كلها كليها وجزئيها قديمها وحادثها
فانه يصدق عليه انه وجود الاشياء على ما هي عليها فان الاشياء موجودة
بهذا الوجود الالهي الحاوي لكل شئ اذ الاشياء كما ان لها وجودا طبعيا ووجودا
مثاليا ووجودا عقليا فكذلك لها وجود الهي عند العرفاء ~~وهذا~~
وهذا الوجود اولى بان يكون عبارة عن نفس الامر ولا يلزم من ذلك ثبوت
المعدومات اذ ثبوت المعدوم الذي حكم عليه انه محال
عبارة عن انفكاك الشيئية عن الوجود مطلقا لا انفكاكها عن الثبوت
الخارجي مع تحققها بالوجود الرباني وظهورها فيه وسيأتيك
زيادة ايضاح لهذا المطلب فان قلت العلم تابع للمعلوم فكيف يكون هنا
هذا العلم الذي هو الذات الالهية تابعا للاشياء قلنا هذا العلم
الالهي لكونه كالقدرة والاره ونظايرهما من الصفات الاضافية اي من الارادة
الحقايق اللااضافة الى الاشياء فله اعتباران احدهما اعتبار عدم مغايرة
للذات الاحدية وهي بهذا الاعتبار من صفات الله وغير تابعة لشئ
بل الاشياء تابعة له اذ به صدرت وجودات الاشياء في الخارج
ولهذه الجهة قيل علمه تعالى فعلي وثانيهما اعتبار اضافته الى
الاشياء وهو بهذا الاعتبار تابع للاشياء متكثر بتكثرها
وسنشبع القول في تحقيق هذا المقام عند بيان كيفية علمه تعالى بالاشياء
على طريقة اصحاب المكاشفة الذوقية ونحن قد جعلنا مكاشفاتهم
الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية والكلام في كون علمه تعالى
تابعا للمعلوم ام المعلوم تابعا له الاليق بذكره ان يكون هنالك
من هيهنا

فصل في ذكر صريح الحق وخالص اليقين

وفتح القول في علمه تعالى السابق على كل شئ حتى على الصور العلمية القائمة
بذاته التي هي بوجه عين الذات وبوجه غيرها كما بيناه وهذه المرتبة من

العلم

العلم هي المسماة بالغيب المشار اليه بقوله تعالى وعنده مفاتح الغيب
لا يعلمها الا هو فالمفاتح هي الصور التفصيلية والغيب هو مرتبة الذات
البحتة المتقدمة على تلك التفاصيل والمقصود في هذا الفصل بيان شهوده
تعالى للاشياء كلها في هذه المرتبة الاحدية التي هي غيب كل
غيب وابسط من كل بسيط وهذا المطلب يمكن بيانه بوجهين
احدهما من جهة كونه تعالى عقلا بسيطا وهي طريقة قدماء الحكماء
وثانيهما وهو منهج الصوفية المحققين من جهة اتصافه تعالى بمدلولات
بالاسماء والصفات في مرتبة ذاته وانها ليست من قبيل اللوازم
المتاخرة بل حالها كحال المهية بالقياس الى وجودها مع ان الواجب
ليس ذا مهية وكلا الوجهين دقيق غامض يحتاج دركه عند تعلمه
واستفادته من المعلم البشري وسماعه منه الى لطف قريحة وصفا ضمير
فكيف في استنباطه واستفاضته من الملكوت اما المنهج الاول فلنمهد
لبيانه اصولا احدها ان كل هوية وجودية هي مصداق لبعض المعاني الكلية
في مرتبة وجودها وهويتها وهي المسماة في غير الواجب بالمهية عند الحكماء
وبالعين الثابت عند الصوفية وذلك البعض قد يكون متعددا وقد يكون
واحدا ويقال له المهية البسيطة والمعاني المتعددة قد يكون موجودة
بوجود واحد ويقال لها البسيط الخارجي كالسواد مثلا وقد يكون موجودة
بوجودات متعددة ويقال له المركب الخارجي كهيئة الحيوان الماخوذ جنسه
من مادته وهو الجسم النامي وفصله من صورته وهو الحساس ثم لا بد ان يكون
لمادته وصورته ضرب من الاتحاد في الوجود حتى لا يكونان بمنزلة الحجر الموضوع
بجنب الانسان والا فلم يكن المهية مهية واحدة وجهة الوحدة انما توجد في جانب
الصورة لا في ناحية المادة لان الصورة هي اقوى تحصلا من المادة لانها مفيدة
المادة كما بين في موضعه وكونها جهة الوحدة عبارة عن كون الصورة كالحساس
مثلا مصداقا بنفس ذاته لحمل جميع المعاني التي بعضها بازاء المادة كمفهوم الجسم النامي
لا بان يكون ذلك المعنى جزءا لماهية المهية والا لكان المفروض فصلا نوعا

والمفروض جنسا للنوع جنسا لفصله والمفروض فصلا مقسما فصلا مقوما
ولا بان يكون عارضا لازما له اذ المبدأ الفصلي في مرتبة هويته وذاته
مصداق للمعنى الجنسي وما قيل في المشهور ان الجنس عرض عام للفصل
ليس المراد منه عارض الوجود كالضاحك والكاتب بالقوة بالنسبة الى
الانسان المتأخر وجوده عن وجود المعروض بل المعنى بذلك العروض ان
المعنى الجنسي ليس داخلا في مهية الفصل الاشتقاقي اذ لا مهية له
والسر في ذلك ان كلا من الفصول الاشتقاقية التي هي مطابقة للفصول المحمولة
والمنطقية باصطلاح اخر غير الذي يذكر في المنطق هو نحو خاص من انحاء الوجود
والوجود لا حد له ولا مهية فاتصاف ذلك النحو من الوجود اي الوجود الفصلي
بالمعنى الجنسي ليس كاتصاف المعروض بالعارض اللازم اتصافا خارجيا من حيث ان
للمعروض وجودا وللعارض وجودا اخر اذ وجود الفصل الاشتقاقي وهو الصورة النوعية
في الخارج متضمن فيه المعنى الجنسي بل انما يكون المغايرة والاتصاف في ظرف التحليل وهذا معنى قولهم
الجنس عرض للفصل اي مفهوم الجنس غير مفهوم الفصل وهما معا موجودان بوجود واحد هو بوجود صح
وجود الفصل الاشتقاقي والمقصود ان المعاني المختلفة الموجودة بوجودات متعددة
قد يكون موجودة بوجود واحد كالفصل الاخير للانسان وهو الناطق بل النفس الانسانية
حيث ان مفهوم الجوهر ومفهوم القابل للابعاد ومفهوم الجسم الطبيعي ومفهوم النامي
ومفهوم الحساس كلها موجودة بوجود الناطق في هذا النوع الانساني وبعض هذه
المفهومات موجود بغير هذا الوجود في نوع اخر غير الانسان مثل طائفة منها
موجودة بوجود واحد اخر في الحيوان غير الناطق وهي من الجوهر الى الحساس وطائفة
اخرى وهي بعض تلك الطائفة موجودة بوجود واحد اخر في النبات وطايفة اخرى
كذلك في الجماد وبعضها كالجوهر القابل الابعاد ذي الطبيعة الجسمية في الجسم
العنصري وبعضها وهو الجوهر ذو الابعاد يوجد في المقدار الجوهري واما
مفهوم الجوهر فقط فهو بازاء وجود الهيولى فعلم من هذا ان الاشياء الكثيرة المتكثرة
الوجود قد توجد بوجود واحد الاصل الثاني انه كلما كان الموجود اقوى
وجودا واتم تحصلا كان مع بساطته اكثر حيطة بالمعاني واجمع لنشأة الاعلى
الكمالات المتفرقة في الاشياء غيرها كما يظهر من حال المراتب الاستكمالية المندرجة في الكمال
من صورة الى صورة متعاقبة على المادة بحسب تكامل استعداداتها لقبول صورة

بعد صورة الى ان تبلغ مترقية الى الصورة الاخيرة تصدر منها جميع ما يصدر من السوابق
الصورية لاشتمالها من جهة قوة الوجود على مبادي تلك الافاعيل باجمعها مع
احديتها الاصل الثالث انه ليس يلزم من تحقق كل معنى نوعي في موجود وصدقه
عليه ان يكون وجوده وجود ذلك لان المعنى ووجود الشيء الخاص به هو ما يكون
بحسب ذلك الوجود متميزا عن غيره من المعاني الخارجية عن مهيته واحدة فوجود
الانسان مثلا ليس وجود الحيوان بما هو حيوان وان اشتمل على حده ومعناه
ولا وجود الحيوان هو وجود النبات وان اشتمل على حده ومعناه وهكذا
ولا تظنن انه كما يوجد في الانسان فصلا كماليا زايدا على الحيوانية المطلقة
فكذلك يلزم ان يتحقق في كل نوع من الحيوان كمال اخر وجودي زايد في وجوده
على مطلق الحيوانية ولا يلزم من ذلك ان يكون الفصول فيما وراء الانسان
امورا عدمية اذ ربما كان تاكد وجود المعنى الجنسي وفعليته ما نعا من قبول الموضوع
لكمال اخر وجودي اذ المعنى الواحد الجنسي كما سبق في مباحث المهية صالح
للنوعية كما هو صالح للجنسية وليس هذا التفاوت بمجرد اخذه لا بشرط شيء
حتى يكون جنسا واخذه بشرط لا شيء حتى يصير نوعا كما ذكروه وان كان المذكور
صحيحا من جهة مراعاة احكام المعاني والمهيات لكن منشأ ذلك ومبناه على
احكام الوجودات وانحائه من الشدة والضعف فقد يكون لامر واحد وجود
ضعيف ووجود اخر قوي وضعف الوجود يستدعي الاستهلاك بوجوده
في وجود اخر والانتقال من وجوده الى وجود ما هو اكمل واقوى فالوجود
النباتي للمعنى النوعي الذي هو عبارة عن الجسم النامي متى كان قويا في باب التغذية
والتنمية والتوليد كالاشجار فيكون تاما بالفعل في باب نوعه فلا يمكن انتقاله
الى كمال نوع اخر وقوة اخرى كمبدأ الحس وهذا بخلاف الجسم النامي الموجود
بوجود النطف والمواد الحيوانية فانه صالح لان ينتقل من نوعه الى نوع اكمل
منه فيصير المعنى النوعي المحصل في باب النبات معنى جنسيا مبهم الوجود غير
محصل في باب الحيوان فظهر ان الوجود المحصل الخاص بالجسم النامي هو الذي
وجدت به الاشجار والنباتات لا الذي يوجد به الحيوان وكذا القياس في
الحيوان بالنسبة الى الانسان وكل جنس بالنسبة الى نوع تحته من الاجناس
والانواع المترتبة فظهر وتبين مما قررناه انه يجوز ان يكون تمام حقيقة شيء

بعض حقيقة شيء آخر الاصل الرابع ان كلما تحقق شيء من الكمالات الوجودية
في موجود من الموجودات فلابد ان يوجد اصل ذلك الكمال في علته على وجه اعلى
واكمل وهذا مما يفهم من كلام معلم المشائيين في كثير من مواضع كتابه في الربوبيات
المسمى باثولوجيا وهو يعضده البرهان ويوافقه الذوق السليم والوجدان
فان الجهات الوجودية للمعلول كلها مستندة الى علته الموجدة وهكذا الى علة
العلل ففيه جميع الخيرات كلها ولكن سلبت عنها القصورات والنقايص والاعدام
اللازمة للمعلولية بحسب مراتب نزولها فاذا امهدت هذه الاصول فنقول
الواجب تعالى هو المبدأ الفياض لجميع الحقايق والمهيات فيجب ان يكون ذاته
مع بساطته واحديته كل الاشياء ونحن قد اقمنا البرهان في مباحث العقل و
المعقول على ان البسيط الحقيقي من الوجود يجب ان يكون كل الاشياء وان
اردت الاطلاع على ذلك البرهان فارجع الى هنالك فاذن لما كان وجوده
تعالى وجود كل الاشياء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الاشياء وذلك
الوجود هو بعينه عقل لذاته وعاقل فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته فعقله
لذاته عقل لجميع ما سواه وعقله لذاته مقدم على وجود جميع ما سواه فعقله
لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه فثبت ان علمه تعالى بجميع الاشياء
حاصل في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه سواء كانت صورا عقلية قائمة
بذاته او خارجية منفصلة عنها فهذا هو العلم الكمالي التفصيلي بوجه والاجمالي
بوجه وذلك لان المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة
بوجود واحد بسيط ففي هذا المشهد الالهي والمجلى الازلي ينكشف ويتجلى
الكل من حيث لا كثرة فيها فهو الكل في وحدة فان قلت فيلزم ان يكون واجب
الوجود ذا مهية فلا يكون وجودا بحتا وقد تقرر بالبرهان انه تعالى وجود بحت
بلا مهية لان كل ذي مهية معلول قلت قد سبقت منا الاشارة الى دفع
هذا الايراد بان المراد من المهية هي المحدودة بحد خاص جامع مانع يخرج
عنها اشياء كثيرة وذلك لقصور وجودها عن الحيطة التامة والمراد
من كون الشيء ذا مهية او كونه ذا وجود زايد على مهيته هو عبارة كون الشيء
بحيث يفتقر في اتصافه بوجوده الى شيء آخر ولا يكون ايضا متحقق الوجود
في جميع المراتب الوجودية فلا محالة يتحقق قبل وجوده الخاص مرتبة

من مراتب نفس امر لم يكن هو موجودا في تلك المرتبة مع تحقق امكان الوجود
لمهيته في تلك المرتبة ففي تلك المرتبة انفكت المهية عن وجودها الخاص بها فما
من ممكن الا وله في نفس الامر مرتبة لا يكون وجوده الخاص المقيد به في تلك
المرتبة فهذا معنى كون الممكن ذا مهية وكون الوجود زايدا على مهية واما
الواجب جل ذكره فليس له حد محدود في الوجود ولا له مهية محدودة
بحد خاص فاقد لاشيا كثيرة ولا ايضا يوجد مرتبة في الواقع لم يكن هو
موجودا في تلك المرتبة ومعنى كونه وجود الجتاصرفا انه ليس يوجد لجهة
اخرى غير الوجود وتاكده فجميع حيثياته حيثية واحدة هي حيثية وجوب
الوجود اذ لا حد له ولا نهاية لوجوده لكونه غير متناه في مراتب الشدة و
الكمال كل مرتبة منها غير متناه في عدة الآثار والافعال فلا يخلو عنه
ارض ولا سماء ولا بر ولا بحر ولا عرش ولا فرش ولو كان لوجوده نهاية كان
بازائها جهة وبازاء الوجود جهة اخرى فلم يكن واحدا حقيقيا وكان
ذا مهية مخصوصة فكل واحد حقيقي يجب ان يكون غير متناهي الشدة
ويجب ان يكون كل الاشياء الا الى الله تصير الامور ايضاح تفريعي
فعلمه تعالى بالاشياء في مرتبة ذاته ليس بصور زايدة مغايرة لذاته هي معان كثيرة
غير محدودة انسحب عليها حكم الوجود الواجبي من غير ان يصير وجود الكل من تلك
المعاني اولشيء منها كما اشرنا اليه في الاصول بل كان مظهر الكل منها وفرق بين كون
الوجود مظهرا او مجلى لمهية من المهيات وبين كونه وجودا لها اذ وجود كل مهية
هو ما يخص بها ويميزها من غيرها كما في مثال الانسان اعني الصورة الانسانية
النفسية واشتمالها مع وحدتها في الوجود لكثير من مهيات الانواع من غير ان تصير
تلك المهيات متصفة بهذا الوجود على النحو الذي توجد في الخارج بل بان
يكون هذا الوجود مظهرا لها ومجلى لاحكامها مثال آخر ان مراتب الشدة
والضعف في الكيف كمراتب السوادات والحرارات انواع متخالفة كما هو المقرر
عند الحكماء فاذن يتحقق في الاشتداد الكيفي وهو حركة متصلة واحدة لها
حدود غير متناهية بحسب ذلك الوهم انواع غير متناهية لذلك الكيف
كالسواد وله في كل حد نوع آخر من جنسه والانواع المتباينة متباينة في الوجود
بالضرورة مع انه ليس هيهنا الا وجود واحد لاتصال الحركة ونقول ايضا ينتهي

الحركة الاشتدادية ترقيه الى مرتبة كاملة يشتمل على المراتب الضعيفة منه ان كل
مرتبة كاملة من المقدار كالخط الطويل يشتمل على جميع المقادير الخطية التي هي اقصر
منه مع وحدة وجوده بل السواد الشديد مثلا سواء حصل بالاشتداد
ام حدث ابتداء يشتمل على مهيات السوادات الضعيفة التي هي دونها مع وحدة
الوجود فالتسبب في جميع ذلك وما اشبهه ان الوجود المختص بشيء هو غير الوجود
الذي يظهر فيه او يصدق عليه ذلك فتلك الانواع السوادية التي يتضمنها السواد
السواد الشديد او الحركة الاشتدادية لكل منها وجود خاص يتميز به عن ما عداه
وكذلك الحال في اشتمال الحقيقة الانسانية على كثير من المهيات وليس هذا من باب
كون الشيء موجودا بالقوة كما توهم فان تلك المعاني ثابتة بالفعل على وجه اعلى
واتم من وجودها الخاص ومعنى كون الشيء بالقوة هو ان لا يكون موجودا بوجوده
الخاص به ولا بوجود ما هو تمامه وكماله بالفعل بل المادة قابلة له بواسطة هيئة
قايمة بها مناسبة لوجوده مقربة لها الى فاعله فكذلك حال المعلومات الالهية
في كونها ثابتة بالفعل لا بالقوة بالوجود الالهي الاحدى فنقول التحقيق ان هذه
الانواع الممكنة انما تباينت وتخالفت اذا صارت موجودة بالفعل بوجوداتها
الخاصة بواحد واحد منها على وجه يصدق عليها احكامها ويترتب عليها
اثارها واما قبل ذلك فلها الوجود الجمعي وهذا الوجود الجمعي نحو اخر من الوجود
ارفع واشرف من كل وجود عقلي او مثالي او خارجي وليس هناك امر بالقوة
ولو استعمل لفظ القوة في هذا المقام لم يكن المراد به ما هو من باب الامكانات
او الاستعدادات قريبة كانت او بعيدة بل المراد من كونها بالقوة انها غير موجودة
بوجوداتها الخاصة بل وجود جمعي هو وجود مبدئها وتمامها ولا يلزم من ذلك
ثبوت المعدومات والانفكاك الشيئية عن الوجود لان ذلك كما اشرنا اليه عبارة
عن انفكاكها عن وجودها وعن وجود ما هو مبدؤها وتمامها فان قلت
فاذا ثبت كون الاشياء كلها معقولة له تعالى كما هي عليها بعقل واحد بسيط
فالحاجة في علمه تعالى الى اثبات الصور العقلية الزايدة مقارنة كانت او مباينة
وايضا اذا كانت ذاته تعالى بحيث ينكشف له الحقايق المتخالفة في وجودها
الخارجي فالحجة على اثبات العقل من طريق احدية المبدأ الاعلى اذ مبناه
على انه واحد من كل وجه بلا اختلاف حيثية وانتم اثبتم في ذاته معاني كثيرة

قلت

قلت اما اثبات الصور فهو لازم من تعقله لذاته المستلزم لتعقل ما هو معلوله
القريب ومن تعقل معلوله تعقل معلول معلوله ومنه تعقل معلوله الثالث
وهكذا الرابع والخامس الى اخر المعلولات على الترتيب العلي والمعلولي فان
ذاته لما كان علة للاشياء بحسب وجودها والعلم بالعلة يستلزم العلم
بمعلولها على الوجه الذي هو معلولها فتعقلها من هذه الجهة لا بد ان يكون على
ترتيب صدورها واحدا بعد واحد وهذا غير تعقلها على وجه لا يكون هي
بحسبه معلولة واما وجوب كون المعلول الاول واحدا لا متعددا او بسيطا
لا مركبا مع كون المبدأ الاعلى مصداقا ومظهر الماهيات الممكنات كلها فذلك
لاجل ان تكثر العنوانات لا يقدح في احدية ذات الموضوع فان الحيثيات المختلفة
التي توجب كثرة في الذات هي الحيثيات التي اختلافها بحسب الوجود لا التي تعددها
واختلافها بمثال الاول كالاختلاف في القوة والفعل والتقدم والتاخر
والعلية والمعلولية والتحريك والتحرك ومثال القسم الثاني كالعلم والقدرة
وكالعاقلية والمعقولية وكالوجود والتشخص وكالوحدة والوجود الى غير
ذلك من الحيثيات التي يجوز ان يكون ذات وحدة من جهة واحدة مصداقا
لصدقها والحكم بها من غير ملاحظة امر غيرها والواجب تعالى لا جهة فيه يخالف
جهة وجوب الوجود فكل ما يصح الحكم به عليه يصح من جهة وجوب الوجود لا من جهة
اخرى يخالفه كالامكان والتركيب والقصور والمعلولية والتاخر والعجز وغير
ذلك فان قلت فلم حكموا بالتركيب ولو عقلا فيما يشتمل ذاته وجوده على
الجنس والفصل كالحيوان والناطق في الانسان وكاللون وقابض البصر في
السواد قلت لان الاختلاف بالمعنى الجنسي والمعنى الفصلي في مثل هذه الموجودات
الطبيعية يرجع الى الاختلاف في انحاء الوجودات فان الحيوانية الطبيعية المطلقة
قد يوجد في نحو ناقص من الوجود يستحيل ان يقترن معها النطق بل الموضوع
الواحد قد يتصف وقتا بنحو من انحاء وجود الحيوانية يمتنع ان يكون حينئذ
بحسب ذلك الوجود ناطقا ثم اذا تحول من ذلك الوجود وانتقل الى وجود اخر اقوى
واكمل يصير ناطقا فاختلاف احوال الوجود وانحاؤها وانفكاك بعضها عن بعض
مما يقتضي التركيب في الذات الموصوفة بها او التعدد في قواها ومن هذا الوجه
اثبت الحكماء الطبيعيون تعدد القوى الحيوانية وغيرها في النفس او من جهة

تضاد الحيثيات وتقابلها ومن الامور الواجبة ادراكها وتحقيقها لمن اراد ان يكون
رجلا غادفا بالحكمة الالهية ان يعلم ان للموجودات مراتب فى الموجودية وللموجود
نشاة متفاوتة بعضها اتم واشرف وبعضها انقص واخس كالنشاة الالهية
والعقلية والنفسية والطبيعية ولكل نشاة احكام ولوازم يناسب تلك
النشاة ويعلم ايضا ان النشاة الوجودية كلما كانت ارفع واقوى كانت الموجودات
فيها الى الوحدة والجمعية اقرب وكلما كانت انزل واضعف كانت الى التكثر و
التفرقة والتضاد اميل فاكثر المهيات المتضادة فى هذا العالم الطبيعى وهو
انزل العوالم غير متضادة فى العالم النفسى كالسواد والبياض وكالحرارة والبرودة
فان كل طرفين هذه الاطراف متضادين فى هذا الوجود الطبيعى غير مجتمعين فى
جسم واحد لقصورهما عن الجمعية وقصور الجسم الطبيعى عن قبولهما معا فى زمان
واحد وهما معا موجودين فى خيال واحد وكذا المختلفات فى عالم النفس متفقة
الوجود فى عالم العقل كما قال معلم الفلاسفة ان الانسان الحسى صنم للانسان
العقلى والانسان العقلى روحانى وجميع اعضائه روحانية ليس موضع العين فيه
غير موضع اليد ولا مواضع الاعضاء كلها مختلفة لكنها كلها فى موضع واحد انتهى فاذا
كان هذا هكذا فما ظنك بالعالم الربوبى والنشاة الالهية فى الجمعية والتاحيد
فجميع الاشياء هناك واحد وهو كل الاشياء بوحدته من غير ما يوجب اختلاف
حيثية ويؤيد هذا المطلب ما قاله معلم الفلاسفة فى اثولوجيا واما العقل
فان الفضايل فيه جميعا دايما لا حينا موجودة وحينا غير موجودة بل فيه ابدا
وهى وان كانت دايمة فانها فيه مستفادة من العلة الاولى واما العلة
الاولى فان الفضايل فيها بنوع علة لا انها بمنزلة الوعاء للفضايل لكنها هى
الفضايل كلها غير ان الفضايل تنبع منها من غير ان تنقسم ولا تتحرك ولا تسكن
فى مكان ما بل هى انية ينبجس منها الانيات فانها موجودة فى كل الانيات على نحو قوة
الانية وذلك ان العقل يقبلها اكثر من قبول النفس والنفس تقبلها اكثر من قبول
الاجرام السماوية والاجرام السماوية تقبلها اكثر من قبول الاجرام الواقعة
تحت الكون والفساد وذلك ان المعلول كلما بعد من العلة الاولى وكانت
المتوسطات اكثر كان من العلة الاولى اقل قبولا وقال فى موضع اخر منه
الواحد المحض هو علة الاشياء كلها وليس كشى من الاشياء بل هو بدء

من ظ
لقصورها ظ
موجودان ظ

هو الشىء

هو الشىء وليس هو الاشياء بل الاشياء كلها فيه وليس هو فى شىء من الاشياء
وذلك ان الاشياء كلها انما انبجست منه وبه ثباتها وقوامها واليه مرجعها
فان قال قايل كيف يمكن ان يكون الاشياء من الواحد المبسوط الذى فيه
ثنوية ولا كثرة بجهة من الجهات قلنا لانه واحد محض مبسوط ليس فيه شىء من
الاشياء فلما كان واحدا محضا انبجست منه الاشياء وذلك انه لما لم يكن
له هوية انبجست منه الهويات واقول واختصر القول انه لما لم يكن شيئا من
الاشياء كلها منه غير انه وان كانت الاشياء كلها انما انبجست منه فان الهوية الاولى
اعنى به هوية العقل هى التى انبجست منه اولا بغير وسط ثم انبجست منه هويات
جميع الاشياء التى فى العالم الاعلى والعالم الاسفل بتوسط هوية العقل والعالم العقلى
انتهى كلامه وقال ايضا ان فى العقل جميع الاشياء وذلك لانه الفاعل الاول اول
فعل فعله هو العقل فعله ذا صور كثيرة وجعل فى كل صورة منها جميع الاشياء التى
تلايم تلك الصورة وانما فعل الصورة وحالاتها معا لا شيئا بعد شىء بل كلها
معا وفى دفعة واحدة وذلك انه ابدع الانسان العقلى وفيه جميع صفاته الملايمة
له ولم يبدع بعض صفاته اولا وبعضها اخر كما يكون فى الانسان الحسى لكنها
ابدعها كلها معا فى دفعة واحدة وقال ايضا ان الاشياء الطبيعية بعضها متعلق
ببعض واذا فسد بعضها صار الى صاحبه علوا الى ان ياتى الاجرام السماوية
ثم النفس ثم العقل فالاشياء كلها ثابتة فى العقل والعقل ثابت بالعلة الاولى
بدو لجميع الاشياء ومنتهاها ومنه مبتداها واليه مرجعها كما قلنا ذلك
مرارا وقال ان الاشياء كلها من العقل والعقل هو الاشياء فاذا كان
العقل كانت الاشياء واذا لم يكن الاشياء لم يكن العقل وانما صار العقل هو
جميع الاشياء لان فيه جميع صفات الاشياء وليس فيه الا وهى تفعل شيئا مما
يليق بها وذلك انه ليس فى العقل شىء الا وهو مطابق لكون شىء اخر انتهى
فهذه العبارات صريحة فى ان الواجب جل ذكره فيه جميع الاشياء كلها على
وجه لا يقدح فى احديته واما قوله ليس هو شى من الاشياء فليس مما لا
ينافى ما ادعيناه وصرح به فى كلام هذا المعلم مرارا لان المسلوب عنه هو
الشىء بحسب وجوده الذى به يمتاز عن ساير الاشياء وهو وجوده الخاص به
دون غيره والمثبت له هو الشىء بحسب هذا الوجود الجمعى الالهى الذى هو تمام

ليس ظ
الاشياء رايت ح
صفة ظ

كل شيء ومبدأه ومنتهاه والشيء مع تمامه في شيئيته اولى به من نقصانه كما سبق
ذكره كما ان مهية الحيوان كونها موجودة بالوجود الانساني النطقي اولى في باب
الحيوانية من كونها موجودة لا مع الناطق وكذلك الانسان العقلي اولى بالانسانية
من الانسان الحسي لكونه تمامه وكماله فكذلك الانسان الالهي اعني الانسان المشهود
في النشاة الالهية وكذلك ساير الاشياء اولى بانفسها هنالك من انفسها
اذا لم يكن هناك لان ذلك الوجود تمام كل موجود من حيث وجوده كما ان مطلق
الوجود تمام كل مهية من حيث مهيته فهذا غاية تحقيق هذا المقام ولعله لم يثبت
في شيء من الكتب الى الان الا في هذا الكتاب فاعرف ايها المتامل فيه قدره وانظم
هذه الفويدة في سلك نظايرها من الفوايد المنشورة فيه واما المنهج
الثاني اعني منهج الصوفية الكاملين وهو قريب الماخذ من منهج الحكماء الراسخين
وبيانه ان لوجوده تعالى اسماء وصفات هي لوازم ذاته وليس المراد من الاسماء
ههنا هي الفاظ العالم والقادر وغيرهما وانما هي اسماء الاسماء في اصطلاحهم ولا
ايضا المراد بالصفات ما هي اعراض زايدة على الذات بل المراد المفهومات الكلية
كمعاني المهيات وكثيرا يطلق الصفة في كلام الحكماء ويراد بها ما يشمل المهية ايضا
كما يذكر في المنطق الوصف العنواني ويراد به المفهوم الكلي الصادق على الموضوع
بحسب عقد الوضع سواء كان ذاتيا كقولنا الانسان كذا او عرضيا كقولنا
الكاتب كذا او كذا ما ذكر في كتاب اثولوجيا من قوله في العقل يوجد جميع صفات
الاشياء انما المراد بها ما يشمل الماهيات وتقابل الوجودات فالصفة والذات
في هذا الاصطلاح كالمهية والوجود وكذا المراد باللازم ما يشمل الذاتي والفرق
بين الاسم والصفة في عرفهم كما يفرق في تعاليم الحكماء بين قولنا الواحد بمعنى الشيء
الواحد كالخط الواحد وقولنا الواحد بمعنى نفس الواحد فقط وهذا كالفرق
بين البسيط والمركب من حيث الاعتبار فنقول لما من موجود متاصل الا وهو
بحسب هويته الوجودية مصداق محمولات كثيرة مع قطع النظر عما يعرضه
ويلحقه من العوارض اللازمة والمفارقة فان المحمولات التي يحمل عليه بحسب
هذه الامور ليس مصداقها والمحكي بها عنه هو نفس الهوية الوجودية له ثم
لا يخفى ان المحمولات الذاتية متكثرة والوجود واحد وهي طبايع كلية والوجود
هوية شخصية ولا يخفى ايضا على من له بصيرة ان الوجود كلما كان اكمل واشد كان

فضايله

فضايله الذاتية اكثر والمحمولات الحاكية عنها اذ له بحسب كل درجة في الكمال اثار
مخصوصة هي مبداها الذات فيصدق عليه معنى معقول من تلك الحيثية الذاتية وكلما
يصدق من المعقولات على شيء بحسب حيثية في ذاته كان حكمه حكم المهية والذاتيات
في كونها متحدة في الوجود موجودة بوجود الذات فمن عرف تلك الهوية الوجودية كما هي
عليه عرف معها جميع تلك المحمولات المتعددة بنفس ذلك العرفان لا بعرفان مستانف
فاذن لما كان ذاته مستجمع جميع الفضايل والخيرات بنفس ذاته البسيط وذاته مبدا
كل فعل ومنشاء كل خير وفضيلة فله بحسب كل فضيلة او مبدائية فضيلة توجد في
شيء اخر من مجعولاته محمول عقلي فلا يبعد ان يصدق محمولات عقلية كثيرة متغايرة
المعنى مع اتحاد الذات فالذات الماخوذة مع كل منها يقال لها الاسم في عرفهم ونفس
ذلك المحمول العقلي هي الصفة عندهم وكلها ثابتة في مرتبة الذات قبل صدور الشيء عنه
قبلية كقبلية الذات لكن بالعرض كما انها موجودة بوجود الذات بالعرض وكذا حكم
ما يلزم الاسماء والصفات من النسب والتعلقات بمظاهرها ومربوباتها وهي
الاعيان الثابتة التي قالوا انها ما شمت رايحة الوجود ابدا ومعنى قولهم هذا انها
ليست موجودة من حيث انفسها ولا الوجود صفة عارضة لها او قايمة بها ولا
هي عارضة له ولا قايمة به ولا ايضا مجعولة للوجود معلولة له بل هي ثابتة في الازل
باللاجعل الواقع للوجود الاحدي كما ان المهية ثابتة في الممكن بالجعل المتعلق
بوجوده لا بمهيته لانها غير مجعولة بالذات ولا ايضا لا مجعولة اي قديمة بالذات
وليست ايضا تابعة للوجود بالحقيقة لان معنى التابعة ان يكون للمتبوع
وجود اخر وليست لها في ذاتها وجود بل انما هي في نفسها هي لا غير فاذن
تلك الاسماء والصفات ومتعلقاتها كلها اعيان ثابتة في الازل بلا جعل وهي
وان لم تكن في الازل موجودة بوجوداتها الخاصة الا انها كلها متحدة بالوجود
الواجبي وبهذا القدر خرجت عن كونها معدومة في الازل ولم يلزم شيئية
المعدوم كما زعمته المعتزلة كما مرت الاشارة اليه فاذا تقرر ذلك فنقول
لما كان علمه تعالى بذاته هو نفس وجوده وكانت تلك الاعيان موجودة بوجود ذاته
فكانت هي ايضا معقولة بعقل واحد هو عقل الذات فهي مع كثرتها معقولة بعقل
واحد كما انها مع كثرتها موجودة بوجود واحد اذ العقل والوجود هناك
واحد فاذن قد ثبت علمه تعالى بالاشياء كلها في مرتبة ذاته قبل وجودها فعلمه

تعم بالاشياء الممكنة علم فعلى سبب لوجودها فى الخارج لما علمت ان علمه تعم بذاته
هو وجود ذاته وذلك الوجود بعينه علم بالاشياء وهو بعينه سبب لوجوداتها
فى الخارج التى هى صور عقلية تتبعها صور طبيعية تتبعها المواد الخارجية وهى
اخيرة المراتب الوجودية فالحق تعم بوجود واحد يعقلها اولا قبل ايجادها
ويعقلها ثانيا بعد ايجادها بتعقل واحد كان يعقلها سابقا ولاحقا وبعين
واحدة كان يراها فى الازل واحدة وبعد الازل متكثرة فهذا تقرير مذهبهم
على الوجه الصحيح المطابق للقوانين الحكمية البحثية لكنهم لاستغراقهم بما هم عليه
من الرياضات والمجاهدات وعدم تمرنهم فى التعاليم البحثية والمناظرات العلمية
ربما لم يقدروا على تبيين مقاصدهم وتقرير مكاشفاتهم على وجه التعليم او تساهلوا
ولم يبالوا عدم المحافظة على اسلوب البراهين لاشتغالهم بما هو اهم لهم من ذلك
ولهذا اقل من عبارتهم ما خلت عن مواضع النقوض والايرادات ولا يمكن اصلاحها
وتهذيبها الا لمن وقف على مقاصدهم بقوة البرهان وقدم المجاهدة ذكر و
تصريح قد مر فى مباحث الصفات ان المراد بكون صفاته تعم عين ذاته ما هو وان
ذاته من حيث وجوده وهويته مما ينفى الصفات والتعينات والمفهومات حتى مفهوم الذات
ومفهوم الوجود والهوية فلا اشارة اليه ولا اسم ولا رسم لان هذه الامور كلها
طبايع كلية والذات هوية شخصية صرفة لا خبر عنها ويقال لها مرتبة الاحدية وغيب
الغيوب وباعتبار هذه المدلولات التى هى ايض بوجه عين الذات ويقال لها مرتبة
الالهية والوحدانية فجاءت الكثرة كم شئت اذ فى هذه المرتبة تتميز الصفة عن الذات
وتتميز الصفات بعضها عن بعض فيتميز العلم عن القدرة وهى عن الارادة فيتكثر
الصفات وبتكثرها تتكثر الاسماء وتتكثر مظاهرها وتتميز الحقايق الالهية الموجودة
بوجود واحد الهى بعضها عن بعض بالمهية كما تتميز الصور العقلية الحقايق الافلا
طونية التى هى بازائها ومربوباتها بعضها عن بعض بالوجود فههنا مقام
الجمع ومرتبة الهوية الاحدية مقام جمع الجمع وههنا مقام الفرق واذا انزلت
الحقايق من هذا العالم الى مرتبة الصور النفسانية صارت الى مقام فرق الفرق
وعلى هذا المنوال الى ان يصل الى مقام من الكون يكون وجودها عين استعداد
العدم وكونها عين قوة الفساد وبقاؤها عين التجدد والانقضاء واتصالها
عين قبول الانفصال ووحدتها عين الكثرة كالعدد او عين قوة الكثرة

كالمقدار

كالمقدار وبالجملة الحقايق المتاصلة كالانسان والفرس والدواب والشجر و
الحجر والذهب والفضة والارض والهواء والنار والسماء والشمس والقمر وغيرها
من الانواع لكل منها انحاء من الكون ودرجات ومقامات فى الوجود ونشاءات
فى الكمال كلما هو ارفع واشرف كان الوجود فيه اقدم ووحدته اقوى واحاطته
بما سواه اكثر وجمعيته اشد ونوريته اظهر وآثاره اوفر حتى يبلغ الى مقام يزول
عنه النقايص كلها حتى الامكان ففى ذلك المقام وقع التصالح بين المتفاسدات
والتعانق بين المتضادات والتاحد بين الكثرات فكانت موجودة بوجود واحد
معلومة بعلم واحد كما عبر عن هذا المقام لسان الرسول الختمى عليه وآله السلام
لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل وانما قال وقت ولم يقل
مقام للفرق بين مرتبة الرسالة ومرتبة الولاية لان دعوى الرسالة لا يلايم دعوى
المقام هناك وانما يلايم دعوى الوقتية تنبيه تعليمى ومما ينبه على كون حقيقة
واحدة لها درجات فى الوجود بعضها طبيعى وبعضها نفسانى وبعضها عقلى
وبعضها الهى انه لا شك ان العلم بمعنى الصورة الحاصلة حقيقة واحدة وهى قد يكون
عرضا كعلم النفس بغيرها وقد يكون جوهرا نفسانيا كعلم النفس بذاتها وقد
يكون جوهرا عقليا كعلم العقل بذاته وقد لا يكون جوهرا ولا عرضا بل امرا
خارجا عنهما هو واجب الوجود بذاته كما فى علمه تعم بذاته وبالاشياء وكذلك
القدرة قد يكون عرضا من الكيفيات النفسانية كما فى الحيوانات وقد يكون
جوهرا كما فى العقول فان القدرة فيها هى عين وجودها وان لم يكن عين مهيتها
اذ ليست مهية شىء منها عين معنى القدرة ووجود الجوهر كما علمت جوهر فتكون
القدرة فيها جوهرا وقد يكون واجبة الوجود كقدرة الله تعالى على كل شىء فاذا
تحقق عندك ان مهية واحدة كالعلم والقدرة ونظايرهما ذات درجات و
مقامات فى الوجود بعضها اقوى واشرف حتى ينتهى فى جانبى النزول والصعود الى
العرضية والواجبية فقس الى هذا جميع الحقايق الوجودية فان للانسان مثلا
وجودا عرضيا كوجود مهيته فى الذهن عند تصور النفس لها وله وجود جوهرى
طبيعى وهو ظاهر وله ايض وجود جوهرى نفسانى مع اعضاء نفسانية كما فى
عالم الآخرة على ما سنبينه فى مباحث المعاد الجسمانى انشاء الله وله وجود
عقلى كما اثبته افلاطن وقد اوضحنا سبيله وله ايض وجود الهى وهو ما فى علم الله

وكذا غيره من الحقايق ومن ههنا ايض ظهر فساد ما اشتهر من المشائيين وصرح
به بعض اتباعهم كبهمنيار في تحصيله من الصور العلمية الحاصلة له تعالى اعراض
قائمة في ذاته فكان الانسان الموجود هناك عرضا وكذا السماء والارض و
الكواكب والعناصر والمواليد اعراض ولا شك ان وجود الاعراض اخس مراتب
الوجود وانزله والانسان العرضي اخس الناس وكذا الحيوان العرضي انزل
الحيوانات فكيف جوزت هؤلاء المشهودون بالفضل ان يكون ذاته تعم موضوعا
ومحلا لهذه الاشياء على اخس انحاءها في الوجود وانزل مراتبها في الكون ولا
شك ان مجاور الشيء العالي الشريف يجب ان يكون مناسبا له في العلو والشرف
فما ابعد هؤلاء في هذه المسئلة عن اصابة الحق وذلك الصدق نقل كلام
لتاييد مرام قال العارف المحقق محي الدين العربي في الباب الرابع والتسعين
وثلثمائة من الفتوحات المكية اعلم ايدك الله تعالى انه من المحال ان يكون
في المعلومات او في الموجودات امر لا يكون له حكم ذلك الحكم ما هو عين ذاته بل هو
معقول اخر فلا واحد في نفس الامر في عينه لا يكون واحد الكثرة فالوحدة التي
لا كثرة فيها محال واعلم ان التركيب الذاتي للواجب الوجود لنفسه لا يقدح فيه
القدح الذي يتوهمه النظار فان ذلك في التركيب الامكاني في الممكنات بالنظر
الى اختلاف التركيبات الامكانية فيطلب التركيب الخاص في هذا المركب مخصصا
بخلاف الامر الذي يستحقه الشيء لنفسه كما يقول في الشيء الذي يقبل
الشكل المعين دون غيره من الاشكال ان ذلك لا بد له من مخصص غير ذات
القابل والتركيب الذاتي للواجب الوجود خارج عن هذا الحكم وما وجدنا
عقلا يقيم دليلا قط على انه تعالى لا يحكم عليه بحكم عليه لذاته بامر فغاية من
خاض في النظر العقلي واشتهر بين العلماء انه عقل صرف لا حظ له في الايمان
انه حكم عليه بانه علة فما خلص توحيده له في ذاته حين حكم عليه بالعلية واما
غيرهم من النظار فحكموا عليه بالنسب وان ثمة امرا يسمى بالعالمية والقادرية
بها حكم عليه بانه عالم قادر واما غيرهم لا من النظار فحكموا عليه بان له صفات
زايدة تسمى حيوة وعلما وقدرة وارادة وكلاما وسمعا وبصرا بها
يقال انه حي عالم قادر مريد متكلم سميع بصير وجميع الاسماء من حيث معانيها
اعني الاسماء الالهية تندرج تحت هذه الصفات الاذلية انتهى كلامه والغرض

من نقله

من نقله ان هذا الشيخ العارف انكشف له بنور المكاشفة ان التركيب في
المعاني والمحمولات العقلية لا ينافي الاحدية الوجود ولا يوجب اختلاف
المفهومات بالحمل الذاتي الاولي اختلافها بالحمل المتعارف الشايع الصناعي اذ رب
مختلف بحسب ذلك الحمل يكون متحدا في هذا الحمل فلا يقدح كثرة المحمولات الذاتية
في الوحدة التامة وقوله فان ذلك في التركيب الامكاني اشارة الى ما حققناه انفا م
ان الاشياء الموجودة بالوجود الواجبي من غير تركيب في الوجود قد يكون اذا
وجدت بغير هذا الوجود بالوجود الامكاني اقتضت تركيبا خارجيا او عقليا
كما في الجنس والفصل وقال في موضع اخر في معنى قوله واتيناه الحكمة وفصل الخطاب
ان الممكنات متميزة في ذاتها في حال عدمها ويعلمها الله سبحانه على ما هي عليها
في نفسها ويراها ويامرها بالتكوين وهو الوجود الخارجي فيكون عن امره فما عند الله
اجمال كما انه ليس في اعيان الممكنات اجمال بل الامر كله في نفسه وفي علم الله مفصل
وانما وقع الاجمال عندنا وفي حقنا وفينا ظهر فمن كشف التفصيل في عين الاجمال
علما او عينا او حقا فذلك الذي اعطاه الله الحكمة وفصل الخطاب وليس الا
الانبياء والرسل والورثة خاصة واما الفلاسفة فان الحكمة عندهم عارية
فانهم لا يعلمون التفصيل في عين الاجمال انتهت عبارته اقول يظهر من كلامه
ان معرفة الانسان ان الواجب تعالى بحيث يوجد في مرتبة ذاته تفاصيل حقائق
الممكنات امر عظيم لا يعلمه الا الكمل والراسخون في العلم فالحمد لله الذي هدانا
لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله ولا يبعد ان يكون قوله تعم كتاب احكمت
اياته ثم فصلت من لدن حكيم عليم اشارة الى هاتين المرتبتين من العلم كما في قوله
تعم واتيناه الحكمة وفصل الخطاب فالحكمة للايات يعني وجودات الممكنات التي
هي ايات دالة على ذاته هي عبارة عن وجودها الجمعي وكونه كتابا باجتماع المعاني فيه
وتفصيلها عبارة عن وجودها الامكاني الافتراقي وانما سمي الكتاب كتابا لضم
حروفه وكلماته بعضها الى بعض ماخوذ من كتيبة الجيش وهي الطايفة من الجيش
مجتمعة ولاجل هاتين المرتبتين من العلم سمي كتاب الله قرانا وفرقانا باعتبارين
فالقران هو الحكمة وهو العقل البسيط والعلم الاجمالي في عرف الحكماء والفرقان
هو تفصيل الكتاب وفصل الخطاب وهو العقل التفصيلي والعلم النفسانية بي ظ
المنتقل من صورة الى اخرى واعلم ان ساير الكتب المنزلة على الانبياء عليهم السلام

ليست تسمى قرانا كما ليست تسمى كلام الله لاجل هذه الدقيقة فان علومهم ماخوذة
من صحايف الملكوت السماوية حسب مقاماتهم فى تلك الطبقات واما الرسول
الخاتم عليه واله وسلم فعلمه فى بعض الاوقات كان ماخوذا من الله فى مقام
لى مع الله بلا واسطة جبرئيل ولا غيره من ملك مقرب والله اعلم فصل
فى مراتب علمه تعالى بالاشياء وهى العناية والقضاء ويقال له ام الكتاب والقضا
والقدر ويقال له كتاب المحو والاثبات كما اشار اليه بقوله تعم يمحو الله ما يشاء
ويثبت وعنده ام الكتاب ومحلهما اللوح والقلم احدهما على سبيل القبول
او الانفعال وهو اللوح بقسميه والاخر القلم على سبيل الفعل والحفظ اما
العناية فقد انكرها اتباع الاشراقيين واثبتها اتباع المشائين كالشيخ الرئيس
ومن يحذ حذوه لكنها عندهم صور زايدة على ذاته على وجه العروض وقد
علمت ما فيه والحق انها علمه تعالى بالاشياء فى مرتبة ذاته علما مقدسا
عن شوب الامكان والتركيب فهى عبارة عن وجوده تعالى بحيث ينكشف
له الموجودات الواقعة فى عالم الامكان على اتم نظام موديا الى وجودها فى الخارج
مطابقا له اتم تادية لا على وجه القصد والروية وهى علم بسيط واجب لذاته
قايم بذاته خلاف العلوم التفصيلية العقلية والنفسية على انها عنده لا على
فيه واما القضاء فهى عندهم عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات
فايضة عنه تعم على سبيل الابداع دفعة بلا زمان لكونها عندهم من جملة العالم
ومن افعال الله تعالى المباينة ذواتها لذاته وعندنا صور علمية لازمة لذاته
بلا جعل وتاثير وليست من اجزاء العالم اذ ليست لها حيثية عدمية ولا
امكانات واقعية والقضاء ربانية وهى صور علم الله قديمة بالذات باقية
ببقاء الله كما مر بيانه واما القدر فهو عبارة عن وجود صور الموجودات
فى العالم النفسى السماوى على الوجه الجزئى مطابقة لما فى موادها الخارجية
الشخصية مستندة الى اسبابها وعللها واجبة بها لازمة لاوقاتها المعينة
وامكنتها المخصوصة ويشملها القضا وشمول العناية للقضاء واما القلم
واللوح فبيان القول فيهما ان البارى جلت كبرياؤه اول ما برز من ذاته ونشأ
هو جوهر قدسى فى غاية النور والضيا والسنا بعد الاول تعالى ونشا بتوسطه
جواهر اخرى قدسية مترتبة فى الشرف والكمال وشدة النورية على حسب ترتبها

فى القرب منه تعم ثم حصلت منها بواسطة جهات فقرها ونقصها فى الوجود
وضعف نوريتها موجودات نفسانية واخرى طبيعية وهى النفوس السماوية
والاجرام الفلكية وما معها من العناصر والمركبات وهذه كلها متجددة الوجود
زمانية كالمكتوب من الكلمات المعقولة واما تلك الجواهر والانوار القاهرة فهى
مقدسة عن الزمان منزهة عن التجدد والحدثان بل كلها مع تفاوت مراتبها فى
الشرف والنورية كانت لشدة اتصال بعضها ببعض كانها موجود واحد والحق انها
واحدة كثيرة كما قررناه فى موضعه بالبرهان ولهذا قد يعبر عنها بلفظ واحد كالقلم
فى قوله تعم ن والقلم وما يسطرون او فى الجمع بصيغة جمع العقلاء مع وحدته
اشارة الى وحدته الجمعى وقوله اقرء وربك الاكرم الذى علم بالقلم وكالروح
فى قوله تعالى قل الروح من امر ربى وقوله وكلمته القاها الى مريم وروح منه
وكالامر فى قوله وما امرنا الا واحدة وبالكلمة كامر وقد يعبر عنها بالفاظ
متعددة كالكلمات فى قوله صلى الله عليه واله اعوذ بكلمات الله التامات كلها
من شر ما خلق وذرا وكالمفاتيح فى قوله تعم وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها
الا هو وكالخزاين فى قوله وان من شىء الا عندنا خزاينه فهى تسمى باسامى مختلفة
باعتبارات متعددة فباعتبار كونها مصورة لصور المعلومات ناقشة فى
قوابل النفوس والاجرام على وجه التجدد والتقضى تسمى بالقلم كما انها باعتبار
تاثيرها فى ما تحتها تاثير الكلام الامرى الاعلامى فى المخاطب يسمى بالامر وهى
انوار قاهرة مؤثرة فى ما تحتها بتاثير الله تعم كما ان ذواتها موجودة بوجوده
لفنائها فى التوحيد وكذلك حكم تاثيراتها فقاهريتها التى هى تاثيرها ظل
لقاهريته تعم كما ان نوريتها التى لا تزيد على ذواتها لمعة من لمعات وجهه
وجماله وتقع منها ظلال ممدودة امتداد الزمان والمكان فى الخارج مع
كونها كما علمت معراة عن الزمان والمكان وقد اشار تعالى اليه بقوله الم تر
الى ربك كيف مد الظل وكما يفيض منها صور الاشياء وحقايقها بافاضة
الحق سبحانه فكذلك يفيض منها صفاتها وكمالاتها الثانوية التى بها يجبر نقصاناتها
فبهذا الاعتبار وباعتبار انها تجبرها على كمالاتها والتوجه اليها عند
فقدانها وحفظها عند حصولها يسمى عالم الجبروت وهى صورة صفة جبارية
الله وهى قضاء الله وامره وكلام الله وكلماته التامات ومفاتيح رحمته وخزاين

علمه وجوده واعيند الناظرة قوله واصنع الفلك باعيننا و وحينا فهذه كلها
صفات القلم الالهى وحيثياته واما اللوح المحفوظ فهو عبارة عن النفس الكلية
الفلكية سيما الفلك الاقصى اذ كل ما جرى فى العالم او سيجرى مكتوب مثبت
فى النفوس الفلكية فانها عالمة بلوازم حركاتها كما بيناه فى مباحث الاجسام
وسنعيد الى ذكره عند البحث عن المبادى والغايات فكما ينتسخ بالقلم
فى اللوح الحسى نقوش حسية كذلك ارتسمت من عالم العقل الفعال صور معلومة ظ سنعود
مضبوطة بعللها واسبابها على وجه كلى فتلك الصور محلها النفس الكلية التى
قلب العالم والانسان الكبير عند الصوفية وكونها لوحا محفوظا باعتبار انحفاظ
صورها الفايضة عليها على الدوام فى خزاين الله على وجه بسيط عقلى او باعتبار
اتحادها بالعقل الفعال لا باعتبار هويتها النفسانية لما علمت من طريقتنا
انه كلما تعلقت بالاجسام الطبيعية من النفوس والطبايع والقوى فهى متجددة
الوجود حادثة غير باقية ما دامت موجودة بهذا الوجود التكوينى ثم ينتقش
فى النفوس المنطبعة الفلكية صور جزئية متشخصة باشكال وهيئات مقدرة
مقارنة لاوقات معينة على مثال ما يظهر فى المادة الخارجية وهذه الصور
لجزئيتها وشخصيتها متبدلة متجددة بعضها خلاف بعض فى التعينات
والتشخصات بخلاف ما فى اللوح المحفوظ فانها مضبوطة مستمرة على نسق
واحد كالكبريات الكلية فهذه النفوس هى الواح قدرية فيها المحو والاثبات
وعالمها عالم الخيال الكلى وعالم المثال وكل منهما كتاب مبين كما قال تعالى
ولا حبة فى ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين الا ان الاول
لوح محفوظ ما فيه من التغير يسمى بام الكتاب والثانى كتاب المحو والاثبات
على ما قال تع يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب واما وجود هذه
الاكوان المادية فى موادها الهيولانية الظلمانية المشار اليه بقوله وما ننزله
الا بقدر معلوم اى بواسطة صورها القدرية المعلومة لاجل ارتسامها
فى القوى الادراكية فهل هى ايضا من مراتب العلم كما ظن ام لا فالحق ان ذلك ظن
فاسد و وهم باطل فان هذا الوجود ليس وجودا ادراكيا كما اقمنا البرهان
عليه ومرت الاشارة اليه فى مواضع من هذا الكتاب فما اسخف قول من حكم
بان وجود تلك الصور الجزئية فى موادها الخارجية اخيرة مراتب علمه تعـ

وسمى المادة

وسمى المادة الكلية المشتملة عليها دفتر الوجود وكان درسهى ونسى ما قراه
فى الكتب الحكمية ان كل علم وادراك فهو بضرب من التجريد عن المادة وهذه
صور مغمورة فى المادة مشوبة بالاعدام والظلمات وهى متبدلة الذات
فى كل آنٍ نعم لو قيل انها معلومة بالعرض بواسطة الصور الادراكية المطابقة
لها لكان موجها فلابد فى ادراكها من وجود صور اخرى متعلقة بها ضربا
من التعلق الاتحادى تكميل فهذه العوالم العالية كتب الهية وصحف ربانية
كتبها ولايد الرحمن بقلم نورانى فى لوح محفوظ ارقاما عقلية لا يمسها
ولا يدرك اسرارها الا اهل الطهارة والتقدس من الحجب الظلمانية و
الكثايف الجسمانية كما قال فى وصف القران انه لقران كريم فى كتاب مكنون
لا يمسه الا المطهرون تنزيل من رب العالمين ثم كتبها كرام الكاتبين فى صحف
مكرمة مرفوعة مطهرة بايدى سفرة كرام بررة وهذه الكتب المذكورة انما هى
اصول الكتب الالهية واما فروعها فكل ما فى الوجود من موضع شعور كالنفوس
والقوى الحيوانية الوهمية والخيالية وغيرها من المدارك والمشاعر والانسان
الكامل كتاب جامع لهذه الكتب المذكورة لانه نسخة العالم الكبير فمن حيث
روحه وعقله كتاب عقلى ومن حيث قلبه وهو نفسه الناطقة كتاب اللوح
المحفوظ ومن حيث نفسه الحيوانية اعنى قوة خياليه كتاب المحو والاثبات وقد
اشار الى ذلك امير المؤمنين عليه السلم فى قوله وانت الكتاب المبين الذى
باياته يظهر المضمر واعلم ان النفس الانسانية اذا كملت وبلغت غايتها
فى الاستكمال وتجردت بعد ترقياتها وتحولاتها وتبدل نشأتها الى ان يتصل
بالعالم العلوى صارت كتابا علويا الهيا كما اشير اليه بقوله تعالى ان كتاب
الابرار لفى عليين الاية واذا اضلت عن الطريق واتبعت الهوى والجهالات واخترقت
بنار الشهوات صارت بقوته الوهمية كتابا شيطانيا مشحونا بانواع الكذب
والمغالطة والهذيان وكل كتاب هذا شانه من حقه ان يطرح فى النار فمن حق
هذه الصحيفة الشيطانية ان يقع فى نار السعير كما اشير اليه بقوله تعالى
ان كتاب الفجار لفى سجين الاية وكما ان القوى الشاعرة التى لساير الحيوانات
وهى كتابها وصحيفة اعمالها تحترق بنار الطبيعة فى هذا العالم فان الطبيعة
المستولية على الاجسام الطبيعية سيما على النبات والحيوان الفاعلة فيها

الاحالة والاذابة والهضم عند اهل البصيرة نار محرقة تذيب الاجسام وتحيلها
بالتلطيف والتصعيد الى القوى والارواح كفعل هذه النار المحسوسة فى المركبات
بالاحالة والاذابة والتبديل فكذلك نار الاخرة توقد فى القلوب القاسية
والنفوس العاصية وتحرقها وتعذبها بشعلاتها وحرقاتها المنبعثة من الغضب
والحسد والحقد والعداوة والبغضاء فان هذه كلها عند اهل الكشف
الاخروى ويقال له كشف القبور نيرانات وشعلات كامنة الان تعلقت
بنفوس الاشقياء والفجار محرقة لها معذبة اياها ماحية لما يرتسم فى كتابها
من الاعتقادات الباطلة والاراء المذمومة فعلى هذا المثال وما يشبهه يجب
ان يحمل كون كتاب النفوس فى النار لا ما يفهمه الظاهرية العاكفة على باب
الحس فى جميع الامثال قال تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها
الا العالمون فاياك يا اخا الحقيقة وسالك طريق الحق ان تفهم من قلم الله ولوحه
ما يفهمه المشبهة من كون القلم آلة جمادية متخذا من القصب والحديد واللوح
ذا صفحة ملساء متخذا من خشب او زمرد قياسا على قلم الادمى ولوحه بل كما لا
يقاس ولا يشبه ذات الله وصفاته ذات الخلق وصفاتهم كذلك لا يشبه
قلمه ولوحه وكتابته قلمهم ولوحهم وكتابهم على انك لو نظرت فى مدلولات
هذه الالفاظ وجردتها عن الزوايد الغير الداخلة فى اصل مفهومها وروح
معناها وجدت ان هذه الخصوصيات ككونها قصبا او خشبا او مدادا خارجة
عن اصل مهيتها وروح حقيقتها فان معنى الكتابة تصوير الحقايق على اية صورة
كانت ومعنى اللوح الجوهر القابل لذلك التصوير سواء كان جسما محسوسا او جسما
غير محسوس كما رايت فى المنام انك تكتب على لوح او كان غير جسم كروح او نفس
فاذا علمت هذا فاحمل هذه الامور على ما يناسب الالهية اولى من حملها على ما يناسب
الخلق فاستقم واتبع الهدى ولا تتبع الهوى تمثيل ان الفطرة الانسانية الكاملة
لكونها مخلوقة على صورة الرحمن مشتملة على مراتب العلم على مثال المراتب التى
للواجب تعالى وذلك لان الافعال الصادرة عن الانسان من لدن ظهورها
من بواطنها وبروزها من مكامن غيبها الى مظاهر شهادتها اربع مراتب
لكونها اولا فى مكمن عقله البسيط الذى هو غيب غيوبه فى غاية الخفاء كانها
غير مشعور بها ثم تنزل الى محل قلبه ومرتبة نفسه عند استحضارها

بالفكر

بالفكر واحضارها بالبال كلية وفى هذه المرتبة يحصل للانسان التصورات
الكلية وكبريات القياس عند المطلب للامر الجزئى المنبعث عند العزم على
الفعل ثم تنزل الى مخزن خياله متشخصة جزئية وهو موطن التصورات
الجزئية وصغريات القياس ليحصل بانضمامها الى تلك الكبريات راى جزئى
ينبعث عنه القصد الجازم للفعل ثم يتحرك اعضاؤه عند ارادة اظهاره
فيظهر فى الخارج كذلك فيما يحدث فى هذا العالم الطبيعى من الصور والاعراض
فالمرتبة الاولى بمثابة العلم الاجمالى والثانية بمثابة صورة القضاء ومحلها
لوح النفس الناطقة وكاتبها العقل البسيط والثالثة بمثابة الصور فى السماء
ومحلها القوة الخيالية والرابعة بمثابة الصور الحادثة فى المواد العنصرية
ولا شك ان النزول الاول لا يكون الا بارادة كلية وعلم كلى والنزول الثانى
بارادة جزئية وعلم جزئى يستلزم عزما داعيا لاظهار الفعل فيتحرك الاعضاء
والادوات فيحدث الفعل وحركة الاعضاء بواسطة اعصابها بمنزلة حركة
السماء وسلطان العقل الانسانى فى الدماغ كسلطان الروح الكلى فى العرش
وظهور قلبه المعنوى فى القلب الصنوبرى كظهور النفس الكلية فى فلك الشمس
اذ هو من العالم بمنزلة القلب الصنوبرى من الانسان كما ان العرش بمنزلة
الدماغ والله بكل شئ محيط وهذه المراتب الاربع ثلث منها علمية وهى
الثلث الاول لان وجودها وجود صورى واما المرتبة الاخيرة فليس من
مراتب العلم كما توهم لكنها معلومة بالعرض كما ان وجودها ايض بتبعية
ما هو معلوم بالذات وقد مرت الاشارة اليه فاحتفظ بها ختم فيه
زيادة كشف وتوضيح اعلم انه ورد فى الحديث ان الله تعالى سبعين الف
حجاب من نور وظلمة لو كشفها لاحترقت سبحات وجهه كلما انتهى اليه بصره وانما
وقع الاحراق والقهر لان المراد بهذه الحجب هيهنا هى المعلومات المرتبة المتوسطة
بين الواجب وبين هذا العالم ولا شك ان المعلول البعيد يختص بنحو ضعيف
من الوجود فاذا فرض وقوعه بهويته الضعيفة الوجود فى مرتبة المعلول القريب
لبطلت ذاته واضمحلت هويته فاذا اراد احد ان ينظر الى وجهه الكريم لا من جهة
هذه الحجب وقبل ان يبدل ذاته من نشاة الى نشاة اخرى وهكذا
الى ان قطع الحجب كلها او بعضها وصار فى مرتبة الحجاب الاول او قريبا منه

لكان خالد كما وقع لجبل موسى عم ولهذا قال جبرئيل حين ساله الرسول عن عدم
تجاوزه عن مقامه المعلوم لو دنوت انملة لاحترقت واعلم ان المراد من الحجب
النورية هي العقول المجردة المرتبة في الوجود المتفاوتة في النورية وهي مع ذلك
انوار خالصة لا يشوبها ظلمة العدم لانها ليست زمانية بخلاف غيرها كالنفوس
والطبايع وهي المرادة من الحجب الظلمانية لانها زمانية وكل ما هو زماني فللعدم
دخول في نحو وجوده وليست نورية خالصة عن الظلمة ولكن كلها من مراتب علم
الله التفصيلية وانما اوجدها الله مع ان ذاته في غاية التمام والنورية غنيا عن
العالمين تكميلا للوجود لوازم الاسماء والصفات اعني اعيان الممكنات وماهياتها
فان لها منها نحوين من الوجود كما وقع التنبيه عليه احدهما النحو الاجمالي الواجبي وهذا
بالحقيقة ليس وجود الشيء منها ولا لجميعها بل لجمعيتها ومسماها وانما هو مظهر لها
وثانيهما النحو التفصيلي الخاص بواحد واحد منها فاراد الله تع بعنايته الشاملة
ورحمته الواسعة ان يفيض عليها وجوداتها المختصة وان يكمل وجودها العلمي
بوجودها العيني والغاية والغرض في هذه الارادة ليس امرا غير نفسه اذ هي كلها
راجعة الى صفاته وصفاته عين ذاته ولذلك قال لبعض انبيائه عليهم وقد
ساله لم خلقت الخلق يا رب بقوله كنت كنزا مخفيا لم اعرف فخلقت الخلق لاعرف
فهذه المعرفة التفصيلية للعارف بالله واسمائه وصفاته لم يحصل على الكمال الا
بهذا الوجود التفصيلي فكملت مراتب العلم بالله في لا ان الله يكمل بهذا الوجود
او بهذا العلم فتجلى الحق سبحانه بنفسه لنفسه بانوار السبحات الوجهية
فظهرت الارواح المهيمة في الغيب المستور الذي لا يمكن كشفه لاحد وانما يقال
لهم المهيمون ان كل واحد منهم لا يعرف ان ثمه موجودا غير الحق لفنائه بالحق فالحق
عن نفسه اذ لا نفس لسوى الموجودة بالحق لاستيلاء سلطان الاحدية على
وجودهم فمن لا وجود له منفصلا عن الحق فلا معرفة له الا للحق بالحق فلا
يعرفون سواه اذ المعرفة فرع الوجود ثم اوجد الحق تع دون هؤلاء الارواح بتجلي
اخر ليس الاول وبالجملة اول ما اوجد الله تعالى من عالم العقول القادسة جوهرا
بسيطا كليا ومع بساطته هو جميع العقول كما ان فلك الافلاك عند بعض عبارة
عن مجموع الافلاك وهو الحق عندنا اثبتناه بالبرهان فله وجوه كثيرة لا
تتكثر في ذاته بتعددها وله افتقار ذاتي وجودي لموجده كما مر بيانه في اوايل

الكتاب

الكتاب وسماه الله تعالى حقا وقلما وعلما وروحا وفي الحديث عقلا وقد ذكرنا
اكثرها قال الله تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق وهو الذي
الحفيظ علام الغيوب بعلم موجده فعلم نفسه من حيث علم موجده كما علم غيره من حيث
علم نفسه وهذا قوله صلعم من عرف نفسه فقد عرف ربه وهو عرش الله الاعظم الذي
استوى عليه ذاته وبعده اللوح المحفوظ وهو كما مر النفس الكلية لجميع النفوس
الجزئية والقوى الادراكية اوجدها الله في المرتبة الثانية وفي العالم وهي من
الملائكة الكرام ورسل الله الى الخلق بخلاف الطبقة الاولى فانها لم تبرح عن
صقع الربوبية ولم تنزل الى عالم الامكان لما علمت ان عالم الامكان عندنا منحصر
في عالم الخلق دون الامر وهي المشار اليها بقوله تع وكتبنا له في الالواح موعظة
وتفصيلا لكل شيء وهي موضع تنزيل الكتب وهي اول كتاب سطره العقل
ارقاما تفصيلية وحروفا زمانية فامر الله القلم ان يجري على هذا اللوح جريا
الى يوم القيمة بما قدره وقضاه فهذا اللوح محل لالقاء القلم وهو العقل اليه
بطريق التفصيل ما يحمله من الله بطريق الاجمال لان النفس محل التفصيل لانها
زمانية وذكر بعض المكاشفين الذين يقع لهم مكاشفة الحقايق في كسوة الامثلة
ان لهذا القلم ثلثمائة وستين سنا من حيث ما هو قلم وله ثلثمائة وستون وجها
من حيث ما هو روح وثلثمائة وستون لسانا من حيث ما هو عقل وله ثلثمائة
وستون نهرا من حيث ما هو علم وهو ماء الحيوة وعين الحيوان تستمد هذه
الانهار من ثلثمائة وستين بحرا من بحار العلوم وهي اجمال كلمات الله التي
لا تنفد كما جاء المثل منها في القران ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده
من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله وهذا الملك الكريم الذي هو لوح
لما فوقه هو ايض قلم لما دونه وهكذا كل فاعل ومنفعل من القوى الادراكية
لوح وقلم باعتبارين فتولد الاقلام والالواح بعد هذين الملكين الكريمين
اللذين احدهما وهو القلم بمنزلة ادم عم والاخر وهو اللوح بمنزلة حوا تولد
الاولاد البنين والبنات منهما وكان القلم الاعلى واهب الارواح فيها
وهو فيض ذاتي له وارادي لله كما ان صدور الفعل عنا بالارادة ارادي لنا
وذاتي لارادتنا ولهذا النفس نسبتان نسبة نورانية وهي مما يلي العقل الكريم
ونسبة ظلمانية وهي مما يلي الهيولى فتلك الرابطة تاخذ من العقل صورا عقلية

ثابتة وبهذه الرابطة ترسم فى الهيولى صورًا طبيعية كاينة متجددة وهى فى نفسها
خضراء لامتزاجها من النور والظلمة وهى كتاب الزمردة الخضراء ثم انشاء الله
بعدها الفلك الكلى والعرش الجسمانى واستوى عليه بالاسم الرحمن استواء يليق
برحمته على خلقه وهو دون الاستوائين السابقين اللايقين بذاته وصفاته
وهو بحركته الدورية الدايمة صورة شوق النفس الكلية الى الله ووجدها كل
آن منه تعـ شيئًا غير ما وجدته فان احزفيتها الزمان منها والمكان من حدودها
لما تقبله من الشكل المستدير وهو افضل الاشكال وحركته اسرع الحركات و
بهذه الحركة تحرك الافلاك كلها اقتداء به ولكل منها حركة خاصة من محرك نفسانى
خاص تشبها بمعشوق خاص تقربًا اليه طاعة لله تعـ هو الذى الدا دوحاها
وبسم الله مجريها ومرساها واليه منتهاها وهذا الفلك الكلى للطافته كانه حد
مشترك بين عالم الصور الادراكية وهو عالم النفوس وعالم الاخرة وبين عالم
الاجسام المادية وهو عالم الطبيعة والدنيا فهو ارض الاخرة وسماء الدنيا
وقيل الموصوف بكونه سقف جهنم من حيث سطحه المقعر وارض الجنة من حيث
محدبه هو فلك الكواكب المسمى بالكرسى كما ورد عن النبى صـ ارض الجنة الكرسى
وسقفها عرش الرحمن ولعل المراد من الكرسى الوارد فى لسان الشريعة هو هذا
الفلك الاقصى الجسمانى المذكور ومن عرش الرحمن هو ما يحاذيه من عالم المثال
وهو الفلك الكلى المثالى والعلم عند الله وبالجملة كل ما يفتح الله من رحمته لخلقه
فى هذا العالم يدخل اليهم من باب السماء العليا ومن ابواب السماوات وكذلك
من دخل الجنة او عرج الى الله لابد ان يلج ملكوت السماوات وينفذ من اقطارها
حتى ينتهى الى سدرة المنتهى ويخرج من بابها الى ذلك العالم واعلم ان الكلمات
النازلة من الحق تنزل الى هذا المنتهى احدية غير منقسمة فينقسم بعد هذا المنزل
قسمة خارجية الى الغيب والشهادة والصورة والمعنى والدنيا والاخرة ولهذا
يقال الكرسى موضع القدمين المتدليين احديهما الى عالم الجنان وهى المشار
اليها بقوله تعـ قدم صدق عند ربك والاخرى قدم الجبار المشار اليها بقوله
صـ حتى يضع الجبار قدمه فيها فتقول قطنى يا رب فاحدى القدمين يعطى ثبوت
اهل الجنات فى جناتهم وهى قدم الصدق والاخرى تعطى ثبوت اهل الجحيم فى
جحيمهم وهى قدم الجبروت والى هذا المنتهى ينتهى صحايف اعمال بنى ادم واما

صحايف

صحايف علومهم فقد يتجاوزمنه وينتهى الى الله كما قال اليه يصعد الكلم الطيب و
العمل الصالح يرفعه ثم اعلم ان الله انشاء الافلاك الباقية بعضها فوق
بعض الى العناصر ورتبها ترتيب مدبراتها العلوية فى اللطافة والكثافة فالعالم
كله كجوهرة واحدة ذات طبقات متدرجة فى اللطافة والنورية فكل ما هو اعلى فهو
الطف وانور وكل ما هو ادنى فهو اكثف واكدر حتى ينتهى فى احد الجانبين الى نور
الانوار وفى الجانب الاخر الى اسفل السافلين والكل منازل ومراحل الى الله
وبوجه اخر مراتب علمه وبوجه مظاهر صفاته وايات جماله وجلاله وبوجه انوار وجهه
واشعة كماله وظلال قهره دقيقة اشراقية واعلم ان عالم الشهادة كالقشر
بالاضافة الى عالم الملكوت وكالقالب بالقياس الى الروح وكالظلمة بالنسبة الى النور
وهكذا كل طبقة من الملكوت الاعلى والاسفل بالنسبة الى فوقها على هذا المثال
وكما ان الانوار المحسوسة السماوية التى يقتبس منها الانوار الارضية قد يكون لها
ترتيب بحيث يقتبس بعضها من بعض فالاقرب من المنبع يكون اولى باسم النور لانه
اشد واقوى فى الظهور كما نفرض ضوء داخل من القمر فى كوة بيت واقعًا على مرآة
منصوبة على حايط ومنعكسًا منها الى حايط اخر فى مقابلتها ثم منه الى الارض فانت
تعلم ان ما فى الارض من النور تابع لما فى الحايط وهو لما فى المرآة وهو لما فى القمر وهو تابع
لما فى الشمس اذ نور القمر مستفاد منها وهذه الانوار الاربعة مترتبة فى النورية
بعضها اكمل من بعض ولكل منها مقام معلوم لترتبها فى الوجود فكذلك قد انكشف
لارباب البصاير بالبرهان والكشف معًا ان الانوار الملكوتية عقلية كانت او نفسية
انما وجدت من نور الانوار على ترتيب كذلك وان الاقرب هو النور الاقرب الى
النور الاقصى الذى لا نهاية له فى الشدة وكلما هو اشد قربًا منه فهو اكمل نورًا و اقوى
معرفة بنفسه وبربه وكلما هو ابعد فهو انقص نورًا واقل علمًا واضعف وجودًا حتى
ينتهى الى عالم الاظلال ثم الى الظلمات وتلك الانوار كلها مراتب علمه تعـ بذاته وبما نزل
لطفه ورحمته فافهم انشاء الله تفريع مهما عرفت ان النور هو الوجود لانه يلزمه الظهور
وله مراتب ومراتبه هى مراتب الوجود بعينها فاعلم انه لا ظلمة اشد من ظلمة العدم لان
المظلم انما سمى فى العرف مظلمًا لانه ليس للابصار اليه سبيل اذ ليس موجودًا للبصر
وان كان موجودًا فى نفسه فالذى ليس بموجود لا لغيره ولا لنفسه فهو اولى بان
يسمى مظلمًا لانه الغاية فى الظلمة فاذا انقرر هذا فنقول ليس فى الوجود ما هو مظلم

بالحقيقة والا لكان معدوما صرفا بل الذي يمكن تحققه هو المركب الممتزج نور الوجود
بظلمات امكاناته وجهاته العدمية وذلك كالاجسام واحوالها الانها دهانية الوجود
ومكانية فكلما وجدت في حد منهما عدمت عن ساير الحدود الموقف الرابع في قدرته
تعالى وفيه فصول فصل في تفسير معنى القدرة ان للقدرة تعريفين مشهورين احدهما
صحة الفعل ومقابله اعني الترك وثانيهما كون الفاعل في ذاته بحيث ان شاء فعل
وان لم يشا لم يفعل والتفسير الاول للمتكلمين والثاني للفلاسفة ومن افاضل
المتاخرين من ذهب الى ان المعنيين متلازمان بحسب المفهوم والتحقق وان من اثبت
المعنى الثاني يلزمه اثبات المعنى الاول قطعا وذلك لان الفاعل اذا كان بحسب نفس ذاته
بحيث ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل كان لا محالة من حيث ذاته مع عزل النظر عن المشية
والترك اذا وجبت اللامشية فدوام الفعل ووجوبه من تلقاء دوام المشية ووجوبها
لا ينافي صحة الترك على تقدير اللامشية وكذلك قياس مقابله في الاعتبارين
اقول في ما ذكره خلط وخبط فان الصحة والجواز في الفعل ومقابله مرجعها
الامكان الذاتي وقد استحال عند الحكماء ان تحقق في واجب الوجود ولا جهة
امكانية لان هناك وجود بلا عدم ووجوب بلا امكان وفعلية بلا قوة انما
يجوز هذه النقايص عند من جعل صفاته زايدة على ذاته كالاشاعرة او جعل الداعي
على صنعه وايجاده امرا مباينا فيكون ذاته بذاته مع قطع النظر عن هذه الزوايد
صفة كانت وداعيا كان جايز المشية واللامشية صحيح الفاعلية وصحيح اللافاعلية
واما من عند وحده وقدسه عن شوايب الكثرة والامكان فالمشية المتعلقة بالجود
والافاضة عين ذاته بذاته بلا تغاير بين الذات والمشية لا في الواقع ولا في
الذهن فالذات هي المشية والمشية هي الذات بلا اختلاف حيثية تقييدية
او تعليلية فصدق القضية الشرطية القايلة ان شاء فعل لا ينافي وجوب المقدم
وضرورة العقد الحملي لضرورته ازلية دايمة وكذا الشرطية القايلة ان لم يشا
لم يفعل لا تنافي استحالة المقدم امتناعا ذاتيا وضرورة نقيضه ضرورة ازلية
فعلم ان التفسير الثاني صادق عند الحكماء دون التفسير الاول ولا يكن التلازم
بين التفسيرين الا في القادر الذي يكون ارادته زايدة على ذاته واما الواجب جل
اسمه فلكونه في ذاته تاما وفوق التمام فبذاته البسيطة الحقة تفعل ما تفعل لا بمشية
زايدة ولا بهمة عارضة لازمة او مفارقة فهو بمشيته وعلمه ورضاه وحكمته التي هي عين

ذاته يفيض الخير ويجود النظام ويصنع الحكمة وهذا اتم انحاء القدرة وافضل
ضروب الصنع والافاضة وليس يلزم من ذلك جبر عليه كفعل النار في احراقها وفعل
الماء في تبريده وفعل الشمس في اضاءتها حيث لا يكون ما صدر عنه هذه الافاعيل
شعور ولا مشية ولا استقلال من فواعلها لانها مسخرات بامره سبحانه وكذلك
حال ساير المختارين غير الله في افعالهم فان كلا منهم في ارادته مقهور ومجبور من اجل
الدواعي والمرجحات مضطر في الارادات المنبعثة عن الاغراض مستكمل بها ثم
انه زعم تبعا للفخر الرازي انه لا خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في معنى القدرة
المنسوبة اليه تعالى بل النزاع بينهما لفظي اذ الخلاف بين التفسيرين المذكورين
انما يرجع الى العبارة واللفظ دون المعنى والمفهوم كما ذكر انما النزاع بينهما في قدم
العالم وحدوثه لان المتكلمين جوزوا ان يكون العالم على تقدير كونه ازليا
معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا بهذا الدليل بل بما دل على
وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان
الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فاذن حصل الاتفاق على كون الشيء
ازليا ينافي افتقاره الى الفاعل المختار ولا ينافي افتقاره الى العلة الموجبة واذا
كان الامر كذلك ظهر ان لا خلاف في هذه المسئلة انتهى قول الرازي في شرحه
للاشارات ونعم ما قال الشارح المحقق العلامة الطوسي ان هذا صلح من غير
تراضي الخصمين وذلك لان المتكلمين باسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على
وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون مختارا
اولا ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى المحدث وان محدثه يجب ان يكون مختارا
لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه اولا فظهر انهم ما بنوا
حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث واما القول بنفي
العلة والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم لان مثبتي الاحوال من المعتزلة قايلون
بذلك صريحا وايضا اصحاب هذا الفاضل اعني الاشاعرة يثبتون مع المبداء
الاول قدماء ثمانية سموها صفات المبداء الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب تسعة وبين
ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هي علتها وهذا شيء احترزوا عن التصريح
به لفظا فلا محيص لهم عن ذلك معنى فظهر انهم غير متفقين بنفي العلة والمعلول على
القول بالحدوث واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلي يستحيل

لما كان ليس الاول عندهم ازليا لهم كيفية علومهم الطبيعية وايضا

ان يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلى يستحيل ان يصدر
الا عن فاعل ازلى تام فى الفاعلية وان الفاعل الازلى التام فى الفاعلية يستحيل ان
يكون فعله غير ازلى ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا اسندوه الى فاعل ازلى
تاما فى الفاعلية حكموا بكون العالم الذى هو فعله ازليا وذلك فى علومهم الالهية
ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا
توجبان كثرة فى ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا
كفاعلية المجبورين من ذوى الطبايع الجسمانية انتهى كلامه فصل فى ان القدرة
فينا عين القوة والامكان وفى الواجب تعالى عين الفعلية والوجوب اعلم ان
النفس فينا وفى ساير الحيوانات مضطرة فى افاعيلها وحركاتها لان افاعلها
وحركاتها تسخيرية كفعل الطبيعة والحركات الطبيعية لانها لا تتحقق ولا توجد
الا بحسب اغراض ودواع خارجية فالنفس منا كالطبيعة مسخرة فى الافاعيل والحركات
لكن الفرق بينهما ان النفس شاعرة باغراضها ودواعيها والطبيعة لا يشعر
بالداعى والفعل الاختيارى لا يتحقق ولا يصح بالحقيقة الا فى واجب الوجود ظ الا
وحده وغيره من المختارين لا يكون الا مضطرين فى صورة المختارين فان نفوس
الافلاك ففعل حركاتها من جهة دواعى ومعشوقات قاهرة عليها كما سيعلم وحركات
الافلاك والكواكب تسخيرية الا انها ليست بطبيعية فان الحركات الطبيعية يكون على
اللزوم من غير ارادة وشعور ورضى وما يلزم شيئا كذلك ليس يلزم نقيضه ايضا
فى حالة واحدة والمحرك الفلكى يحرك من وضع الى ذلك الوضع بعينه فالنفس فيها
قاصدة لوضع تتركه بعينه ولهذا بيان واضح سياتيك فى مقامه وكذا نفوس
الحيوانات الارضية انما تفعل ما تفعل وتحرك فيما تحرك لا لمجرد القدرة بل لاجل الاغراض
والدواعى وكل مختار غير الواجب الاول مضطر فى اختياره مجبور فى فعاله فا
لقدرة فى نفوسنا عين القوة على الفعل والاستعداد والتهيؤ له فلا فعل بالاختيار
الا من الحق تعالى قال الشيخ الرئيس فى التعليقات عند المعتزلة ان الاختيار يكون
بداع اوبسبب والاختيار بالداعى يكون اضطرارا واختيار البارى تعالى وفعله ليس
بداع انتهى وقال فى موضع اخر معنى واجب الوجود بالذات انه نفس الواجبية
وان وجوده بالذات وكل صفة من صفاته بالفعل ليس فيها قوة ولا امكان ولا
استعداد فاذا قلنا انه مختار وانه قادر فانما نعنى به انه بالفعل كذلك لم يزل

ولا يزال ولا نعنى به ما يتعارفه الناس منها فان المختار فى العرف هو ما يكون بالقوة
وانه محتاج الى مرجح يخرج اختياره من القوة الى الفعل اما داع يدعوه الى ذلك من ذاته
او من خارج فيكون المختار منا مختارا فى حكم مضطر والاول تعالى فى اختياره لم يدعه
داع الى ذلك غير ذاته وخيريته لم يكن مختارا بالقوة ثم صار مختارا بالفعل بل لم يزل
كان مختارا بالفعل ومعناه انه لم يجز على ما فعله وانما فعله لذاته وخيرية ذاته لا لداع
اخر ولم يكن هناك قوتان يتنازعتان كما فينا تطاول احدهما ثم صار اختياره ظ متنا
الى الفعل بها وكذلك معنى قولنا انه قادر انه بالفعل كذلك لم يزل ولا يزال ولا نعنى
به ما يتعارفه الجمهور فى القادر منا فان القدرة فينا قوة ما فانه لا يمكن ان يصدر
عن قدرتنا شىء ما لم يترجح بمرجح وان لنا قدرة على الضدين فلو كان يصح صدور
الفعل عن قدرة لصح صدور فعلين متضادين معا عن انسان واحد فى حالة
واحدة فالقدرة فينا بالقوة والاول تعالى برئ من القوة واذا وصف بالقدرة
بانه يوصف بالفعل دائما ونحن اذا حققنا معنى القدرة كان معناها انا متى شئنا
ولم يكن مانع فعلنا لكن قولنا متى شئنا ليس هو ايضا بالفعل فانا ايضا قادرون
على المشية على الوجه الذى ذكرنا فيكون المشية ايضا فينا بالقوة وكانت القدرة
فينا ايضا تارة يكون فى النفس وتارة فى الاعضاء والقدرة فى النفس هى على
المشية وفى الاعضاء على التحريك فلو وصف الاول تعالى بالقدرة على الوجه
المتعارف لوجب ان يكون فعله بالقوة ولكان بقى هناك شىء لم يخرج من القوة الى
الفعل فلم يكن تاما وبالجملة فان القوة والامكان يكون فى الماديات والاول
فعل على الاطلاق فكيف يكون قوة والعقول الفعالة هى مثل الاول فى الاختيار
والقدرة لانها ليست تطلب خيرا مظنونا بل خيرا حقيقيا ولا تنازع هذا المطلب
فيها طلبا اخر كما فينا اذ ليس فيها قوتان ويكون من وجه التنازع من قبلهما
فعلوا الاول تعالى ومجده انه بحيث يصدر منه الافعال ومجد هذه العقول ان
يتوخى ان يكون افعالها مثل فعله الاول تعالى انتهى كلامه فان قلت اذا حققت
القدرة على هذا الوجه فى البارى جل ذكره يلزم قدم العالم ويستحيل زواله ودثوره
قلنا من رجع الى ما ذكرناه فى كيفية وجود الطبايع الكونية ونحو حصولها
وحصول كل ما يتعلق وجوده بمادة جسمانية من صور الافلاك والعناصر
ونفوسها وقواها مع صفاء الذهن وامعان النظر وترك الجحود والعصبية

يعلم علماً يقيناً ان القدرة الحقة ازلية ثابتة والمقدورات حادثة متجددة
الحصول ولا منافاة بين ان يكون الايجاد قديماً والوجود الذى اثره حادثاً
فى ايجاد ما لا يكون نحو وجوده الا على نحو التجدد والانقضاء والتبدل و
التصرم وهو جميع ما فى عالم الطبيعة كما بيناه واما الصور المفارقة التى هو صور
اسمائه تعالى وعالم قضائه الازلى فليست هى من الافعال الخارجية بل من
الصفات الالهية والحجب النورية والسرادقات الجلالية ولا ينطلق عليها
اسم العالم وسوى الله وسيجئ لهذا المطلب بسط وتوضيح تسجيل وتكميل
ان الحق الحرى بالتحقيق والتحصيل لمن رفض العصبية وترك التقليد وطرد
الطاغوت ورجع الى درك الحكمة وانخرط فى خزب الملكوت واولياء الحقيقة
ان يعلم ان الفرق بين القادر والمختار وبين الفاعل الموجب ليس على سبيل ما كان
عليه اكثر المحتجبين عن ادراك الحقايق باغشية التقليد للاباء والمشايخ
لان الله سبحانه اذا كان هو الفاعل لما يشاء كانت ارادته واجبة الوجود
كذاته لانها عين ذاته الاحدية وقد مر ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود
من جميع الجهات فلم يكن تلك الارادة قصداً الى التكوين سيما التكوين المطلق
او التكوين الاول لاقرب المجعولات اليه واشرف الكواين منه لان القصد الى
الشئ لم يتنع بقاؤه بعد حصول ذلك الشئ المقصود فثبت ان ارادة الله سبحانه
ليست عبارة عن القصد بل الحق فى معنى كونه مريداً انه سبحانه وتعم يعقل ذاته
ويعقل نظام الخير الموجود فى الكل من ذاته انه كيف يكون وذلك النظام يكون
لا محالة كائناً مستفيضاً وهو غير مناف لذات المبداء الاول جل اسمه لان
ذاته كل الخيرات الوجودية كما مر مراراً ان البسيط الحق كل الاشياء الوجودية
فالنظام الاكمل الكونى الامكانى تابع النظام الاشرف الواجبى الحقى وهو عين
العلم والارادة فعلم المبدا بفيضان الاشياء عنه وانه غير مناف لذاته
هو ارادته لذلك ورضاه فهذه هى الارادة الخالية عن النقص بالامكان
وهى تنافى تفسير القدرة بالصحة الفعل والترك لا كما توهمه بعض من لا
امعان له فى الحكمة والعرفان ثم انك اذا حققت حكمت بان الفرق بين المريد
وغير المريد سواء كان فى حقنا او فى حق البارى تعالى هو ما اشرنا اليه فان
ارادتك ما دامت متساوية النسبة الى وجود المراد وعدمه لم يكن صالحة منشأ

لرجحان احد طرفيه على الاخر واذا صارت الى حد الوجوب لزم منه الوقوع
فاذن الارادة الجازمة حقا انما يتحقق عند الله وهنالك قد صارت موجبة
للفعل وجوباً ذاتياً ازلياً واما فى غيره فلا يخ عن شوب الامكان والقصور
والفتور ولا ضرورة فيه الا ضرورة بالغير وما دام الذات او الوصف لا الضرورة
الازلية فاذن ما يقال من ان الفرق بين الموجب والمختار ان المختار ما يمكنه
ان يفعل وان لا يفعل والموجب ما لا يمكنه ان لا يفعل كلام باطل لانك قد علمت ان
الارادة متى كانت متساوية لم يكن جازمة وهناك يمتنع حدوث المراد
الا عند من نفى العلية والمعلولية بين الاشياء كالاشاعرة ومتى ترجح احد طرفيها
على الاخر صارت موجبة للفعل ولا يبقى حينئذ بينها وبين ساير الموجبات
فرق من هذه الجهة بل الفرق ما ذكرناه ان المريد هو الذى يكون عالماً
بصدور الفعل الغير المنافى عنه وغير المريد هو الذى لا يكون عالماً بما يصدر
عنه كالقوى الطبيعية وان كان الشعور حاصلاً لكن الفعل لا يكون ملايماً
بل منافراً مثل الملجاء على الفعل فان الفعل لا يكون مراداً له ومما يدل على
ما ذكرناه من انه ليس من شرط كون الذات مريداً وقادراً امكان ان لا يفعل
ان الله تعالى اذا علم انه يفعل الفعل الفلانى فى الوقت الفلانى فذلك الفعل لو لم
يقع فكان علمه جهلا وذلك محال والمودى الى المحال محال فعدم وقوع ذلك لكان
الفعل محال فوقوعه واجب لاستحالة خروجه من طرفى النقيضين مع ان الله تعم
مريد له وقادر عليه فظهر وتبين ان امكان اللاكون وصحة الترك ليس شرطاً لكون
الفعل مقدوراً عليه ومراداً وظهر واوضح الظهور ان معنى القادرية على كون
المشية سبباً لصدور الفعل او الترك وان القادر هو الذى ان شاء فعل وان لم
يشاء لم يفعل وان وجبت المشية وجوباً ذاتياً او غيرياً وامتنعت اللامشية
امتناعاً ذاتياً او غيرياً ومن توهم انه لا بد فى كون الفاعل قادراً ان يقع منه
اللامشية وقتا ما اوضح وقوعها اخطأ وغلط ولم يعلم بان الفاعل انما يكون
فاعلا بالفعل حال صدور الفعل عنه وفى تلك الحالة يستحيل ان يصدق عليه
انه شاء ان لا يفعل فلم يفعل فعلم ان صحة وصفه بالفاعلية ليست لاجل صدق
هذه الحملية بل لصدق تلك الشرطية والواجب سبحانه يصدق عليه ان لو شاء
ان لا يفعل فانه لا يفعل وان كان ذلك المفروض محالا وتلك الحملية كاذبة كاذبة

كما فی قولك لو لم یکن الصانع موجوداً لم یکن العالم موجوداً لما بینا ان مشیة الله
تعالی عین ذاته فاذن کما لیس یضر صدق تلك الشرطیة عدم وقوع المقدم فکذا
لیس یضره عدم امکان وقوعه فلیس لاحد ان یقول انا لا نعتبر فی کون الفاعل قادراً
مشیته ان لا یفعل بل نعتبر فیه کونه بحیث یمکن فی حقه مشیته ان لا یفعل والفاعل حال
کونه فاعلاً وان کذب علیه انه شاء ان لا یفعل لکنه لا یکذب انه من شانه ان لا
یفعل وانما اعتبرنا هذا القید حتی یتمیز عن العلل الموجبة لانا نقول قد سبق
ان الجهات التی بها یصیر الفاعل فاعلاً بالفعل التام یستحیل ان یحصل ولا یترتب
علیه الفعل فاذن الفاعل عند ما یستجمع الجهات التی باعتبارها یکون مؤثراً
فی الفعل لا یصدق علیه انه من شانه ان لا یفعل بل یکذب علیه ذلك واما سبیل
التمیز بین المختار والموجب فلیس کما توهموه بل کما مر من مدخلیة العلم والمشیة
فی الفاعلیة والتاثیر وعدم مدخلیتها فهذا انصاب التحصیل والتحقیق وسنعلم
ان ما سوی الله تعالی من المختارین مضطر فی اختیاره مجبور فی ارادته فصل
فی دفع ما ذکره بعض الناس ان من القایلین بصحة تفسیر قدرته تعم بصحة (الفعل)
والترك من تفصی عن لزوم جهة امکانیة هی صحة الطرفین وامکان الجانبین
بان هذه الصحة ترجع الی ذات المعلول المقدور علیه لامکانه الذاتی وهذا
من سخیف القول فان ما ذکره لو کان حقا لکان کل فاعل موجب قادراً فلم یبق فرق
بین الموجب والمختار اذ ما من معلول الا وهو ممکن الوجود والعدم نظرا
الی مرتبة مهیته من حیث هی هی وان لم یرد بهذا الامکان الامکان الذاتی الذی
هو مناط الحدوث الذاتی بل الامکان الواقعی او القوة الاستعدادیة (المستدعیة)
للحدوث الزمانی فقد علمت بطلانه فی الفاعل التام الفاعلیة واما جمهور (المتکلمین)
من اصحاب ابی الحسن الاشعری فمبنی ما ذهبوا الیه واعتمدوا علیه فیما ادعوه
من تفسیر قدرته الله هو انکارهم للعلة والمعلول وعدم تسلیمهم بتحقق الوجوب
بالایجاب فی شیء من مراتب الفاعلیة والایجاد بل بمجرد الاولویة الغیر البالغة
حد الوجوب یکفی لصدور الفعل من المختار وان نفس الارادة من غیر
داع ومقتض یکفی لصدور الفعل ولا حاجة فی ذلك الی مرجح غیر الارادة من (دون)
مرجح زاید علیها وقد علمت ان الاعتقاد بهذا المذهب القبیح المستنکر یخرج
الانسان عن الجزم بشیء من الاحکام الیقینیة ویجوز عنده تخلف النتیجة عن

لان شان الارادة انفعل باى واحد من الطرفین وان یرجح بالارادة احدهما

القیاس البرهانی الضروری المقدمات الاقترانیة علی هیئة الشکل الاول
وقد مر فیما سبق ان امکان المهیات الجوازیة هو العلة المقتضیة لافتقارها
الی العلة لان انتفاءه هو العلة التامة لانتفاءه لان الوجوب والامتناع
موجبان للاستغناء عن العلة فاذن لا ضرورة شیء من الطرفین فی
المهیة توجب الاحتیاج الی المؤثر لا غیر ذلك کالحدوث او سبق العدم او نحوه
فقد ظهر ان صنع العلة فی المعلول هو الایجاب لا غیر فان الشیء ما لم یجب
لم یوجد فما دام الشیء علی حالة امکانه یستحیل فرض وقوعه او لا وقوعه وانما
یتعین له احد الطرفین بالوجوب من تلقاء العلة المقتضیة واما الاولویة
الغیر البالغة حد الوجوب سواء کانت ذاتیة او حاصلة من السبب کما زعم هولاء
فغیر مجدیة فی قطع النسبة الامکانیة ولا محصلة للوقوع بالفعل بل یجب ان
یجب المعلول بعلته المقتضیة التامة فلا ینقطع سوال اللم للسائل عن سبب
الحصول وسبب رجحان الحصول علی اللاحصول وسبب رجحانه الا بالانتهاء (الی)
السبب التام الموجب والعلة التامة المقتضیة واذ لم ینته الیه فالسوال
مستمر البقاء والاستمرار فی الجانبین مشترك الورود بین الطرفین (فیودی)
الی لزوم التسلسل فی سبب الاولویة او لولیة الاولیة وهکذا الی لا نهایة وذلك
محال لترتبها واجتماعها علی انه اذا لوحظت تلك الاولویات باسرها
ملاحظة جمعیة اجمالیة فهی کالاولویة الاولی فی ان مع وقوعها یجوز وقوع مقابلها
اذ لو امتنع ذلك لکان هذا الطرف بالغا حد الوجوب وقد فرض انها
لم یبلغ هذا خلف والسر فیما ذکرنا من جهة ان الفرق متحقق بین الوجوب (ات)
وبین الاولویات لامکان الانتهاء فی تلك الی الوجوب الاول الذاتی الذی
هو منبع الوجوبات والوجودات وعدم امکان الانتهاء فی هذه الی الاو(لویة)
الاولی الذاتیة التی یتبعها جمیع الاولویات لان ما فرض اولا هیهنا لا یصلح
للمبدائیة لا لاصل الوقوع فکیف لکونه ینبوعا ومبدأ لغیرها من الاولویات
فبزغ نور الحق وازاح ظلمة الباطل وتبین ان النسبة الامکانیة مطلقا
مناط الحاجة والافتقار للشیء الی السبب التام الموجب ولا یغنیه من جوع
امکانه الا الفاعل الحق دون غیره مما به تحصل الاولویة الغیر البالغة نصاب
الوجوب فصل فی بیان ماخذ آخر لابطال رای من زعم ان شان الارادة

الاولویه

الواحدة ان يتعلق باى طرف من طرفى الممكن وباى ممكن من الممكنات اعلم ان
نسبة الارادة الى المراد كنسبة العلم الى المعلوم بل كنسبة الوجود الى الشئ
الموجود فيمتنع استواء نسبتها الى الضدين والمتنافيين بل بها يجب احدهما
ويمتنع الاخر فكيف تستوى نسبتها اليهما وهل هذا الا كما يقال ان وجود
السواد بعينه يصلح ان يكون وجود البياض او كما يقال ان الصورة الانسانية
فى الذهن بعينها هى الصورة الفرسية فى العلوم التفصيلية وكذا حكم التشخص و
انتقاله فكما لا شبهة لاحد فى ان وجود زيد بعينه لا يمكن ان يكون وجود عمرو بعينه
ولا العلم باحدهما هو العلم بالاخر لان تشخص العلم بزيد وهذيته وهويته متعلقة به
لا محالة فلو تعلق هذا العلم بغيره لانقلب شخصه وبطلت هذيته كذلك حكم
الارادة فانها انما تتعين بتعين المراد وتتشخص بتشخصه محققا كان او مقدرا مجملا كان
او مفصلا فارادة كل فعل كالعلم به انما تعينت وتشخصت بتعلقها بذلك
الفعل حتى لو فرض تعلقها بغير ذلك الفعل كان ذلك فرضا لانقلاب الحقيقة
كفرض الانسان غير الانسان وذلك محال فظهر بطلان هذا المذهب
واعلم ان ما ذكرنا من الارادة كالعلم ونظايره التى كلها يرجع الى الوجود تتعين
وتتشخص حسب تعين المراد وتشخصه لا ينافى قولنا بصحة كون ارادته تعالى
التى هى ذاته الحقة الاحدية متعلقا بجميع الممكنات الواقعة فى الوجود كما
ان علمه البسيط علما بجميع الاشياء الكلية والجزئية التى وقعت او ستقع
وذلك للفرق بين الارادة التفصيلية العددية التى يقع تعلقها بجزئى
من اعداد طبيعة واحدة او بكل واحد من طرفى المقدور كما فى القادرين
من الحيوانات وبين الارادة البسيطة الحقة الالهية التى يكل عن ادراكها
عقول اكثر الحكماء فضلا عن غيرهم والكلام ههنا مع هؤلاء الزاعمين ان
ارادة الله امر واحد بالعدد يصلح ان يتعلق بشئ ومقابله على ان ما عنينا
من كون كل ارادة متحدة الهوية بالمراد من حيث هو مراد باق على عمومه فى
الاول تعالى وغيره من اولى الارادات الامكانية وكذا كل علم متحد الهوية
مع المعلوم بما هو معلوم وكذا كل وجود هو عين ما يوجد به من المهيات
من حيث بل الارادة هى المراد بالذات كما العلم هو المعلوم بالذات والوجود
هو الموجود بالحقيقة لا غير الا بالعرض وتحت هذا سر عظيم لاهله فصل

فى حكاية مذهب المتكلمين فى المرجح والداعى لارادة فى خلق العالم قال محقق
مقاصد الاشارات ان المتكلمين من الذاهبين الى حدوث العالم افترقوا الى
ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث وبوجود علة لذلك
التخصيص غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجرى مجراهم
وهؤلاء انما يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون
علة التخصيص مصلحة تعود الى العالم وفرقة بتخصيصه لذات الوقت على سبيل
الوجوب وجعلوا حدوث العالم فى غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل
ذلك الوقت وهو قول ابى القاسم البلخى المعروف بالكعبى ومن تبعه منهم وفرقة
لم يعترفوا بالتخصيص خوفا عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق
بوقت ولا بشئ اخر غير الفاعل وهو لا يسئل عما يفعل او اعترفوا
بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل
المختار ان يختار احد مقدوريه على الاخر من غير مخصص وتمثلوا فى ذلك بعطشان
يحضره الماء فى انائين متساويين بالنسبة اليه من جميع الوجوه فانه يختار احدهما
لا محالة وبغير ذلك من الامثلة المشهورة وهم اصحاب ابى الحسن الاشعرى
ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتاخرين انتهى كلامه وانت بما
قدمنا عليك من الاصول القطعية الحقة متمكن لابطال هذه الاراء الخبيثة
المودية الى التعطيل فى حقه بل التجسيم والتركيب فى ذاته تعالى عما يقوله
المقصرون الجاهلون فى حقه علوا كبيرا اما القول بالمخصص والداعى لفعله
على سبيل الاولوية دون الوجوب سواء كان امرا مباينا لذاته وصفاته
كما قالته قدماء المعتزلة او غير مباين له كما قالته الاشاعرة من كون نفس الارادة
مخصصة للفعل لا على البت والوجوب فقد علمت فساده من ان طبيعة
الامكان تقتضى الافتقار الى المرجح الايجابى واما القول بالمخصص الايجابى
المباين لذات الفاعل سواء كان مصلحة تعود الى العالم او شيئا اخر كذات
الوقت عند الكعبى فهو ايضا مبرهن الفساد اما المصلحة العايدة الى غير
الفاعل الذى يفعل الفعل بقدرته الامكانية المتساوية النسبة الى طرفى
المقدور فلا يصلح ان يكون مخصصا لاحد الجانبين وداعيا للفاعل
عليه وذلك لانا نقول سائلا عنك هل كان تحصيل هذه المصلحة للعالم

اوايصال هذه المنفعة للمستاهل لها اولى لذات القادر القاصد لهذا الفعل
من عدم ذلك التحصيل او الايصال اولم يكن فان لم يكن شئ من الطرفين اولى
له من الاخر ولا ارجح عنده فكيف يريد احدهما ويترك الاخر مع تساوى
نسبتهما اليه وان كان تحصيل هذه المصلحة اولى له من لا تحصيلها فالقادر
القاصد لذلك الفعل انما يستفيد بفعله اولويته ويستكمل ذاته بتلك الغاية
الغايدة والله سبحانه اجل واعلى من ان يكسب كمالا من غيره وان يكون له داع
وعرض غير ذاته بذاته التى هى اخر الغايات وافضل النهايات واما القول
بعدم التخصيص ونفى التعليل فى فعله تع متمسكا بقوله لا يسئل عما يفعل
ففى ذلك مغالطة يدق حلها على اكثر الباحثين بل الفاضلين واعلم ان هنالك
فرقا بين طلب اللمية لفعله بمعنى السؤال عن سبب به يصير الفاعل فاعلا
وبين طلبها بمعنى سبب فعله وما به يصير هذا الفعل متعينا فى الصدور
وموجودا على الخصوص دون غيره فى هذه المرتبة فالسؤال على الوجه الاول
باطل فى حقه جل اسمه اذ الذاتى للشئ لا يكون معللا بشئ ولا شك لاحد
من الحكماء الموحدين والعرفاء الشامخين ان فاعلية الواجب سبحانه بنفس
ذاته لا بامر زايد على ذاته وكذا الداعى له فى ايجاد العالم هو علمه بوجه النظام الاتم
الذى هو عين ذاته فذاته كما انه فاعل للعالم فهو علة غائية وغاية حقيقيه
لوجود العالم فقد تبين وتحقق ان اللمية ثابتة لافاعيل الله تعالى بمعنى
المجعولات او بمعنى صدورها وان لم يثبت فى جاعليته تعالى بمعنى كون جاعليته بسبب
وعلة غائية غير ذاته ومع ذلك اى مع كونه جل اسمه تام الفاعلية فى ذاته من غير
ارادة زايدة او داع منتظر ومرجح مترقب لا يلزم قدم العالم وتسرمد ما سوى
من عالم الطبيعة والاجرام الفلكية كانت او عنصرية صورة كانت او مادة فلكية
نفسا كانت وجسما كما سبق ذكره فى السفر الاول وسنعيد القول فيه انشاء الله
لانه مسلك دقيق ومنهج انيق لا يسبقنا احد من حكماء الاسلام والمتكلمين
ولا حصل ايضا للصوفية الاسلامية بطريق الكشف والذوق بل بمجرد متابعة
الشرايع والتسليم لاحكام الصادعين سلام الله عليهم اجمعين الحمد لله الذى
فضلنا على كثير من خلقه تفضيلا **فصل** فى دفع بعض الاوهام عن هذا المقام
ولعلك تقول اذا كانت الضرورة الالهية ضرورة ازلية كان لا صدور

العالم ممتنعا بالذات فيلزم ان يكون صدوره واجبا بالذات وذلك ينافى
امكان وجوده بالذات فيقال لك حسبما حققناه فى مسئلة الوجود من ان كلا
من الانيات البسيطة والوجودات المجعولة التابعة للوجود التام الالهى والانية
الاشدية الواجبية وان كانت ضرورية الوجود لان وجودها عين هويتها
لكن ضرورتها تابعة للضرورة الازلية الالهية لان ضرورتها ما دام الجعل
والافاضة لا فى نفسها مع قطع النظر عن ارتباطها بالوجود التام الالهى وقد
ثبت الفرق فى علم الميزان بين الضرورة الدائمة الازلية والضرورة الذاتية
التى لا تدوم الا ما دامت لذات موجودة واما ما ذكره بعض الاماجد دام مجده
وبقاؤه فى دفع هذا الاعضال من ان صدور شئ عن الغير او حصوله عنه
او وجوده له غير تقرره ووجوده فى نفسه لان الاول مضاف معقول
بالقياس الى غيره ولا يمكن لنا تعقله مع ذهولنا عن ذلك بخلاف الثانى فاذن
امكان وجود العالم فى نفسه لا ينافى وجوب صدوره عن الحق تعالى فيرد عليه ان
التحقيق كما ذهب اليه كثير من الافاضل البارعين ان وجود المعلول فى نفسه هو
بعينه وجوده لجاعله التام وهو بعينه صدوره عنه بلا اختلاف حيثية
اصلا فاذا كانت الضرورة ثابتة له باحد الاعتبارين كانت ثابتة له بالاعتبار
الاخر اذ لا فرق بينهما الا بحسب العنوان دون المصداق واما ما ذكره من الفرق
بان احدهما معقول بالقياس الى الغير دون الاخر فغير مسلم فيما هو المجعول
والصادر بالذات اعنى الوجود لان هويته هوية تعلقية لا كالماهية كما مر تحقيقه
واما الاشكال بان الذى يكون ذاته معقولة بالقياس الى الغير فهو من جنس
المضاف فيلزم ان يكون كل معلول واقعا تحت المضاف فقد مر دفعه ثم
العجب من هذا الماجد العظيم دام ظله انه بعد ما اختاره من تصويب تفسير
القدرة الالهية بصحة الصدور واراد ان يذب عنه ويتفصى عن لزوم جهة
امكانية فى الذات الاحدية الوجوبية فقال اذ كان صدور النظام الاكمل
واجبا بالنظر الى ذاته بحسب علمه وارادته وعلمه وارادته كسائر صفاته الكمالية
راجعة الى حيثية ذاته الحقة الوجوبية المقدسة عن الكثرة قبل الذات ومع
الذات وبعد الذات فلا يمكن ان يتكثر بحيثية وحيثية واعتبار واعتبار
من الجهات فمرتبة ذاته بعينه مرتبة علمه وارادته فى الوجوب الذاتى فكيف

يتصحح صحة الصدور واللاصدور المعتبرة في حد القدرة بالنظر الى نفس ذات
القادر قلت اولاليكن عندك من المعلوم ان صحة الصدور واللاصدور المعتبرة
في حد حقيقة القدرة بالقياس الى ذات القادر اعم من ان يكون بحسب الجهة
الامكانية في ذات القادر كما في قدرة الانسان مثلا على مقدوراته وذلك
من نقص جوهر الذات وكونه في حد ذاته بالقوة بالقياس الى كمالاته او يكون
بحسب طباع الامكان الذاتي في المقدور كما في قدرة القدير الحق على جميع المقدورات
وذلك لتقدسه عن جهات النقص وسمات الامكان من جميع الجهات فالمقدور
الجايز الذات بامكانه الذاتي صحيح الصدور واللاصدور عن جاعل القدير
بالذات وان كان واجب الصدور عنه بحسب علمه وارادته في مرتبة ذاته وهذا
اتم انحاء القدرة ومراتبها انتهى ما افاده تلخيصا اقول قد علمت ما فيه فان
الامكان الذاتي للمعلول في نفسه لا يوجب كون العلة قادرا فان معلول العلة
الغير المختارة كالنار للسخونة ممكن في ذاته ولا يستلزم امكانه في نفسه كون
فاعله مختارا والا لكان جميع العلل والاسباب للاشياء مختارات في افاعيلها
ثم اقول غاية ما يمكن ان يقول من فسر قدرته سبحانه بصحة الصدور
واللاصدور في دفع ذلك الاعضال وهو لزوم اختلاف الحيثية في ذاته جل ذكره
من جهة صفتي القدرة والارادة ان نسبة القدرة الى الارادة نسبة الضعف الى
الشدة ونسبة النقص الى الكمال وقد يندرج وينطوي الاول في الثاني
بحيث لا يوجب اعتبار احدهما مع الاخر اختلاف في الحيثيتين المكثرتين للشيء
كما ان الوجود الشديد اذا قيس الى الوجود الضعيف يحكم العقل بضرب
من التحليل ولو بحسب تعمل الوهم او بحسب كثرة الاثار المترتبة على الاول
دون الثاني ان الاول كانه اضعاف الثاني وكانه هو وما زاد عليه وهذا
ضرب من التحليل لا ينافي البساطة هذا غاية ما يمكن ان يقال من قبله ومع
ذلك لا يصفو عن شوب كدورة عند من عرف جلال احديه الحق الذي كله
فعلية بلا قوة ووجوب بلا امكان وكمال بلا نقص قال العلامة الطوسي
في شرح رسالة مسئلة العلم ان تكثر العلم والقدرة انما حصل في الموجودات
الممكنة فقاست العقول مبداها الاول عليها ووصفه بالعلم والقدرة
والتنزيه ان يقال سبحان ربك رب العزة عما يصفون ثم قال بيانا للمذهب

الحكماء في ارادة الله سبحانه انها العلم بنظام الكل على الوجه الاتم واذا كان القدرة
والعلم شيئا واحدا مقتضيا لوجود الممكنات على النظام الاكمل كانت القدرة
والعلم والارادة شيئا واحدا في ذاته مختلفا بالاعتبارات العقلية المذكورة
ثم قال في موضع اخر منه في بيان الجبر والاختيار وانه لا شك ان عند الاسباب
ويعلم انها ليست بقدرة الفاعل ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا
لان السبب القريب للفعل هو قدرته وارادته والذي ينظر الى السبب القريب
يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها
مقدورة ومرادة والحق ما قاله بعضهم لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين
واما في حق الله فان اثبتت له قدرة وارادة متباينتان لزم ما يلزم ههنا
من غير امكان نقص لكن صدور افعاله تعالى عنه ليس موقوفا على كثرة انما هو
سبب وجود الكثرة فلا يتصور هناك اختيار ولا ايجاب انتهى كلامه يعني
بالايجاب الموجبية بفتح الجيم يعني به الجبر فعلم مما ذكره ان قدرته تعالى كعلمه و
ارادته في ان بحسبها يجب صدور النظام الاتم لا لان بها يمكن ويصح صدوره لان
الامكانات من لوازم المهيات الممكنة ولا صنع للقدرة الواجبية فيها فاذن
قد تلخص وتمحض مما غير ذكره انه اذا كان مبدأ التاثير في شيء علم الفاعل وارادته
سواء كان العلم والارادة امرا واحدا او متعددا وسواء كانا عين ذات
الفاعل كما في الباري او غيرها كما في غيره كان الفاعل مختارا وكان صدور الفعل
عنه بارادته وعلمه ورضاه ولا يقال لمثل هذا الفاعل في العرف العامي
ولا الخاصي انه فاعل غير مختار وان فعله صدر عنه بالجبر مع انه وجب صدور
الفعل عنه بالارادة والعلم واذ قد ثبت وتقرر ان قيوم الكل واله العالم انما
يفعل النظام الاتم والخير الافضل عن علم هو نفس ذاته العليم الحكيم الذي هو اشرف
انحاء العلوم بكل معقول ومحسوس فاذن هو فاعل بالعلم والارادة على
اكمل الوجوه واتمها على سبيل البت والوجوب فالوجوب بالارادة لا ينافي
الارادة بل يؤكدها لان اتم الاسباب ما يجب به المسبب فاتم الارادات ما يجب
به المراد فذاته تعالى بذاته فياض الخير وفعال النظام الاتم على الاطلاق ولما كان
ذاته البسيطة علما بكيفية النظام الاتم لما علمت في مباحث العلم الالهي ان
ذاته بذاته كل الاشياء الموجودة على الوجه الاشرف الاقدس لانها موجودة

ينبغي ان [illegible] بحسب الفعل [illegible] الى الاسباب الاول هو

بوجود الهى واجبى ومعمودة بصورة ربانية رحمانية فيتبع ذاته العقلية الواجبية
فيضان الموجودات عنه على النظام التام المعقول عنده من معقولية ذاته
لا على ان يتبعه كاتباع الضوء للمضئ والاسخان للمسخن تعالى عن ذلك علوا
بل على حسب ما حققه صاحب الشفاء من انه عالم بكيفية نظام الخير فى الوجود وانه
واجب الفيضان عنه وعالم بان هذه العالمية تستوجب ان يفيض عنها الوجود
على الترتيب الذى تعقله خيرا ونظاما وفيضان الخير والنظام عنه غير مناف
لذاته الفياضة بل انه مناسب له وتابع لخيرية ذاته الفياضة ولازم جوده التام
الذى هو نفس ذاته فاذن مجعولاته مرادة له ونظامه الصادر عنه مرضى
لذاته لا على سبيل ان يعلمها ثم يرضى بها بل على سبيل ان نفس علمه بها نفس رضاه بها
واختياره اياها فاذن قد انصرح واتضح ان كونه تعالى عالما ومريدا امر واحد
من غير تغاير لا فى الذات ولا فى الاعتبار فان ارادته بعينها هى علمه بالنظام الاتم وهو بعينه
هو الداعى والغاية فى هذا الاختيار لا امر اخر من العالم الامكانى وقد مر فى مباحث
العلة الغائية ان العالى لا يفعل شيئا لاجل السافل ولا غرض للقوى العالية فى ما دونها الغاية
حتى يفعل لاجل صلاح ما دونها شيئا فالنفس مثلا لا تدبر البدن لاجل البدن
بل الغرض اخر فوق البدن والنفس جميعا وهو تحصيل الكمال والوصول والتقرب
الى المبدا الفعال وكذا الغاذية لا تورد الغذاء وتهضمها وتلصقها وتشبهها
بالمغتذى لاجل صلاح حال الغذاء او نفع المغتذى بل لاجل المحافظة على كمالها او
الاقتداء بما فوقها وكذا النار لا تحرق الحطب لاجل تحصيل الرماد والفحم او ما يجرى مجراه
بل لادامة ذاتها ومحافظة صورتها فاذا كان كل فاعل ذاتى وكل قوة فعالة عالية
او سافلة يمتنع ان يكون لها غرض او باعث او داع فى ما دونها فكيف الامر فى القوة
القاهرية الالهية التى هى فوق الكل ووراء الجميع وليس فيه تعالى شوب نقص وقصور وغيره من
القوى الفعالة لا يخلو عن شوايب لنقصانات الا ان كلا منها ينجبر نقصه بما فوق بحسب
الفطرة الاولى كالعقول القادسة او بحسب الفطرة الثانية كالنفوس الفلكية وما
بعدها **فصل** فى تفسير الارادة والكراهة قد اشرنا فى مواضع من كتابنا انه
قد يكون لمهية واحدة انحاء من الكون واطوار من الحصول وانه قد يكون الامور
المتغايرة فى المعنى والمفهوم موجودة بوجود متشخصة بتشخص واحد كالمعانى
الذاتية للمهية الانسانية من اجناسها البعيدة والقريبة وفصولها المترتبة التى

قد تحصلت فى شخص واحد منها كزيد مثلا موجودة بوجود واحد وتشخصت بتشخص
واحد وتذوتت ذاتا واحدة مشارا اليها بهذا او انت ونظايرهما بل كل هذه المعانى
مجتمعة فى نفسه البسيط التى هى ذاته وهى مبدا الجميع وصورة الكل وهى بحذاء
الفصل الاخير لمهيته المحصلة لتلك المعانى تقوما وتجوهرا المفيدة لما بازائها من القوى
والالات وجودا وفعلية ولموادها استكمالا وتماما ولاثارها تعينا وتحصلا وايضا
فقد يكون امور مختلفة المعانى والمفهومات موجودة بوجودات متباينة حاصلة
فى مواد متفرقة بل متضادة فى عالم من العوالم ونشاة من النشاة ثم تلك الامور باعيان معانيها
ومفهوماتها قد يحصل فى عالم اخر ونشاة اخرى موجودة بوجود واحد بسيط على وجه لطيف
شريف فاضل من غير تضاد بينها ولا تزاحم ولا مباينة فى تحصلها كما اشرنا اليه فى اثبات الوجود
الذهنى وفى مواضع اخرى من هذا الكتاب اذا تقرر هذا فنقول انه لما كان البارى جل
ثناؤه موجودا ثابتا حقا وله صفات كمالية مباينة لصفات جميع ما سواه كما ان وجوده مباين
لوجود جميع الموجودات لان وجوده واجب بذاته لذاته ووجود غيره واجب لا بذاته
وذاته مستغنية عن جميع ما سواه وجميع ما سواه فاقرة اليه مستفيدة منه بل متقومة به
متعلقة ذاتها بذاته فاذن لا يماثله ولا يشابهه شئ من الاشياء لا فى ذاته ولا فى صفاته
اى لا فى وجوده ولا فى كمالات وجوده من العلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات
الكمالية ومع ذلك فان الوجود مشترك معنوى بينها وبينه وكذا العلم والقدرة والارادة
وغيرها من عوارض الموجود بما هو موجود فكما ان اصل الوجود حقيقة واحدة كما مر
تحقيقه فى اوايل هذا الكتاب وهى فى الواجب واجب بالذات وفى الممكن ممكن وفى الجوهر
جوهر وفى العرض عرض فكذلك قياس ساير الصفات الكمالية للوجود المطلق فان العلم
حقيقة واحدة وهى فى الواجب واجب وفى غيره ممكن على وزان حقيقة الوجود لان مرجع
العلم والارادة وغيرهما الى الوجود كما اشرنا اليه الا ان عقول الجماهير من الاذكياء فضلا
عن غيرهم عاجزة قاصرة عن فهم سراية العلم والقدرة والارادة فى جميع الموجودات حتى
الاجساد والجمادات كسراية الوجود فيها ولكنا بفضل الله والنور الذى نزل الينا من رحمته
نهتدى الى مشاهدة العلم والارادة والقدرة فى جميع ما نشاهد فيه الوجود على حسبه
ووزانه وقدره فاذا تمهدت هذه الاصول والمقدمات فنقول الارادة والكراهة
فى الحيوان وفينا بما نحن حيوان كيفية نفسانية كساير الكيفيات النفسانية وهى من الامور
الوجدانية كساير الوجدانيات مثل اللذة والالم بحيث يسهل معرفة جزئياتها لكون

العلم بها نفس حقيقتها الحاضرة عند كل مريد ومكره ولكن يعسر العلم بماهيتها الكلية
وذلك كالعلم فان العلم بانية العلم حاصل لكل ذى نفس لحضوره بهويته الوجدانية عند
النفس ويعسر العلم بماهيته الكلية لانه كالوجود لا ماهية له بل هو عين الوجود هويته وغيره
عنوانا ومفهوما والجود كما مر لا ماهية له ولذلك صعب على الناس تحديد هذه الصفات
الوجدانية وترسيمها ولاقتران ادراك جزئيات كل منها بادراك الجزئيات امور اخر
من الكيفيات النفسانية بحيث يشتبه احد الادراكين بالاخر فيعسر على النفس تجريد
ادراك معنى بعض من هذه الامور الوجدانية كالارادة فيما نحن فيه عن غيرها ليمكن
ان يوجد عنها ما لها فى حد ذاتها ونفس مفهومها من ذاتياتها فى الحد ان كان لها
حد او لوازمها المساوية لها ان لم يكن لها حد ولاجل ذلك وقع الخلاف بين المتكلمين
فى معنى الارادة والكراهة فالاشاعرة فسروا الارادة بانها صفة مخصصة لاحد
المقدورين وهى مغايرة للعلم والقدرة لان خاصية القدرة صحة الايجاد واللاايجاد
وذلك بالنسبة الى جميع الاوقات والى طرفى الفعل والترك على السواء ولان العلم
بالوقوع تبع الوقوع فلو كان الوقوع تبعا للعلم لزم الدور وظاهر انها مغايرة للحيوة
والكلام والسمع والبصر اقول وقد علمت ما فيه وكذا ما فى قولهم العلم بالوقوع تبع للوقوع
لانهم ان ارادوا به العموم والكلية فهو مم فان من العلوم ما يتبعه الوقوع كما مر وذهب اكثر
المعتزلة الى ان كلا منهما من جنس الادراك ففسروا الارادة باعتقاد النفع والكراهة
باعتقاد الضر لان نسبة القدرة الى طرفى الفعل والترك بالسوية فاذا حصل فى
القلب اعتقاد النفع لاحد الطرفين ترجح بسببه ذلك الطرف وصار الفاعل مؤثرا
مختارا واورد عليه انا كثيرا ما نعتقد النفع فى كثير من الافعال ولا نفعلها ولا
نريدها ولا نعتقد النفع فى كثير منها بل نعتقد ضررها ونريدها ولذا ذهب بعض
اخر منهم الى انها ميل يتبع اعتقاد النفع وهو الشوق المفرط وتوقان النفس الى تحصيل شىء
ويرد عليه كما ذكره بعض الفضلاء ان كثيرا ما يوجد هذا الميل والشوق بدون الارادة
كما فى المحرمات وقيل هى شوق متاكد الى حصول المراد وفيه انه قد يوجد الفعل بدون
الشوق المتاكد كما فى الافعال العادية من تحريك الاعضاء وفرقعة الاصابع وكثير
من الافعال العبثية والجزافية وكما فى تناول الادوية البشعة وغيرها وقد يتحقق
الشوق المتاكد ولا يوجد الفعل لعدم الارادة كما فى المحرمات والمشتهيات للرجل
المتقى الكثير الشهوة ولاجل ذلك قيل انها مغايرة للشوق فان الارادة هى الاجماع وتصميم

العزم وهو ميل اختيارى والشوق ميل طبيعى ولهذا يعاقب المكلف بارادة المعاصى
لا باشتهائها ويرد على قوله وهو ميل اختيارى انه لو كان القصد والارادة من الافعال
الاختيارية لاحتاج الى قصد وارادة اخرى ولزم التسلسل واجيب بانه انما يلزم التسلسل
لو اريد ان الارادة فعل اختيارى دائما وليس كذلك بل قد توجد بالاختيار وقد توجد
بالاضطرار وسياتى تحقيق هذا المقام قال بعض اهل التحصيل ان الارادة ربما تحصل
للحيوان بقدرته بارادة سابقة منه كالمتردد فى طلب اصلح الوجوه فانه بعد علمه بالوجوه
يقصد الى فرض وقوع واحد واحد منها بفكره الذى هو باختياره لينكشف له
الصلاح والفساد فيها فيحصل له الارادة بما يراه اصلح وهى مكتسبة له اما اسباب كسبها
فهى القدرة على الفكر وارادته والعلوم السابقة فبعضها يحصل ايض بقدرته وارادته
لكنها لا يتسلسل بل تقف عند اسباب لا يحصل بقدرته وارادته انتهى ويرد عليه انه كما
ان الارادة قد يكون بالاختيار فكذا الشوق قد يحصل بالاختيار بان يلاحظ
بالاختيار وجوه النفع والشهوة فى امر معين ويكرر عرضها على النفس حتى يشتاق
اليه ويحرص عليه ومقصود القائل تحصيل الفرق بين الارادة والشوق ولم يحصل
بما ذكره وقال بعض الاذكياء فى بيان الفرق بينهما لعل الارادة فينا كيفية نفسانية
موجبة للفعل مغايرة للشوق الذى هو توقان النفس الى حصول المط اما اولا
فلان الشوق الى الفعل لا يوجد الفعل البتة وان بلغ الشوق الى كماله كما فى الزاهد
المجتنب عن الشهوات المحرمة اذا غلبه الشوق الى نيل لذة محرمة وربما يوجد الفعل
مع شوق ضعيف واما ثانيا فلان الشوق قد يتعلق بالضدين كما يشتاق
النفس الى الحركة الى جهتين مختلفتين احديهما للقاء محبوبه والثانية للتغلبة على عدوه
ولا يتعلق الارادة بضدين حتى قيل ان ارادة احد الضدين عين كراهة الضد الاخر
واما ثالثا فلانا نحكم بثبوت الارادة بديهة فى مواضع مع الشك فى ثبوت الشوق
كما اذا شاهدنا من يتناول الدواء المر البشع فانا نعلم ضرورة انه مريد له ولا
نعلم ضرورة ان له شوقا اليه وان اثبتنا له شوقا فانما يكون بالتامل والفكر فهما
متغايران انتهى ما ذكره اقول لعلك لو اخذت الفطانة بيدك واحطت علما
بما سبق من الكلام علمت ما فى كلام هؤلاء الاذكياء الاعلام من وجوه الخلل
والخبط ومبناها فى الاكثر على انهم زعموا ان الارادة فى كل ذى ارادة بمعنى واحد
متواطى كما فهموا الوجود ايض هكذا وليس الامر كما زعموه بل الارادة فى الاشياء تابعة

لوجودها وكما حقيقة الوجود مختلفة بالوجوب والامكان والغنى والحاجة والبساطة
والتركيب والصفاء والكدورة والتجرد والتجسم والخلوص عن شوايب الاعدام والجهالات
والامتزاج بها وكون بعضها خيرا محضا لا يتصور فيه شرية اصلا وبعضها ملزومة
للشرور الكامنة في خيرياتها وهي هنا بحسب اعتبار عقلي ومرتبة من مراتب الواقع
لا في اصل الواقع وبعضها مستلزمة للشرور الثابتة لها في متن الواقع وحاق
الاعيان كالامكانات والاستعدادات المنفكة في الاعيان الخارجة عن الفعليات والتحصلات
على تفاوتها بحسب تلك الشرور التي هي الاعدام للملكات والقوى للفعليات الى ان
يهوى الشيء في النزول الى حاشية الوجود والسقوط الى هاوية الكثرة والشرية حيث يكون
الفعلية فعلية القوة والوحدة وحدة الكثرة والتحصل تحصل اللاتحصل والتعين تعين
الابهام على ان مفهوم الموجود العام معنى واحد في الجميع فكذا حكم الارادة والمحبة فانها
رفيق الوجود والوجود في كل شيء محبوب لذيذ والزيادة عليه ايض لذيذ ومطلوب
فالكامل من جميع الوجوه محبوب لذاته ومريد لذاته بالذات ولما يتبع ذاته من الخيرات
اللازمة بالعرض وهي محبوبة له لا بالذات ولكن بالتبعية والعرض واما الناقص بوجه فهو ايض
محبوب لذاته لاشتمالها على ضرب من الوجود ومريد لما يكمل ذاته بالذات واما لما يتبع ذاته
فحاله كما مر من انه مريد له بالعرض فثبت ان هذا المسمى بالارادة او المحبة او العشق او
الميل او غير ذلك سار كالوجود في جميع الاشياء لكن ربما لا يسمى في بعضها بهذا الاسم
لجريان العادة والاصطلاح على غيره او لخفاء معناه هناك عند الجمهور او عدم ظهور
الاثار المطلوبة منه عليهم هناك كما ان الصورة الجرمية عندنا احدى مراتب العلم
والادراك ولكن لا تسمى بالعلم لا صورة مجردة عن ممازجة الاعدام والظلمات المقتضية
للجهالات والغفلات اذا تقرر هذا فنقول الارادة والمحبة معنى واحد كالعلم وهي في
الواجب تع عين ذاته وهي بعينها عين الداعي وفي غيره تع ربما يكون صفة زايدة عليه
ويكون غير القدرة وغير الداعي كما في الانسان فانها كثيرا ما ينفك عن قدرته التي
هي بمعنى صحة الفعل كالمشي والكتابة وغيرهما وتركه وهي ايض غير الداعي الذي يدعوه
على فعله كالنفع المتوقع من فعل الكتابة مثلا او على تركه كالضر المترتب على فعلها
فهذه الثلثة اعني القدرة والارادة والداعية متعددة في الانسان بالقياس
الى بعض افعاله متحدة في حق الباري سبحانه وكلها فيه عين الذات الاحدية وفي
الانسان صفات زايدة عليه وانما خصصنا تعدد هذه الثلثة فيه بالقياس الى

بعض

بعض افعاله لانها قد يكون بالقياس الى ضرب من افعاله الباطنية شيئا واحدا كالتدابير
الطبيعية والتحريكات الذاتية مثل التغذية والتنمية والتوليد وغير ذلك كما لا يخفى عند
البصير المتامل في حكمة الله في هذا العالم الصغير وكيفية الترتيب البديع والصنع المنيع
والنظام الشريف الذي روعي فيه واودع في قواه ثم نرجع **ونقول** ان الانسان لكونه
مخلوقا على صورة الرحمن فلا يصدر عنه فعل خارجي او حركة خارجية بالقصد الا وينشأ
مبداه من ذاته ويقع له المرور على ساير مراتبه وقواه المتوسطة بين النفس وبين مظهر افعالها
والة تحريكاتها وتلك القوى ومواضعها من الارواح البخارية والاعضاء بمنزلة عالمي الملك
والملكوت في الانسان الكبير وهذا الملكوت كنظيره في ان بعضه اعلى كالعقل العملي والوهم
والمتخيلة وبعضها اسفل كالخيال والحس المشترك وقوتي الشهوة والغضب وما يتلوهما من
القوى المحركة المباشرة للتحريك المحيلة للاعضاء وكذا هذا الملك كنظيره في ان بعضه
احكم والطف كالارواح الدخانية على طبقاتها في التشفيف والنورانية بمنزلة الافلاك
المتفاوتة في الصفاء واللطافة وهي مواضع الصور النورية الكوكبية كما ان هذه الارواح
محال القوى الحيوانية والطبيعية وان بعضه بخلاف ذلك كالاعضاء المفردة والمركبة
التي هي بمنزلة العناصر وما يتركب منها على ما يطول شرحه وليس هذا المقام مقام
تفصيله والغرض ان الانسان اذا قصد الى احداث فعل او حركة منه فلا بد له من علم
وهو تصور ذلك الفعل والتصديق بفايدته ثم لا بد له من ارادة وعزم له ثم لا بد له
من شوق اليه ثم لا بد له من ميل في اعضائه الى تحصيله فبالحقيقة هذه الامور الاربعة اعني
العلم والارادة والشوق والميل معنى واحد يوجد في عوالم اربعة يظهر في كل موطن بصورة
خاصة تناسب ذلك الموطن فالمحبة اذا وجدت في عالم العقل كانت عين القضية والحكم
كعالم القضاء الالهي واذا وجدت في عالم النفس كانت عين الشوق واذا وجدت
في عالم الطبيعة كانت عين الميل فاذا تبين وتحقق عندك ما ذكرناه انكشف لديك
ما في كلام هؤلاء المحجوبين عن درك الحقايق من الصحة والصواب بوجه والفساد
والخطاء بوجه او وجوه فمن فسر الارادة باعتقاد النفع صح كلامه من حيث لا يشعر بوجه
دون وجه ومن فسرها كالاشاعرة بانها صفة مخصصة لاحد المقدورين وهي غير العلم
والقدرة صح ما ذكره من جهة دون اخرى وفي موضع دون اخر ومن قال انها شوق
متاكد الى حصول المراد صح ان لم يرد الكلية والعموم ومن ذهب الى انها ميل يتبع
اعتقاد النفع صح ايض في مرتبة دون اخرى وانفكاك بعض هذه المعاني عن بعض

فى حق الانسان لاينافى اتحادها فى حق الله وكون القدرة فى حقنا عين القوة الامكانية
والاستعداد البعيد لاينافى كونها فى حق الله عين الفعلية والايجاب فالقدرة هيهنا
امكان و فى البادى وجوب بالذات لانها عين العلم بالنظام الاتم والحكمة المقتضية والقضاء
الحتمى فافهم واغتنم واستقم ياحبيبى واتبع الحق ولاتتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله
والله ولى التوفيق **فصل** فى دفع ما اورد على اتحاد هذه الامور فى حقه تعالى وفى
كون الارادة القديمة سببا لايجاب الحادث فمن الشكوك الموردة ان ارادة الله
تعالى لايصح ان تكون عين علمه سبحانه لانه يعلم كل شئ ولايريد كل شئ اذ لايريد
شرا ولاظلما ولاكفرا ولاشيئا من القبايح والاثام فعلمه متعلق بكل شئ ولا
كذلك ارادته فعلمه غير ارادته وعلمه عين ذاته تعالى فارادته صفة زايدة على ذاته
تعالى فهذه شبهة قد استوثقها واحتج بها بعض مشايخنا الامامية رضى الله عنهم على
اثبات ان الارادة زايدة على ذاته تعالى والجواب ان فيضه تعالى وجوده يتعلق بكل
ما يعلمه خيرا فى نظام الوجود فليس فى العالم الامكانى شئ مناف لذاته ولا لعلمه الذى
هو عين ذاته ولا امر غير مرضى به فذاته بذاته كما انه علم تام بكل خير موجود فهو ايضا
ارادة ورضا لكل خير الا ان اصناف الخيرات متفاوتة وجميعها مراده له تعالى مرضى بها
له تعالى فضرب منها خيرات محضة لايشوبها شرية واقعية الا بحسب امكاناتها
الاعتبارية المختفية تحت سطوع النور الالهى الوجوبى على تفاوت مراتبها فى شدة النورية
الوجودية وضعفها وضرب منها خيرات يلزمها شرية واقعية لكن الخير فيها غالب مستول
والشر مغلوب مقهور وهذا القسم ايضا مراد لامحة واجب الصدور عن الجواد
المحض والمختار لكل ما هو خير لان فى ترك شر كثير والحكيم لايترك الخير الكثير لاجل
الشر القليل واما الشر المحض والشر المستولى والشر المكافى للخير فلا حصول لاحد
من هذه الثلثة فى هذا العالم فلم يرد الله شيئا منها ولم ياذن له فى قول كن الدخول فى حريم
الكون والوجود فالخيرات كلها مرادة بالذات والشرور القليلة اللازمة للخيرات الكثيرة
ايضا اغاير يدها بما هى لوازم تلك الخيرات لا بما هى شرور فالشرور الطبيعية النادرة داخلة
فى قضاء الله تعالى بالعرض وهى مرضى بها كذلك فقوله تعالى ولايرضى لعباده الكفر وما يجرى
مجراه من الايات معناها ان الكفر وغيره من القبايح غير مرضى بها له تعالى فى انفسها وبما هى
شرور ولاينافى ذلك كونها مرضيا بها بالتبعية والاستجرار ونقول من سبيل اخر
ان وزان الارادة بالقياس الى العلم وزان السمع والبصر بالقياس اليه وكوزان

هو ابو جعفر محمد بن يعقوب الكلينى فى جامع الكافى منه

الكلام

الكلام بالنسبة الى القدرة فالعلم المتعلق بالخيرات ارادة كما ان المتعلق منه بالمسموعات
سمع وبالمبصرات بصر وكما ان القدرة المتعلقة بالاصوات والحروف على وجه تكلم
وهذا لاينافى كون الارادة عين العلم فذاته تعالى علم بكل شئ ممكن وارادة لكل خير
ممكن كما انه سمع لكل مسموع وبصر بالنسبة الى كل مبصر وقدرة على كل شئ وبالقياس
الى نوع من الاصوات والحروف تكلم او كتابة فهذا طريق اخر فى محل هذه الشبهة والاول
اولى ومنها ان الله تعالى اوجد ما اوجد من الحوادث فى وقت معين لاقبله
ولابعده فلابد لهذا التخصيص من مخصص وليس هو القدرة لتساوى نسبتها الى
جميع الاوقات ولا العلم لما ذكرنا فهذا المخصص هو الارادة لا القدرة والعلم فثبت
ان الارادة مغايرة لتينك الصفتين والجواب اما بالنقض واما بالحل اما الاول
فلانا نعيد الكلام الى تخصيص نفس الارادة بالوقوع من اللاوقوع وبالوقوع فى هذا
الوقت دون غيره من الاوقات وبالجملة هذه الارادة ان كانت قديمة لزم تخلف المراد
عنها وان كانت حادثة يرد الكلام فى علة تخصصها بهذا الوقت دون اخرى ويجرى
الكلام فى مخصص المخصص وهكذا الى النهاية واما الثانى فلانا نقول الارادة صفة
واحدة كالقدرة والعلم تتعلق بالاشياء على ترتيب سببى ومسببى وكما يصح
صدور المقدورات الكثيرة المختلفة بحسب الحقايق وبحسب الاعداد والاوقات
عن فاعل واحد احدى الذات احدى الصفة فهو يصح صدور المرادات الكثيرة المتخالفة
ذاتا وعددا ووقتا عن ارادة واحدة بسيطة وقد بين كيفية ذلك الصدور فى
موضعه وتصدى لذلك الموحدون المعتنون بالمحافظة على اعتقاد التوحيد وحراسة
القلوب عن الوقوع فى الالحاد والتشريك واما ما قيل فى دفع الوجه الاول لعل شان
الارادة تخصيص كل حادث بالوقت الذى حدث فيه وليست لها صلاحية تخصيصه
بوقت اخر فيستغنى عن مرجح اخر فهو مردود بان مثل هذا يجرى فى القدرة ايضا
وايضا اذا وجب له تعالى ان يريد فى هذا الوقت ايجاد الممكن وامتنع له التغير فى
الارادة كان موجبا لامختارا وايضا اذا كان لهذا الوقت خاصية هى ان ارادة الله
تعالى لايصلح الا التخصيص الحادث فيه فليجز مثل ذلك فى القدرة وليجز ان يكون هذا
الوقت مؤثرا فى تخصيص الحادث لايقال ان الاوقات لما تساوت فى الحقيقة لتشابهها
فى اجزائها لم يترجح بعضها لصلاحية التخصيص للايجاد على بعض الا لتضمنه حكمة ومصلحة
مختصة والفعل الذى يتبع الحكمة والمصلحة انما يكون بالارادة لانا نقول الكلام

عايد فى كون بعض اجزاء الزمان فتضمنا لحكمة الايجاد دون غيره مع تساويها فى
الحقيقة وايض حكمة الله لا يتبع تخصص جزء الزمان لو فرض تخصصه بل تخصصه بامر
تخصص ساير الاشياء بخواصها ولوازمها تتبع حكمة الله وعلمه وارادته التى هى عين علمه
والاستبعاد فى كون العلم نفسه سببا لصدور الاشياء ووجودها كالمناشى على
جدار دقيق العرض اذ تصور السقوط يسقط بتصوره وعد من هذا القبيل تاثير
النفوس بالهمة والوهم وكذا اصابة العين التى علم تاثيرها باخبار الوحى والسنة من قوله
تعالى يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم لما سمعوا الذكر ومن قوله العين تدخل
الرجل القبر والجمل القدر واذا جاز ان يكون العلم الضعيف البشرى مؤثرا فى وجود المعلوم
فالاولى ان يجوز ذلك فى العلم الازلى الذى لمنشى العالم من العدم الصرف قال بعض المتأخرين
كما ان العلم العقلى البسيط فينا يصير مبدأ التفصيل الصور العلمية الكلية فى نفوسنا
الصور الجزئية فى خيالنا فان الملكة الحاصلة فى انفسنا من مزاولة العلوم وتكرر
المسايل تصير سببا لحصول تلك المسايل ووجودها بالتفصيل فى نفوسنا واذهاننا
وانما تبقى موجودة حاضرة بالتفاوت النفس اليها حتى لو ذهلت النفس عنها طرفة عين
غابت وانعدمت كما حقق فى موضعه فكذلك العلم البسيط الازلى الذى للبارى تعالى
بالممكنات الذى عين ذاته المقدسة سبب لوجود الممكنات مفصلة فى الخارج حاضرة
عنده غير غايبة فان وجودها عنه فى الخارج عين حضورها عنده فيه فذوات الممكنات
بالحقيقة صور علمية للبارى تعالى متحققة بالرابطة العلمية التى لها معه تعالى بحيث لو انقطعت
هذه الرابطة ولو طرفة عين لم يبق للممكنات عين ولا اثر وقد علمت من طريقتنا من كون الموجود
هو الوجود وكون الوجود عين العلم فالروابط الوجودية للاشياء اليه تعالى هى بعينها
الروابط العلمية اليه والعلم فيه سبحانه عين الارادة فتلك الاشياء كما انها وجودات وموجودات
صادرة منه كذلك علوم ومعلومات له تعالى وكذلك ارادات ومرادات حاصلة من الوجود
الواجبى والعلم الاولى والارادة السرمدية على ترتيب ونظام به يصح صدور الكثير
كما فى حصول مراتب الاعداد والكثرات من الوحدة على ترتيب ونظام لو لم يكن لم يمكن حصول
الكثرة منها فان الوحدة ابعد الاشياء عن الكثرة ومع ذلك تنشأ منها وتحصل عن تكررها
فتامل فيه وتدبر ومنها ان البارى لو كان مريدا لخلق العالم فاما ان يريد خلقه فى
جميع الاوقات فيلزم قدم العالم بل قدم كل حادث واهل الحق قايلون بحدوث العالم بجميع
اجزائه على انه لو كان قديما امتنع القصد الى ايجاده لان قصد ايجاد الموجود ممتنع

واما

واما ان يريد تخصص خلق العالم بوقت معين فذلك الوقت لم يوجد فى الازل و
الا عاد الى القسم الاول فهو حادث بعد ان لم يكن بارادته تعالى فاما انه اراد خلقه
ازلا وابدا فيلزم قدمه او فى وقت معين وننقل الكلام اليه فيلزم اختصاص كل وقت
بوقت اخر ويلزم التسلسل والجواب انه تعالى اراد بارادة القديمة ايجاد نفس الوقت المعين
بعد العدم لا انه اراد ايجاده فى وقت معين حتى يلزم التسلسل وبالجملة انه تعالى اراد بالارادة
القديمة ايجاد كل العالم واجزائه وجزئيات اجزائه فى اماكنها واوقاتها المخصوصة واراد
ايجاد الاوقات بهوياتها المخصوصة لا فى اوقات اخرى وكذا اراد ايجاد الاماكن بهوياتها
المخصوصة لا فى اماكن اخرى وذلك لان تخصيص الحادث بوقت خاص يفتقر الى ذلك الوقت
ولا يفتقر ذلك الوقت فى تخصصه الى شىء اخر غير الارادة القديمة لان التخصيص الحدوثى
فى عين ذاته وهويته والذاتى للشىء غير معلل بامر ولا يفتقر الا الى الجاعل له جعلا
بسيطا وهكذا حكم الامكنة فى تخصصاتها المكانية واما قوله لو كان قديما امتنع القصد
الى ايجاده ففيه ما لا يخفى من المنع الا ان يريد بالقصد ما يجرى فى العادة لا ما هو معنى
الارادة القديمة عند اهل التحقيق ومنها انه تعالى لو كان مريدا لايجاد العالم فى وقت
فاما بارادة قديمة او حادثة فعلى الاول يمتنع لا وقوع العالم حين وجد فيه لاستناده
الى ارادة قديمة ممتنعة الزوال فيكون البارى موجبا لا مختارا حيث يمتنع عليه الترك
وايض بعد وجود العالم اما ان يبقى الارادة متعلقة بايجاده او لا وعلى الاول يلزم
زوال القديم وعلى الثانى يلزم التسلسل او الدور ويجاب عنه بان ارادته قديمة و
يمتنع لا وقوع المراد ولا يلزم الايجاب اذ الموجب ما لا يكون لارادته دخل فى الفعل على
ما مر غير مرة والحاصل ان الموجب المقابل للمختار ما يجب عليه الفعل لا ما يجب عنه
الفعل ولذا قيل الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار بل يؤكده ونقول ايض ان بقاء
ارادة وجود العالم ليس بان يريد الله تعالى اخراجه من العدم مرة اخرى حتى
يلزم ايجاد الموجود وارادة المراد بل كما مر ذكره فى حاجة الممكن فى بقائه الى الموجد الحافظ
فالممكن لما كان الامكان والافتقار لازمان لذاته ابدا فهو فى كل ان يفتقر الى
موجد قديم بل الى محدث فى كل ان على ما هو طريقتنا فى هذا العالم الزمانى الكونى
المتجدد الحدوث المتدرج الكون وقد برهن على ان المحدث المقيم للعالم هو البارى
القيوم القديم العليم جل ذكره ومنها ان لقايل ان يرجع ويقول ان ارادته تعالى
باحداث حادث اما ازلية او حادثة وعلى الاول فاما ان يبقى تلك الارادة بعد زوال

ذلك الحادث بعينها او لا ومع البقا فاما ان يتعلق بوجوده حال انعدامه فلزم تخلف
المراد عن ارادته تع وان لايكون انعدام ذلك الحادث بارادته واما ان يتعلق بوجوده
حين وجد وهو غير معقول اذ لايعقل تعلق الارادة في الحال بوجود المراد امس ومع
زوالها يلزم زوال القديم وهو محال على ان ارادة الله سبحانه عين ذاته وعلى الثاني
احتاجت الارادة الى ارادة اخرى ويلزم التسلسل وايض يلزم كونه تع محلا للحوادث
وموردا لتعاقب الصفات ان يستحيل من صفة الى صفة وماهذا شانه مادة جسمانية
فيكون اله العالمين جسما تعالى عما يقوله الظالمون الملحدون من الذين زعموه محلا
للارادات المتعاقبة علوا كبيرا فنقول ان هذه الشبهة ونظايرها انما نشأت
من قياس ارادته تعالى الى ارادتنا وتوهم كونها عزما واجماعا على الايجاد ومن توهم
ان الزمانيات متصفة بالحضور بعد الغيبة وبالوجود بعد العدم بالقياس الى
ذاته تعالى وعلمه وارادته وليس الامر كذلك فانه سبحانه لما علم ازلا سلسلة
الوجود وجملة النظام الاتم وروابط بعضها الى بعض من بدو وجوداتها الى غاياتها
ومن مقدمها الى ساقتها وعلم ان وجودها على هذه الهيئة المعينة مما ينبغي ان
يصدر عنه تع ويقع في الكون بعثه هذا العلم القديم الذي عين ذاته المريدة
الى ايجاد كل ما وجد وابداع كل ما ابدع وافاضة نور الوجود على اعيانها واخراجها
اوجد ظ
جملة من حد العدم ومكمن الاختفاء الى حد حريم الوجود ومنصة الظهور وهذا
العلم كهذه الارادة شيء واحد سرمدي ثابت الوجود والوجوب له ازلا وابدا
من غير تغير وتعاقب لا في ذات العلم والارادة ولا في تعلقهما كما توهمه المتكلمون
لانهما عين ذاته ومبدأ الصفة الاضافية اذا ثبت كانت الاضافات والتعلقات
ايض ثابتة ومنها ان ارادته تعالى مما يجب به الفعل اذ لو لم يجب بها لم يوجد بها
كما علمت ثم انه بعد تعلق الارادة لايبقى في صرافة الامكان لامتناع تخلف المراد عن ارادته
تع وارادته على ما هو التحقيق عين ذاته فبالنظر الى ذاته يجب ان يوجد العالم فيكون
العالم من لوازم ذاته فنسبة العالم اليه نسبة الحرارة الى النار ونسبة الضوء
الى الشمس على ما يرى ظاهرا بل كنسبة الزوجية الى الاربعة واذا كان كذلك
كان الباري موجبا لا مختارا اذ لا معنى للموجب ما يجب الفعل والايجاد نظرا
الى ذاته ويكون القول بكونه مريدا بمجرد تسمية واطلاق لفظ من غير تحقق المعنى
المسمى به ويندفع بما قد تكررت الاشارة اليه من ان ذاته تعالى عين الارادة

والرضا

والرضا فبالحقيقة تكون الارادة مبدأ صدور الفعل وهذا الحل ضروب كون الفعل
حاصلا بالارادة ومن انه فرق بين الوجوب عنه والوجوب عليه ومن ان ذاته تعالى
وان كان امرا بسيطا هو عين ارادته لكن ذاته ذات يعتبر فيها روابط ومناسبات
مع هويات الممكنات وله تع بحسب معاني صفاته واسمائه نسب واضافات مع اعيان
المهيات الثابتة في الازل في حد علمه الاجمالي وعقله البسيط بوجه والمفصل
بوجه اما البساطة والاجمال فبالنظر الى هويته الوجودية التي لاتركيب فيها اصلا
بوجه من الوجوه لا عقلا وذهنا بحسب التحليل العقلي ولا عينا وخارجا بحسب
التعدد الخارجي فالاول كالمركب العقلي من الجنس والفصل او المهية والوجود
والثاني كالمركب من المادة والصورة او ما يجري مجراهما وبالنظر الى معاني صفاته
ومفهومات اسمائه كان العالم الربوبي والصقع الالهي كثيرا جدا بحيث لاينثلم
بتلك الكثرة احديته الحقة وبساطته وهذا امر عجيب جدا الا انا اوضحنا
سبيله من الاصول التي قررناها تبيانها واحكمنا برهانها فنقول اذا اخذت ذاته
تعالى باعتبار انضمام هذه الروابط والمخصصات التي نعبر عنها بالخزاين كما
في قوله وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وجبها
الايجاد وكان مريدا لواحدة واحدة من حقايق الممكنات ولواحد واحد من
اعدادها واشخاصها الزمانية والمكانية كل في وقته ومكانه واذا اخذت
ذاته بذاته من غير اعتبار هذه الروابط المخصصة التي قد يعبر عنها بالارادات
او التعلقات او التوجهات فذاته بدون اعتبارها ما لم يتخصص بها مخلوق
عن مخلوق ولم يتميز ممكن عن ممكن فلا يجب عند ذلك صدور الفعل عنه تعالى
فلم يلزم كونه موجبا الا مع اعتبار تلك الروابط فصدق ان ذاته تفعل
الظاهر زيادة الواو
الاشياء بالارادات والمنضمة اليه تعالى فذاته بحيث يصدر عنه بحسب
كل ارادة خاصة ممكن معين ومخلوق خاص ومنها انه قد وقع في بعض
احاديث ائمتنا المطهرين المعصومين عن نسبة الخطا والنقص سلام الله عليهم
وعلى ابائهم حسب ما نقل عنهم اساطين الرواية والحديث عنهم كالشيخ الاجل
محمد بن يعقوب الكليني في الكافي وكالصدوق ابن بابويه القمي في كتاب التوحيد
وعيون الرضا عفا الله قدرهما من حدوث الارادة والمشية وانهما من صفات
الفعل لا من صفات الذات وهذا بظايره ينافي كون الارادة منه تعالى عين ذاته
بظاهره ظ

فاجاب عنه شيخنا واستادنا سيد اعاظم المجتهدين دام ظله العالى ان الارادة
قد يطلق ويراد به الامر المصدرى النسبى اعنى الاحداث والايجاد وقد يراد به
الحاصل اعنى الفعل الحادث المتجدد وكما ان لعلمه تعالى بالاشياء مراتب واخرة
مراتبه وجود الموجودات الخارجية وصدورها عنه منكشفة غير محتجبة فهى بذواتها
وهوياتها المرتبطة اليه علوم له تعالى بوجه ومعلومات له باعتبار فمعلوميتها له
تعالى عين ذواتها لا عالميته تعالى اياها عين ذواتها وانما هى عين ذاته المقدسة
فالعلم بمعنى العالمية عين ذاته تعالى وهو قديم وبمعنى المعلومية عين هذه الممكنات
وهو حادث فكذلك لارادته سبحانه مراتب واخرة المراتب هى بعينها ذوات
الموجودات المتقررة بالفعل وانما هى عين الارادة بمعنى مراديتها له تعالى لا بمعنى
مريديته اياها وبانه فعلية الارادة والرضا ومبدائية التخصيص هو عين ذاته
الحقة وهذا اقوى فى الاختيار مما ان يكون انبعاث الارادة والرضا بالفعل
عن امر زايد على نفس ذات الفاعل انتهى حاصل ما افاده دام علوه ومجده
واقول وههنا سر عظيم من اسرار الالهية يشير اشارة ما وهو انه يمكن للعارف
البصير ان يحكم بان وجود هذه الاشياء الخارجية من مراتب علمه تعالى وارادته
بمعنى عالميته ومريديته لا بمعنى معلوميته ومراديته فقط وهذا انما يمكن تحصيله
للواقف بالاصول السالفة ذكره فصل فى اعتضاد ما ذكرناه من الفرق
بين ارادة الله سبحانه وبين ارادتنا من طريق الرواية والنقل قد مضى
ان شاكلتنا فيما اردنا فعله او هممنا نحو تحصيله انا نتصوره اولا وصدقنا
بفايدته العايدة الينا تصديقا ظنيا او جهليا او علميا بان فيه منفعة ما او خيرا
ما من الخيرات الحقيقية او الظنية عينيا كان او صيتا او ثناء او محمدة عايدة الى
جوهر ذاتنا او الى قوة من قوانا فينبعث من ذلك العلم التصورى وذلك
الحكم التصديقى شوق اليه فاذا قوى الشوق النفسانى واشتد اهتزت القوة
الارادية وحصلت الارادة المسماة بالاجماع وهذه الارادة فى الانسان
من قوة هى فوق القوة الشوقية الحيوانية التى تتشعب الى الشهوة والغضب
وهى العقل العملى وفى غيره اشتداد حال تلك القوة كما وقع التنبيه عليه من قبل
وبالجملة فينبعث منهما جميعا القوة المحركة التى فى العضلات فيحركها بسطا
او قبضا ويحرك بحركتها الاعصاب والاعضاء فيحصل المراد فهذه المبادى

فينا متعددة فى افعالنا الخارجية فاما القيوم جل ذكره فذاته اجل من الكثرة والداعية
الخارجية والانفعال والابتهاج بما وراء ذاته تعالى لانه نهاية المارب والمطالب
وليس له شوق حاشاه عن ذلك ولا محبة بما سواه ولا قصد الى تحصيل شى عادم له
كما علمت مرارا بل هو مبتهج بذاته عاشق لذاته ويلزم من هذا الابتهاج ويترشح منه
حصول ساير الخيرات والابتهاجات على سبيل الفعل والابداع والافاضة لا على
شاكلة الانفعال والانضاف والاستحصال والايات القرانية فى هذا الباب كثيرة
للمتدبرين فيها المتاملين فى معانيها مثل قوله والله الغنى وانتم الفقراء فهو الغنى
من كل جهة عما سواه وما سواه مفتقرة اليه من كل جهة بحسب ذواتها وصفاتها
وافعالها فلو كان له تعالى فى فعله وجوده قصد زايد او غرض او شوق او طلب
طاعة او ثناء او مدح لم يكن غنيا من كل جهة عما سواه ومثل قوله واليه المصير وقوله
واليه يرجع الامر كله وقوله الا الى الله تصير الامور واشباه ذلك من الايات الكثيرة
جدا فهذه الايات تدل على انه تعالى غاية كل شىء فليس فى فعله تعالى غاية وغرض
سوى ذاته المقدسة فلو كان له ارادة زايدة او داع ومرجح من خارج له على فعله
لم يكن ذاته غاية الموجودات ومصير كل الاشياء فعلم من هذه الايات ونظايرها
ان ارادته للاشياء عين علمه بها وهما عين ذاته تعالى واما الحديث فمن الاحاديث
المروية عن ائمتنا وساداتنا عليهم السلام فى الكافى وغيره فى باب الارادة ما ذكر فى
الصحيح عن صفوان بن يحيى قال قلت لابى الحسن عليه السلام اخبرنى عن الارادة من الله
ومن الخلق فقال الارادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل واما من الله
فارادته احداثه لا غير ذلك لانه لا يروى ولا يهم ولا يتفكر وهذه الصفات
منفية عنه وهى صفات الخلق فارادته الفعل لا غير ذلك يقول له كن فيكون بلا
لفظ ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما انه لا كيف له ولعل
المراد من الضمير تصور الفعل وما يبدو وبعد ذلك اعتقاد النفع فيه ثم انبعاث
الشوق من القوة الشوقية ثم تاكده واشتداده الى حيث يحصل الاجماع
المسمى بالارادة فتلك مبادى الافعال الارادية القصدية فينا والله سبحانه
مقدس عن ذلك كله فالفعل الصادر عنا بالاختيار يتوسط بين جوهر ذاتنا
وبينه امور كثيرة انفعالية بعضها من باب الادراك وبعضها من باب الحركة
الفعلية وبعضها من باب الشهوة والغضب وبعضها من باب الفعل

التحريكي كالجذب والدفع واما الجناب الربوبي ففعله مترتب على نفس ذاته بلا
توسط متوسط بينه وبين فعله من الصفات والاحوال العارضة والسوانح
الطارية من الاغراض والاشواق والهمم والقصود وغيرها من الانفعالات
والتغيرات نعم افعاله يترتب بعضها على بعض لصدور الموجودات عنه على ترتيب
الاشرف فالاشرف وعن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذي سال
اباعبدالله عليه السلام فكان من سؤاله ان قال له فله رضاء وسخط فقال عليه
السلام نعم ولكن ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين وذلك ان الرضا حال
تدخل عليه فتنقله من حال الى حال لان المخلوق اجوف معتمل مركب للاشياء فيه
مدخل وخالقنا لا مدخل للاشياء فيه لانه واحد واحدى الذات واحدى المعنى
فرضاه ثوابه وسخطه عقابه من غير شيء يتداخله فيهيجه وينقله من حال الى حال
لان ذلك من صفة المخلوقين العاجزين المحتاجين وروى مثل ذلك ابوجعفر
محمد بن علي بن بابويه رحمه الله في كتاب التوحيد وفيه ان الرضا والغضب دخال
يدخل عليه وخالقنا لا مدخل للاشياء فيه لانه واحد احدى الذات واحدى
المعنى اقول نعت المخلوق بالاجوف تشبيه في غاية الحسن والبلاغة في الكلام
وهو في مقابلة نعت الله بالصمد وذلك لان كل ممكن مركب من مهية ووجود
والمهية كالعدم في انها لا تحصل لها في ذاتها لكن الوجود قد حصلها وعينها
وكانه احاط بها كاحاطة الكرة المجوفة بالفضاء الذي لا تعين له الا بالمحدود
وايضا الهويات الوجودية التي للممكنات قد علمت ان كلا منها مستصحب للاعدام
والنقايص فلها تجاويف بحسب تلك الاعدام والنقايص وكلما نزل الوجود
وبعد عن منبع الخير والجود تضاعف فيه العدم والنقصان فكانه صار اكثر
جوفا واقل سمكا وادق قواما ثم ان الموجودات الطبيعية مركبة من مادة
هي ما به الشيء بالقوة وصورة هي ما به الشيء بالفعل والصورة كانها محيطة
بالمادة لانها تحصل المادة وتعينها لانها مبهمة الذات عدمية الهوية فكل
شيء طبيعي مادي كانه اجوف فاذا تقرر هذا فاعلم ان سبب كون الشيء بحيث
يلحقه الامور الخارجة ويدخل عليه اللواحق العارضة هو لاشتماله على ما بالقوة
والامكان وعلى الاعدام والقصورات فيفتقر الى ما يستكمل به ويخرج به ذاته
من العدم الى الوجود ومن القوة الى الفعل ومن النقص الى الكمال ولاجل ذلك

اودع الله في كل مخلوق توجها الى الكمال وطلب التمام الذي يناسبه تقربا اليه
تعالى اما بعشق عقلي كما للمقربين واما بشوق نفساني كما للنفوس العالية من
المشتاقين واما بشوق حيواني شهوي كما للنفوس السافلة او بحركة وضعية او كمية
او كيفية او اينية كما للطبايع الفلكية والعنصرية وبالجملة لا يخلو ما سوى الحق
تعالى من قصور او فقد محوج له الى متمم ومكمل له ومحصل لوجوده فهو اجوف بهذا
المعنى فاذن الذي لا جوف له بوجه من الوجوه ولا تركيب فيه اصلا من جهتي نقص
وتمام هو الله الواحد الاحد الصمد واعلم ان الاحاديث والنقول من ائمتنا
المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين في هذا الباب كثيرة اكتفينا بهذا لئلا
يؤدي ذكرها جميعا الى الاطناب وليتيسر الرجوع الى كتب الحديث لمن اراد الوقوف
عليها واما المنقول من غيرهم من اهل العلم والتوحيد فلقد قال الشيخ ابوعلى
في تعليقاته على الشفاء في بيان ارادته تعم ان هذه الموجودات كلها صادرة
عن ذاته وهي مقتضى ذاته فهي غير منافية له ولانه يعشق ذاته فهذه الاشياء كلها
مرادة لاجل ذاته فكونها مرادة له ليس لاجل غرض وراء ذاته بل لاجل ذاته لانها
مقتضى ذاته فليس هذه الموجودات لانها هي بل لاجل ذاته ولانها مقتضى ذاته مثلا
لو كنت تعشق شيئا لكان جميع ما يصدر عنه معشوقا لك لاجل ذلك الشيء
ونحن انما نريد الشيء لاجل شهوة او لذة لا لاجل ذات الشيء المراد ولو كانت
الشهوة واللذة وغيرهما من الاشياء شاعرة بذاتها وكان مصدر الافعال عنها
ذاتها لكانت مريدة لتلك الاشياء لذاتها لانها صادرة عن ذاتها والارادة
لا يكون الا للشاعر بذاته ثم قال وقد بينا ان واجب الوجود تام بل فوق التمام
فلا يصح ان يكون فعله لغرض فلا يصح ان يعلم ان شيئا هو موافق له فيشتاقه
ثم يحصله فاذن ارادته من جهة العلم ان يعلم ان ذلك الشيء في نفسه خير وحسن ووجود
ذلك يجب ان يكون على الوجه الفلاني حتى يكون وجودا فاضلا وكون ذلك الشيء
خيرا من لا كونه فلا يحتاج بعد هذا العلم الى ارادة اخرى ليكون الشيء موجودا بل نفس
علمه بنظام الاشياء الممكنة على الترتيب الفاضل هو سبب موجب لوجود تلك
الاشياء على النظام الموجود والترتيب الفاضل وبالجملة فلوازم ذاته اعني المعلومات
لم يكن يعلمها ثم يرضى بها بل لما كان صدورها عنه عن مقتضى ذاته كان نفس صدورها
عنه نفس رضاه بها فاذا لم يكن صدورها عنه منافيا لذاته بل مناسبا للذات

الفاعل وكل ما كان غير مناف ومع ذلك يعلم الفاعل انه فاعله فهو مراده لانه
تناسب له فنقول هذه الموجودات صدرت عن مقتضى ذات واجب الوجود بذاته
المعشوقة له مع علم منه بانه فاعلها وعلتها وكل ما يصدر عن شىء على هذه الصفة
فهو غير مناف لذلك الفاعل وكل فعل يصدر عن فاعل وهو غير مناف له فهو مراده
فاذن الاشياء كلها مرادة لواجب الوجود وهذا المراد هو المراد الخالى عن الغرض
لان الغرض فى رضاه بصدور تلك الاشياء انه مقتضى ذاته المعشوقة فيكون
رضاه بصدور الاشياء لاجل ذاته فيكون الغاية فى فعله ذاته ومثال هذا
انك اذا احببت شيئا لاجل انسان كان المحبوب بالحقيقة ذلك الانسان فكذلك
المعشوق المطلق هو ذاته ومثال الارادة فينا نحن انا نريد شيئا ونشتاق لانا
محتاجون اليه وواجب الوجود يريده على الوجه الذى ذكرنا ولكنه لا يشتاق
اليه لانه غنى عنه فالغرض لا يكون الا مع الشوق فانه يقال لم طلب هذا فيقال
لانا اشتهاه وحيث لا يكون الشوق لا يكون الغرض فليس هناك غرض فى تحصيل
المقصود ولا غرض فيما يتبع تحصيله اذ تحصيل الشىء غرض وما يتبع ذلك التحصيل
من النفع غرض ايض والغاية قد يكون نفس الفعل وقد يكون نفعا تابعا للفعل
مثلا كالمشى قد يكون غاية وقد يكون الارتياض غاية وكذلك البنا قد يكون غرضا
وقد يكون الاستكنان به غرضا ولو ان انسانا عرف الكمال الذى هو حقيقة واجب
الوجود ثم كان ينظم الامور التى بعده على مثاله حتى كانت الامور على غاية النظام
لكان الغرض بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذى هو الكمال فان كان واجب الوجود
بذاته هو الفاعل فهو ايض الغاية والغرض وكذلك لو عرفنا الكمال فى بناء بيت
ببنيه ثم رتبنا امور ذلك البناء على مقتضى ذلك الكمال كان الغرض ذلك الكمال
فاذا كان ذلك الكمال هو الفاعل كان للفاعل والغرض واحدا ومثال هذه الارادة
فينا انا اذا تصورنا شيئا وعرفنا انه نافع او صواب حرك هذا الاعتقاد و
التصور القوة الشهوانية ما لم يكن هناك مرجح ولم يكن هناك مانع فلا يكون بين
التصور والاعتقاد المذكورين وبين حركة القوة الشهوانية ارادة اخرى الا نفس
هذا الاعتقاد فكذلك ارادة واجب الوجود فان نفس معقولية الاشياء له على
الوجه الذى اومأنا اليه هى علة وجود الاشياء اذ ليس يحتاج الى شوق الى
ما يعقله وطلب لحصوله ونحن انما نحتاج الى القوة الشوقية ونحتاج فى الارادة

الى الشوق لنطلب بالالات ما هو موافق لنا فان فعل الالات يتبع شوقا يتقدمه وهناك
ليس يحتاج الى هذا الشوق واستعمال الالات فليس هناك الا العلم المطلق بنظام
الموجودات وعلمه بافضل الوجوه التى يجب ان يكون عليها الموجودات وعلمه بخير الترتيبات
وهذا هو العناية بعينها فانا لو رتبنا امرا موجودا لكنا نعقل اولا النظام الفاضل ثم ترتيب الموجودات
التى كنا نريد ايجادها بحسب ذلك النظام الافضل وبمقتضاه فاذا كان النظام والكمال نفس
الفاعل ثم كان يصدر الموجودات عن مقتضاه كانت العناية حاصلة هناك وهى نفس
الارادة والارادة نفس العلم والسبب فى ذلك ان الفاعل والغاية شىء واحد والعناية
هى ان يعقل واجب الوجود بذاته ان الانسان كيف يجب ان يكون اعضاؤه وان السماء
كيف يجب ان يكون حركتها ليكونا فاضلين ويكون نظام الخير فيهما موجودا من دون ان
يتبع هذا العلم شوق وطلب او غرض اخر سوى علمه بما ذكرناه من موافقته معلوم لذاته
المعشوقة له فان الغرض وبالجملة النظر الى اسفل اعنى لو خلق الخلق طلبا للغرض اعنى ان يكون
الغرض الخلق او الكمالات الموجودة فى الخلق اعنى ما يتبع الخلق طلب كمال لم يكن لو لم يخلق
وهذا لا يليق بما هو واجب الوجود من جميع جهاته ثم قال فقد عرفت عناية الواجب
الوجود بذاته وانها بعينها علمه وهى بعينها عنايته وان هذه الارادة غير حادثة و
بيّنا ان لنا ارادة على هذا الوجه وقال ايض فى تعليق آخر كما ان البارى الاول اذا
تمثل تبع ذلك التمثل الوجود كذلك اذا تمثلنا تبعه الشوق واذا اشتقنا تبعته لتحصيل
الشىء حركة الاعضاء واعلم ان القدرة هو ان يكون الفعل متعلقا بمشية من غير ان
يعتبر معها شىء اخر والقدرة فيه تعالى عند علمه فانه اذا علم وتمثل فقد وجب وجود الشىء
والقدرة فينا عند المبدأ المحرك وهو القدرة المحركة لا القوة العالمة والقدرة فيه خالية
عن الامكان وهو الصدور والفعل عنه بارادة فحسب من غير ان يعتبر معها وجوب استثناء
احد الجزئين لانه اراد او لانه لم يرد وليس هو مثل القدرة فينا فان القدرة فينا هى بعينها
القوة وهى فيه تعالى الفعل فقط فانه لو يعتبر على هذا الوجه كان فيه امكان وواجب الوجود
منزه عن ذلك وكذلك ان لم يعتبر ان قدرته بعينها ارادته وعلمه كان فى صفاته تكثر فيجب
ان يكون مرجعها الى العلم كما كان مرجع ارادته الى علمه والارادة فينا تابعة لغرض ولم يكن فيه
لغرض البتة غير ذاته ثم قال وصدور الاشياء عن ذاته تعالى لا لغرض فهو رضاه لا انها
يصدر عنه ثم يرضى بصدورها عنه والقدرة فيه يستحيل ان لا يكون بامكان فهو اذا فعل فقد شاء
واذا لم يفعل فانه لم يشأ ليتم الفعل والقدرة وقال ايض الحكمة معرفة الوجود الواجب وهو

الاول تعالى ولا يعرفه عقل كما يعرف هو ذاته فالحكيم بالحقيقة هو الاول تعالى والحكمة عند الحكماء
يقع على العلم التام والعلم التام في باب التصورات يكون التصور بالحد وفي باب التصديق
ان يعلم الشيء باسبابه ان كان له سبب واما ما لا سبب له فانه يتصور بذاته ويعرف
بذاته كواجب الوجود فانه لا حد له ويتصور بذاته اذ لا يحتاج في تصوره الى شيء اولى اذ هو
التصور ويعرف بذاته اذ لا سبب له ويقع على الفعل المحكم والفعل المحكم هو ان يكون قد
اعطى الشيء جميع ما يحتاج اليه ضرورة في وجوده وفي حفظ وجوده بحسب الامكان
ان كان ذلك الامكان في مادة فبحسب الاستعداد الذي فيها وان لم يكن في مادة فبحسب امكان
الامر في نفسه كالعقول الفعالة وبالتفاوت في الامكانات تختلف درجات الموجودات
في الكمالات والنقصانات فان كان تفاوت الامكانات في النوع كان الاختلاف في النوع وان
كان ذلك في الاشخاص فاختلاف الكمال والنقصان يكون في الاشخاص فالكمال المطلق
حيث يكون الوجوب بلا امكان والوجود بلا عدم والفعل بلا قوة والحق بلا
باطل ثم كل تال فانه يكون انقص من الاول اذ كل ما سواه فانه ممكن في ذاته ثم الاختلاف
بين التوالي في الاشخاص والانواع يكون بحسب الاستعداد والامكان فكل واحد
من العقول الفعالة اشرف مما يليه وجميع العقول الفعالة اشرف من الامور المادية
ثم السماويات من جملة الماديات اشرف من عالم الطبيعة العنصرية ونريد بالاشرف
ما هو اقدم في ذاته ولا يصح وجود تاليه الا بعد وجوده وهذا اعني الامكانات
اسباب للشر فلهذا لا يخلو امر من الامور الممكنة من مخالطة الشر اذ الشر هو العدم كما
ان الخير هو الوجود وحيث يكون الامكان اكثر كان الشر اكثر انتهى كلامه وممن
اتقن هذه المسئلة من علمائنا الامامية وحققها غاية التحقيق العلامة الطوسي
في نقد المحصل حيث قال صاحب المحصل وهو اشعري المذهب مسئلة لا يجوز
ان يفعل الله تعالى شيئا لغرض خلافا للمعتزلة ولاكثر الفقهاء لنا ان كان من
كان كذلك كان مستكملا بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته ولان
كل غرض يفرض فهو من الممكنات فيكون الله قادرا على ايجاده ابتداء فيكون توسيط
ذلك الفعل عبثا لا يقال لا يمكن تحصيله الا بتلك الواسطة لانا نقول الذي يصلح ان يكون
غرضا ما ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور لله تعالى من غير شيء من
الوسايط احتجوا بان ما يفعل لا لغرض فهو عبث والعبث على الحكيم غير جائز قلنا ان اردت
بالعبث الخالي عن الغرض فهذا استدلال بالشيء على نفسه وان اردت شيئا آخر

غيره

غيره فتنبه فقال الناقد المحقق اقول المعتزلة يقولون فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي الى
ذلك الفعل والا لزم ترجيح من غير مرجح والفقهاء يقولون الحكم بالقصاص انما ورد من
الشارع لينزجر الناس عن القتل فهذا هو الغرض منه ثم ان المجتهدين يفرعون على ذلك
الاذن والمنع فيما لم يصرح الشارع حكمه فيه على وجه يوافق الغرض ولا ينافيه وبعض القايلين
بالاغراض يقولون المراد سوق الاشياء الناقصة الى كمالاتها فمن الكمالات ما لا يحصل الا بذلك
السوق كما ان الجسم لا يمكن ايصاله من مكان الى مكان الا بتحريكه وهو الغرض من تحريكه فتحصيل
بعض الاغراض من غير توسيط الافعال الخاصة محال والمحال غير مقدور عليه وقوله
الصالح لكونه غرضا ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور من غير واسطة فليس بحكم
كلي فان لذة اخذ اجرة الكسب من غير الكسب غير مقدور عليه والعبث ليس هو الفعل
الخالي عن الغرض مطلقا بل يجب ان يزاد فيه بشرط ان يكون من شان ذلك الفعل ان
يصدر عن فاعله المختار لغرض واما قوله الفاعل لغرض مستكمل بالغرض حكم اخذه من الحكماء
واستعمله في غير موضعه فانهم لا ينفون سوق الاشياء الى كمالاتها والا لبطل علم منافع
الاعضاء وقواعد العلوم الحكمية من الطبيعيات وعلم الهيئة وغيرها وسقطت العلل
الغائية باسرها من الاعتبار بل يقولون افاضة الموجودات عن مبدئها يكون على
اكمل ما يمكن لا بان يخلق ناقصا ثم يكمله بقصد ثان بل يخلقه مشتاقا الى كماله لا
باستيناف تدبير ويعنون بالغرض استيناف ذلك التدبير في الاكمال بالقصد الثاني
واما اهل السنة فيقولون انه تعالى فعال لما يريد ليس من شان فعله ان يوصف
بحسن او قبح فكثير من الناقصين يعدمهم قبل استكمالهم وكثير من المحركين الى غير غايات
حركاتهم ولا يسئل في افعاله بلم وكيف انتهى كلام ناقد المحصل تتميم وتحصيل
النزاع بين الحكماء والاشاعرة في اثبات العلل والغايات للاشياء وعدمه فكل فعل
وحركة له غاية وسبب عند الحكماء وليس كذلك عند هؤلاء لانهم ينكرون العلة و
المعلول وينكرون الايجاب والاستلزام في الفاعل مطلقا سواء كان واجب الوجود او غيره
وذلك لاثباتهم القدرة بالمعنى المذكور من غير مرجح وداع فهم بهذا المذهب المشهور عنهم
ابعد خلق الله عن منهج الحكمة والمعرفة الا ان يكون مراد شيخهم ومتقدميهم شيئا آخر
وهو نفي اللمية الزايدة على ذاته تعالى عنه في فعله المطلق واما النزاع بين الحكماء والمعتزلة
فانما هو في نفي الغاية الزايدة عن ذاته تعالى في فعله المطلق واثباتها فيه فان الحكماء
ذهبوا الى ان فعله سبحانه مطلقا لغرض سواء من ايصال الخير بممكن او نفع او ثواب

اوغير ذلك لكن يترتب على فعاله هذه الغايات والاغراض والمعتزلة اثبتوا الفعله
تعالى مطلقا الغرض العايد الى العباد واما الافعال الخاصة فلكل منها سبب
غائى وغرض لفاعله فيه عندهم ليستكمل فاعل ذلك الفعل به سواء كان يلحق
به لحوقا زمانيا كما فى الفواعل التى تحت الكون او لحوقا غير زمانى كما فى ما فوق الكون
واعلم ان العلة الغائية كما مر فى مباحث العلل هى العلة الفاعلية بحقيقتها ومهيتها
لفاعلية الفاعل فهى بالحقيقة الفاعل الاول اى فاعل الفاعل بما هو فاعل بالفعل
وهى ايضا غرض بما هو ملحوظ الفاعل فى فعله وهما متحدان بالذات متغايران با
لاعتبار فالخير والتمامية اللازمة لوجود الفعل فى الخارج من حيث يترتب على الفعل فايدة
ومن حيث ينساق اليه الفعل غاية وافعال الفاعل المختار يكون فيها الامور الاربعة
ويترتب الاغراض والغايات مترتبة متسلسلة الى الغرض الاخير الذى هو مبدأها جميعا
ومنتهاها وهو الغرض بالحقيقة والغاية عند التفتيش وقد علمت فى تلك المباحث ان
هذه المعانى الاربعة اعنى العلة الغائية والفاعل والغاية والغرض كلها فى فعل الله سبحانه
شئ واحد هو ذاته الاحدية ومرجعها الى العناية التى هى العلم التام بوجه الخير للنظام
والارادة الحقة لفعل الخير بالذات مطلقا فاذن العالم الاكبر وهو الانسان الكامل
الاعظم فاعله وغايته اولا واخرا ومبدأه ومصيره هو الله سبحانه بحسب نفس ذاته فما
كل جزء من اجزاء نظام الوجود فالغرض القريب والغاية القريبة منه بحسب الخصوصية شئ
غير ذاته كما ان فاعله القريب بحسب الخصوصية شئ غير الحق الاول كما ان الغاية و
الفاعل فى نظام الشخص الجزئى الانسانى بجميع اجزاءه وطبايعه وقواه مما نفسه
المتعلقة بجملة بدنه واما الفاعل والغاية القريبان لكل فعل مخصوص من افاعيل
الاعضاء فقوة مخصوصة من قوى نفسه كالجاذبة والدافعة والغاذية والمنمية
والمولدة وغيرها الى الف الف قوة وفعل ومرجعها وافاعيلها كلها الى النفس اولا واخرا
وظاهرا وباطنا فقد ظهر وتبين ان الفاعل المختار اذا كان ممكن الوجود ناقص الذات
كان غرضه من الفعل شئ زايد على ذاته هو كمال ذاته وتمامها الذى به يستكمل فى الفعل
ويتم واذا كان واجب الوجود فلكونه كامل الذات تام الكمال بل فوق التمام لم يكن لفعله
غرض وغاية الا نفس ذاته لا شئ وراءه وليس معنى هذا الكلام ان فعله المطلق
بلا غاية ولا غرض بل ان غايته وغرضه ذاته المقدس والا رجع الامر الى مذهب الاشعرية تعالى
عن ذلك علوا كبيرا فقد استبان فظهر ان الحكماء انما ينفون عن فعل الله تعالى

المطلق

90

المطلق غرضا وغاية اخيرة غير ذاته تعالى ويقولون ذاته تعالى غرض الاغراض وغاية
الغايات ونهاية الطلبات والرغبات والاشواق لكونه علة العلل وسبب الاسباب
ومسببها ومعللها ولا ينفون الغرض والغاية والعلة الغائية بل يثبتون اغراضا
وغايات وكمالات مترتبة منتهية اليه سبحانه بخلاف الاشاعرة فانهم يسدون باب
التعليل مطلقا وبخلاف المعتزلة ايضا فانهم يثبتون فى فعله المطلق غرضا غير ذاته وكلا
القولين زيغ عن الصواب وفيما ذهبت اليه الحكماء يثبت سر التوحيد فى الوجود حسبما
عرفه الفارقون وافاده العارفون وقد اقمنا البرهان عليه من سبيل المبدائية والفاعلية
وههنا مقام عليه من سبيل الاخرية والغائية لان كمال كل شئ هو نفسه وهكذا كمال
الكمال وتمام التمام الى اخر الكمالات الذاتية وتمام التمامات الوجودية ردفعا للدور
والتسلسل وكل شئ هالك الا وجهه وبه يتحقق سر القيمة الكبرى وسر قوله لمن الملك اليوم لله
الواحد القهار وما ادعاه العارف المحقق من الفناء والبقاء وما ذهب اليه فرفوريوس
من اتحاد العاقل بالعقل الفعال وما روى عن خير البشر صلعم من قوله لى مع الله
وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل وانه صلى الله عليه واله من جملة الانبياء
المرسلين سلام الله عليهم اجمعين **فصل** فى حكمته تعالى وعنايته وهدايته وجوده
قد علمت ان الحكمة هى افضل علم بالمعلومات واحكم فعل فى المصنوعات وواجب الوجود
يعلم من ذاته كل شئ من الاشياء بعلله واسبابه ويفعل النظام الاتم لغاية حقيقية
يلزمه فهو بهذا المعنى حكيم فى علمه محكم فى صنعه وفعله فهو الحكيم المطلق وقد علمت
ان هذا العلم بعينه سبب وجود الاشياء وارادة ايجادها من غير ان يكون المنظور
اليه فى الايجاد شئ سافل وغرض غير حاصل فى ذات الفاعل فهذا معنى العناية والهداية
هى ما يسوق الشئ الى كماله الثانى الذى لا يحتاج اليه فى اصل وجوده وبقاءه وقد اعطى
سبحانه كل شئ كمال وجوده وهو ما يحتاج اليه فى وجوده وبقاءه وزاده ايضا كمالا
ثانيا وهو ما لا يحتاج اليه فيهما واليه الاشارة فى القران بقوله ربنا الذى اعطى كل شئ
خلقه ثم هدى فالخلق هو اعطاء الكمال الاول والهداية هى افادة الكمال الثانى
وبقوله ايضا الذى خلقنى فهو يهدينى واما الجود فهو افادة الخير بلا عوض فان الافادة
على وجهين احدهما معاملة والاخر جود فالمعاملة ان يعطى شيئا ياخذ بدله
سواء كان البدل عينا او ذكرا حسنا او فرحا او دعاء او حصول صفة كمالية
او ازالة رذيلة نفسانية وبالجملة ما يكون للمعطى فيه رغبة او غرض لا يحصل

الا بذلك الاعطاء فانه المعاملة بالحقيقة وان كان الجمهور يزعمون المعاملة حيث
يكون معاوضة عينية ولا يسمون غيره معاملة ولكن العقلاء يعرفون ان الجود
بالحقيقة حيث لا يكون فيه عوض ولا غرض وان كل ما فيه غرض او فايدة فهو
معاملة فالجود بالحقيقة لمريد وفاعل لا يكون لفعله غرض وما ذلك الا الواجب
الوجود فاذن لا جواد الا واجب الوجود على كل جود وكرم لا يحصل من جهة

فصل في شمول ارادته تعالى لجميع الافعال هذه المسئلة ايض من
جملة المسايل الغامضة الشريفة قل من اهتدى الى مغزاها وسلك سبيل
جدواها واختلفت فيه الاراء وتشعبت فيه المذاهب والاهواء وتحيرت
فيه الافهام واضطربت فيها اراء الانام فذهبت جماعة كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم
الى ان الله اوجد العباد واقدرهم على تلك الافعال وفوض اليهم الاختيار
فهم مستقلون بايجاد تلك الافعال على وفق مشيتهم وطبق قدرتهم وقالوا
انه تعالى اراد منهم الايمان والطاعة وكره منهم المعصية والكفر وقالوا وعلى
هذا يظهر امور **الاول** فايدة التكليف بالاوامر والنواهي وفايدة الوعد
والوعيد **الثاني** استحقاق الثواب والعقاب **الثالث** تنزيه الله تعالى
عن ايجاد القبايح والشرور من انواع الكفر والمعاصي والمساوي وعن
ارادتها لكنهم غفلوا عما يلزمهم فيما ذهبوا اليه من اثبات الشركاء لله تعم بالحقيقة وقد
علمت ان الوجود مجعول له على الاطلاق ولا شبهة في ان مذهب من جعل افراد
الناس كلهم خالقين لافعالهم مستقلين في ايجادها اشنع من مذهب من
جعل الاصنام والكواكب شفعاء عند الله وايض يلزمهم ان ما اراد ملك الملوك
لا يوجد في ملكه وان ما كرهه يكون موجودا فيه وذلك نقصان شنيع وقصور
شديد في السلطنة والملكوت تعالى القيوم عن ذلك علوا كبيرا وذهب جماعة
اخرى كالاشاعرة ومن يحذو حذوهم الى ان كل ما يدخل في الوجود فهو بارادته
تعالى من غير واسطة سواء كان من الامور القايمة بذاتها او من الصفات
التابعة لغيرها من افعال العباد وارادتها واشواقها وحركاتها وطاعاتها
ومعاصيها وغيرها ويقولون ان ارادة الله متعلقة بكل كاين غير متعلقة بما
ليس بكاين على ما اشتهر بين الناس ان كل ما يقع في العالم فهو بقضاء الله
وقدره وما روى عن النبي صم ان ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن فلا موجد

ولا مؤثر

ولا مؤثر في الوجود والايجاد الا الله المتعالي عن الشريك في الخلق والايجاد فيفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد لا علة لفعله ولا راد لقضائه لا يسئل عما يفعل وهم يسالون ولا مجال
للعقل في تحسين الافعال وتقبيحها بالنسبة اليه بحسب صدورها عنه تعالى والاسباب
المشاهدة كالافلاك والكواكب واوضاعها لصدور الحوادث الارضية والاشخاص الانسان
والحيوان لصدور افاعيلها وحركاتها هي مما ارتبط بها وجود الاشياء بحسب الظاهر لا بحسب حقيقة
الامر في نفسه لانها ليست اسبابا بالحقيقة ولا مدخل لها في وجود شيء من الاشياء لكنه
تعم اجرى عادته بانه يوجد تلك الاسباب ولا ثم يوجد عقيبها تلك المسببات والتحقيق
ان المسببات صادرة عنه ابتداء وقالوا في ذلك تعظيم لقدرة الله وتقديس لها عن شوايب
النقصان والقصور في التاثير حيث يحتاج في تاثيره في شيء الى واسطة شيء اخر وتشاجر بين
هاتين الطايفتين المناقضات في الاحتجاجات والاستدلالات بامور متعارضة حتى
الايات القرانية والاحاديث النبوية فانها متعارضة الظواهر في هذا الباب وذهبت
طايفة اخرى وهم الحكماء وخواص اصحابنا الامامية رضوان الله عليهم الى ان الاشياء في قبول
الوجود من المبدأ المتعال متفاوتة فبعضها لا يقبل الوجود الا بعد وجود الاخر كالعرض
الذي لا يمكن وجوده الا وجود بعد الجوهر فقدرته تعالى على غاية الكمال يفيض الوجود
على الممكنات على ترتيب ونظام وبحسب قابلياتها المتفاوتة بحسب الامكانات فبعضها
صادرة عنه تعم بلا سبب وبعضها بسبب واحد او اسبابا كثيرة فلا بد لما شاء ذلك
في الوجود الا بعد سبق امور هي اسباب وجوده وهو مسبب الاسباب من غير سبب وليس
ذلك لنقصان في القدرة بل النقصان في القابلية وكيف يتوهم النقصان والاحتياج مع
ان التسبب المتوسط ايض صادر عنه فالله سبحانه غير محتاج في ايجاد شيء من الاشياء
الى الصغير وقالوا لا ريب في وجود موجود على اكمل وجه في الخير والجود ولا في ان صدور
الموجودات عنه يجب ان يكون على ابلغ النظام فالصادر عنه اما خير محض كالملائكة
ومن ضاهاها واما ما يكون الخير فيه غالبا على الشر كغيرهم من الجن والانس فيكون
الخيرات داخلة في قدرة الله بالاصالة والشرور اللازمة للخيرات داخلة فيها
بالتبع ومن ثم قيل ان الله يريد الكفر والمعاصي الصادرة عن العباد لكن لا يرضى بها
على قياس من لسعت الحية اصبعه وكانت سلامته موقوفة على قطع اصبعه فانه
يختار قطعها بارادته لكن بتبعية ارادة السلامة ولولاها لم يرد القطع اصلا فيقال
هو يريد السلامة ويرضى بها ويريد القطع ولا يرضى به اشارة الى الفرق الدقيق وانت

نعلم ان هذا المذهب احسن من الاولين واسلم من الافات واصح عند ذوي البصاير النافذة
في حقايق المعارف فانه متوسط بين الجبر والتفويض وخير الامور اوسطها وذهبت
طايفة اخرى وهم الراسخون في العلم وهم اهل الله خاصة الى ان الموجودات على تباينها
في الذوات والصفات والافعال وترتبها في القرب والبعد من الحق الاول والذات الاحدية
يجمعها حقيقة واحدة الهية جامعة لجميع حقايقها وطبقاتها لا بمعنى ان المركب من المجموع
شيء واحد هو الحق سبحانه حاشا الجناب الالهي عن وصمة الكثرة والتركيب بل بمعنى ان
تلك الحقيقة الالهية مع انها في غاية البساطة والاحدية ينفذ نوره في اقطار السموات
والارضين ولا ذرة من ذرات الاكوان الوجودية الا ونور الانوار محيط بها قاهر عليها
وهو قايم على كل نفس بما كسبت وهو مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة وهو الذي
في السماء اله وفي الارض اله وهذا المطلب الشريف الغامض اللطيف مما وجدوه وحصل لهم
بالكشف والشهود عقيب رياضاتهم وخلواتهم وهو مما اقمنا عليه البرهان مطابقا
للكشف والوجدان فاذن كما انه ليس في الوجود شأن الا وهو شأنه كذلك ليس في
الوجود فعل الا فعله لا بمعنى ان فعل زيد مثلا ليس صادرا عنه بل بمعنى ان فعل زيد مع
انه فعله بالحقيقة دون المجاز فهو فعل الله بالحقيقة فلا حكم الا لله ولا حول
ولا قوة الا بالله العلي العظيم يعني كل حول فهو حوله وكل قوة فهي قوته فهو مع غاية
عظمته وعلوه ينزل منازل الاشياء ويفعل فعلها كما انه مع غاية تجرده وتقدسه
لا يخلو منه ارض ولا سماء كما في قوله تعالى هو معكم اينما كنتم فاذا تحقق هذا المقام ظهر ان
نسبة الفعل والايجاد الى العبد صحيح كنسبة الوجود والسمع والبصر وساير
الحواس وصفاتها وافعالها وانفعالاتها من الوجه الذي بعينه ينسب اليه تعالى فكما ان وجود
زيد بعينه امر متحقق في الواقع منسوب الى زيد بالحقيقة لا بالمجاز وهو مع ذلك شأن من
من شئون الحق الاول فكذلك علمه وارادته وحركته وسكونه وجميع ما يصدر عنه منسوبة
اليه بالحقيقة لا بالمجاز والكذب فالانسان فاعل لما يصدر عنه ومع ذلك ففعله احد
افاعيل الحق على الوجه الاعلى الاشرف اللايق باحدية ذاته لا يشوبه انفعال ونقص وتشبيه
ومخالطة بالاجسام والارجاس والانجاس تعالى عن ذلك علوا كبيرا فالتنزيه
والتقديس يرجع الى المقام الاحدية التي يستهلك فيه كل شيء هو الواحد القهار الذي
ليس احد غيره في الدار والتشبيه راجع الى المقامات الكثيرة والمعلولية والمجالي
كلها راجعة الى وجهه الاحد ولا عواقب الابنية والمدارج والتقاديس وذلك لان

شأنه

شأنه افاضة الوجود على كل موجود والوجود كله خير محض كما علمت وهو المجعول والمفاض
والشرور والاعدام غير مجعولة وكذا الماهيات ما شمت رايحة الوجود كما مر فعين الكلب
نجس والوجود الفايض عليه بما هو وجود طاهر العين وكذا الكافر نجس العين من حيث
ماهيته وعينه الثابت لا من حيث وجوده لانه طاهر الاصل وانما اختلطت الموجودات
بالاعدام والظلمات لبعدها عن منبع الوجود والنور كالنور الشمسي الواقع على القاذورات
والارجاس والمواضع الكثيفة فانه لا يخرج من النورية والصفاء بوقوعه عليها ولا
يتصف بصفاتها من الرايحة الكريهة وغيرها الا بالعرض فكذلك كل وجود وكل اثر
وجودي من حيث كونه وجودا واثر وجود خير وحسن ليس فيه شرية ولا قبح ولكن الشرية
والقبح من حيث نقصه عن التمام ومن حيث منافاته لخير آخر وكل من هذين يرجع الى نحو
عدم والعدم غير مجعول لاحد فالحمد لله العلي الكبير فهذا حاصل الكلام في تحرير
هذا المذهب ومعرفة النفس وقواها استدعيت على فهم هذا المطلب فان فعل
الحواس والقوى الحيوانية والطبيعية كلها فعل النفس كما هو التحقيق مع انها افعال
تلك القوى ايضا بالحقيقة لا بمعنى الشركة بين الفاعلين في فعل واحد كما يوجد في
الفاعلين الصناعيين انه قد يقع الشركة بين اثنين منهم في فعل واحد كالخياطة
ونحوه ولا شبهة في ان المذهب الرابع عظيم الجدوى شديد المنزلة لو تيسر الوصول
اليه لاحد ينال الغبطة الكبرى والشرف الاتم وبه يندفع جميع الشبه الواردة على
خلق الاعمال وبه يتحقق معنى ما ورد من كلام امام الموحدين علي عليه السلام لا جبر ولا
تفويض بل امر بين امرين اذ ليس المراد منه ان في فعل العبد تركيبا من الجبر والتفويض
ولا ايضا معناه ان فيه خلوا عنهما ولا انه اختيار من جهة واضطرار من جهة اخرى
ولا انه مضطر في صورة الاختيار كما وقع في عبارة الشيخ رئيس الصناعة ولا ان العبد
له اختيار ناقص وجبر ناقص بل معناه انه مختار من حيث انه مجبور ومجبور من الوجه
الذي هو مختار وان اختياره بعينه اضطراره وقول القايل خير الامور اوسطها يتحقق
في هذا المذهب فان التوسط بين الضدين قد يكون بمعنى الممتزج عن كسر سورة طرفيهما كالماء
الفاتر الذي يقال لا حار ولا بارد مع انه ليس بخارج عن جنسيهما فهذا معنى قولهم ان
التوسط بين الاضداد بمنزلة الخلو عنها وقد يكون الجامع لهما بوجه اعلى وابسط
من غير تضاد وتزاحم بينهما وهذا في مثال الحرارة والبرودة كجوهر الفلك عند التحقيق
فانه مع بساطته يوجد فيه هذه الكيفيات الاربع على وجه اعلى وابسط كما يوجد

المجعول ظ

في هذا العالم لان التي يوجد منها انما يفيض منها وبواسطتها فالتوسط بهذا المعنى
غير من التوسط بالمعنى الاول فمثال المذهب الاول كالحرارة النارية والمذهب الثاني
كالبرودة المائية والثالث كالكيفية التي في الماء الفاتر والرابع كحال الفلك عند
التحقيق حيث ليست حرارتها ضد برودتها مع شدتهما جميعا فانت ايها الراغب
في معرفة الاشياء بالتحقيق الساعي بسلوكه الى عالم التقديس لا تكن ممن اتصف
بانوثة التشبيه المحض ولا بفحولة التنزيه الصرف ولا بخنوثة الجمع بينهما كمن هو ذو الو
بل كن في الاعتقاد كسكان صوامع الملكوت الذين هم من العالين ليست لهم شهوة انوثة
التشبيه ولا غضب ذكورة التنزيه ولا خنوثة الخلط بين الامرين المتضادين وانما هم من
اهل الوحدة الجمعية الالهية فانه سبحانه عال في دنوه دان في علوه واسع برحمته كل شيء
لا يخلو من ذاته شيء من الذوات ولا من فعله شيء من الافعال ولا من شانه شيء من الشئون
ولا من ارادته ومشيته شيء من الارادات والمشيات ولاجل ذلك قال كل يوم هو في
وقال ما من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم وبذلك يظهر سر قوله تعالى
وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى ففيه السلب والاثبات من جهة واحدة لانه سلب الرمي
عنه صلى الله عليه وآله من حيث اثبته وكذا قوله قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم فنسب
القتل اليهم والتعذيب الى الله بايديهم والتعذيب هناك عين القتل فهذا ما عندي من مسئلة
خلق الاعمال التي اضطربت فيها افهام الرجال والله ولي التوفيق والهداية وبيده زمام
التحقيق والدراية ثم تسهل فيه تحصيل ما اشد اعانة وتيسر في هذا الباب
مطالعة كتاب النفس الانسانية فانه نسخة مختصرة مطابقة لكتاب العالم الكبير
الذي كتبه ايدي الرحمن الذي كتب على نفسه الرحمة وكتب في قلوبكم الايمان فعليك
ان تتدبر في كتاب النفس وتتامل في الافعال الصادرة عن قواها حتى يظهر لك ان
الافعال الصادرة عن العباد هي بعينها فعل الحق لا كما يقوله الجبري ولا كما يقوله القدري
وايضا كما يقوله الفلسفي فانظر الى افعال المشاعر والقوى التي للنفس الانسانية
حيث خلقها الله مثالا له ذاتا وصفة وفعلا لانه تعالى وصفاته وافعاله وتامل قوله
تع وفي انفسكم افلا تبصرون وقول رسوله صلعم من عرف نفسه فقد عرف ربه فان
التحقيق عند النظر العميق ان فعل كل حاسة وقوة من حيث هو فعل تلك القوة هو فعل
النفس فالابصار مثلا فعل الباصرة بلا شك لانه احضار الصورة المبصرة او انفعا
البصر بها وكذا السماع فعل السمع لانه احضار الصورة المسموعة او انفعا

السمع

السمع ولا يمكن شيء منها الا بانفعال جسماني وكل منهما فعل النفس بلا شك لانها السميعة
البصيرة بالحقيقة لا كما اشتهر في الحكمة الرسمية ان النفس تستخدم القوى فقط كمن يستخدم
كاتبا او نقاشا الا ان الاستخدام هيهنا طبيعي وهناك صناعي وفي المشهور زيف وقصور
فان مستخدم صانع فعل لا يكون بمجرده صانعا لذلك الفعل فمستخدم البناء لا يلزم ان يكون
بناء وكذا مستخدم الكتابة لا يلزم كونه كاتبا فهكذا مستخدم القوة السامعة والباصرة
لا يجب ان يكون سميعا بصيرا مع انا نعلم اذا رجعنا الى وجداننا ان نفوسنا هي بعينها
المدرك الشاعر في كل ادراك جزئي وشعور حسي وهي بعينها المتحرك بكل حركة حيوانية
او طبيعية منسوبة الى قوانا سيما القريبة من افق عالم النفس وسنحقق في مستانف الكلام
من مباحث النفس ان شاء الله العظيم ايضاح القول بان النفس بعينها في العين قوة
باصرة وفي الاذن قوة سامعة وفي اليد قوة باطشة وفي الرجل قوة ماشية وهكذا الامر
في ساير القوى التي في الاعضاء فبها تبصر العين وتسمع الاذن وتبطش اليد وتمشي الرجل
شبه ما ورد في الكلام القدسي كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر ويده التي
بها يبطش ورجله التي بها يمشي فالنفس مع وحدتها وتجردها عن البدن وقواه واعضائه
لا يخلو منها عضو من الاعضاء عاليا كان او سافلا لطيفا او كثيفا ولا قوة من القوى
مدركة كانت او محركة حيوانية كانت او طبيعية بمعنى ان لا هوية للقوى غير هوية النفس
ولها ضرب اخر من الوحدة يعرفه الكاشفون وهويتها ظل الهوية الالهية فلها هوية
جامعة لهويات القوى والمشاعر والاعضاء فنسبة تلك هويات ساير القوى والاعضاء
في هويتها وتضمحل انياتها في انيتها عند ظهور هويتها التامة وعند قيام ساعة الموت
التي هي القيامة الصغرى على جميع الخلايق الموجودة في العالم الصغير وفي هذه النشأة
الادمية الشخصية ثم في النشأة الاخرة بالنفخة الثانية فاذا هم قيام ينظرون واشرقت
ارض البدن الاخروي حينئذ بنور النفس كالحال في القيامة الكبرى حذو القذة بالقذة
وذلك لان النفس محيطة بقواها قاهرة عليها منها مبتداها واليها مرجعها ومنتهاها
كما ان النفس من الله منشاها والى الله مرجعها وكذلك جميع الموجودات كما بدا منه
تبتدي واليه تصير الا الى الله تصير الامور فصل في حل بقية الشبه الواردة على
الارادة القديمة وبعض الشبه الواردة على الارادة الحادثة فمنها انه يلزم قدم العالم والتخلف
الجود اذا كانت ارادة الله على الوجه الذي بينه الحكماء والمحققون من الاسلاميين
من كونها عين ذاته عين الداعي الذي هو العلم بالنظام الاتم والجواب حسبما

اشرنا اليه في مباحث حدوث الاجسام والطبايع الجسمية وكيفية ارتباط الحوادث بالهوية
الالهية ومنها انه ورد في كلامه تعالى لا يسأل عما يفعل فلو كان لشيء من افعاله علة غائية
او داعيا لكان السؤال لم عن فعله تعالى جايزا معقولا فلما وقع النهي عن السؤال والمنع عن طلب
اللمية في الكتاب والسنة والجواب انه ليس المراد بما وقع فيهما نفي التعليل وسلب الغاية
عن فعله مطلقا كما حسبه الاشاعرة ومن يقتفي اثرهم بل المراد كما ورد الاشارة والتصريح
عليه نفي طلب لم في فعله المطلق وفي افعاله الخاصة بحسب الغاية الاخيرة لا بحسب الغايات
القريبة والمتوسطة لكون الطواحن من الانسان عريضة لغاية هي جودة المضغ وهي ايضا
لغاية هي جودة الهضم الاول وهي لجودة الهضم الثاني وهلم الى غاية هي تغذية بدن الانسان
على وجه وهي لغاية هي حصول المزاج الكامل وهو لغاية هي فيضان الكمال النفسي وغايته
حصول العقل بالملكة ثم بالفعل ثم الفعال وغايته الباري المتعال وفي العلوم مثلا كون
علم اللغة والنحو لغاية هي علم المنطق وغايته ان يكون آلة للعلوم النظرية الغير الآلية وتلك
العلوم الغير الآلية اذا اخذت على الاطلاق فغايتها نفسها لانها الغاية الاخيرة لغيرها
من العلوم الآلية واذا تميزت وانفصل بعضها عن بعض فلا يبعد ان يكون بعضها غاية
وبعضها ذا الغاية فان مباحث الطبيعة والحركة والكون والفساد غايتها مسائل العلم
الكلي بما بعد الطبيعة غايتها علم المفارقات والربوبيات مطلقا وغايتها علم التوحيد
وعلم الالهية واحوال المبدأ والمعاد وهذا العلم غايته من حيث العلم نفسه وغايته من حيث
الوجود هي الوصول الى جوار الله والقرب منه تعالى وغايته الفناء والتوحيد وغايته
البقاء بعد الفناء ولا غاية له وهو غاية الغايات ونهاية المقامات فاذن لا علية
لشيء من افعاله من حيث كونه فعلا له على الاطلاق ومن حيث كونه آخر الافعال ولكن
لافاعيله المخصوصة البعيدة منه او المتوسطة اغراض وغايات ولميات مترتبة
منتهية كلها الى من هو غرض الاغراض وغاية الاشواق والحركات بنفس ذاته الاحدية
الحقة من كل جهة ومنها انه لو كان الكل بارادة الله وقضائه لوجب الرضا بالقضاء
عقلا وشرعا ولذلك قد ورد في الحديث الالهي من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي
ولم يشكر لنعمائي فليخرج من ارضي وسمائي وليطلب ربا سوائي على انه الرضا بالكفر والفسق
كفر وفسق وقد ورد وصح عن الائمة عليهم السلام ان الرضا بالكفر كفر وقال
تعالى ولا يرضى لعباده الكفر واجاب عنه الشيخ الغزالي وغيره كالامام الرازي بان الكفر
مقضي لا قضاء لانه متعلق القضاء فلا يكون نفس القضاء فنحن نرضى بالقضاء

لا بالمقضي

لا بالمقضي واستصوبه جماعة من الصوفية كصاحب العوارف والمولى الرومي وزيف هذا
الجواب جماعة من البارعين في العلم منهم المحقق الطوسي في نقد المحصل حيث قال وجوابه بان
الكفر ليس نفس القضاء انما هو المقضي ليس بشيء فان القايل رضيت بقضاء الله لا يعني به
رضاه بصفة من صفات الله انما يريد به رضاه بما تقتضيه تلك الصفة وهو المقضي والجواب
الصحيح ان الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر وقال
استاذنا السيد الاكرم دام عمره ومجده الفرق بين القضاء والمقضي هناك لا يرجع الى طائل اليس
اعتبار المقضي بما هو مقضي راجعا الى اعتبار القضاء ولا من هذه الحيثية ليس هو عنادا
للمقضي فاذن انما الجواب الصحيح على ما تحقيقه ان الرضا بالقضاء بما هو قضاء بالذات او بالمقضي
بما هو مقضي بالذات واجب والكفر ليس هو مقضيا بالذات ولم يتعلق به القضاء بالذات
بل انما تعلق به القضاء بالعرض فكان مقضيا من حيث لازم للخيرات الكثيرة لا من حيث
هو كفر فاذن انما يجب الرضا به من تلك الحيثية لا من حيث هو كفر وانما الكفر الرضا بالكفر
بما هو لازم خيرات كثيرة لنظام الوجود انتهى كلامه زيد اكرامه اقول القضاء كالحكم
قد يراد بها نفس النسبة الحكمية الايجابية او السلبية ولا شبهة انها في باب الاضافات
وقد يراد بها صورة علمية يلزمها تلك النسبة وهكذا العلم والقدرة والارادة واشباهها
فعلى الاول كون القضاء مرضيا بها يوجب كون المقضي مرضيا به من غير فرق لان المتضايفين
النسبية تابعة لمتعلقاتها فاذا قيل هذا القاضي او الحكم قضى او حكم قضاء شرا او حكما
باطلا فالمرجح منه المقضي ولا معنى لكون القضاء بهذا المعنى خيرا والمقضي شرا واما على
المعنى الثاني فقضاء الله تعالى عبارة عن وجود صور الاشياء الموجودة في هذا العالم
الادنى جميعا في عالم علم الله تعالى على وجه مقدس عقلي شريف الهي منزه عن النقايص والشرور
والاعدام والامكانات ولا شبهة في ان لكل موجود في هذا العالم الكوني ما بازائه وذلك في
العالم من جهة وجودية هي علة صدوره ومبدأ تكوينه وهي لكونها في عالم الالهية خير
محض لا يشوبه شرية لان عالم الامر كله خير والشر لا يوجد الا في عالم الخلق المخالطة
الوجود بالاعدام والظلمات ولذلك قال تعالى قل اعوذ برب الفلق من شر ما خلق
حيث جعل الشر في ناحية الخلق فاذا تقرر هذا فصح الفرق بين القضاء والمقضي واستقام
قول من قال ان الرضا بالقضاء واجب لا بالمقضي واما ما ذكره ناقد المحصل ان قول القايل
رضيت بقضاء الله لا يعني به رضاه بصفة من الصفات ففيه ان القضاء الالهي ليس
من قبيل النعوت والاعراض بل هي اصول الذوات والجواهر ولا نم ان معنى قول القايل رضيت

نقده

شبهة

موضيا به

بقضاء الله ليس بمعنى رضاه بما سبق في علمه وايضا قوله الرضا بالكفر من حيث هو قضاء
طاعة ولا من هذه الحيثية كفر ففيه ان علمه تعالى لما كان فعليا فكل جهة وصورة في شيء
من هذا العالم فهي بعينها هي حيثية معلومية له تعالى فكما ان ذاته تعالى وعلمه بالاشياء شيء
واحد بلا تغاير في الذات ولا في الاعتبار فكذا حيثية كون الاشياء موجودة في انفسها
وحيثية كونها معلومة له مرتبطة به شيء واحد من غير تغاير هنا ومما يؤكد
ما ذكرناه وينور ما قررناه انك اذا علمت بكفر احد او بسواد وجهه فحصل في نفسك
صورة الكفر وصورة السواد فلم تكفر به ولا تسود به وجدانك لان صورة الكفر
في الذهن ليس بكفر مذموم ولا صورة السواد فيه سواد كسواد الخارج فكذلك
الامر في هذا المقام فاتقن ولا يقع في مزال الاقدام ومما يدل ايضا على ان مبادي
الاشياء الشرية والامور المؤذية والمستقبحة التي يوجد في عالم المواد والاجرام
لا يلزم ان يكون فيها شرية او نقص وآفة ما حققه العرفاء العاملون بعلم الاسماء من
ان الاسماء الجلالية القهرية له سبحانه كالمنتقم والجبار والقهار هي اسباب وجود
هذه الاشرار والشرور كالكفرة والشياطين والفسقة وطبقات الجحيم واهلها
كما ان الاسماء الجمالية اللطيفة كالرحمن الرحيم الرؤوف اللطيف هي مبادي وجود الاخيار
والخيرات كالانبياء والاولياء والمؤمنين وطبقات الجنان واهلها حتى قالوا ان الشيطان
اللعين مخلوق من اسمه تعالى المضل لقوله تعالى حكاية عنه فبما اضللتني وقوله فبما
اغويتني فالمتضادات والمتعاندات والمتخاصمات في عالم التفرقة والنشر والتضاد
متوافقات متصالحات متحدات في عالم الوحدة الجمعية الخيرية ومنها
ان فعل العبد ان علم الله وجوده وتعلقت به ارادته وقضاؤه فهو واجب الصدور
وان علم وجوده ولم يتعلق به ارادته وقضاؤه فهو ممتنع الصدور فكيف يكون فعل
العبد مقدورا له واجيب عنه بالنقض والحل اما النقض فلجريان مثله
في صنع الله في ارادته للاكوان الحادثة سيما عند من اثبت له تعالى ارادة متجددة واما
الحل فقال صاحب المحصل ومن يحذو حذوه من اتباع شيخه الاشعري ان الجواب
عن هذا الاشكال الوارد على الكل ان الله تعالى لا يسئل عما يفعل وقد سبق
حال ما ذكره وقال العلامة الطوسي في نقده لو كان ذلك مبطلا لقدرة
العبد واختياره في فعله لكان ايضا مبطلا لقدرة الرب واختياره تعالى في فعله
فانه كان في الازل عالما بما سيفعله فيما لا يزال ففعله فيما لا يزال اما واجب

او ممتنع

او ممتنع والجواب عنه ان العلم تابع للمعلوم وحينئذ لا يكون مقتضيا للوجوب
والامتناع في المعلوم وهذا الجواب بظاهره غير صحيح لان القول بتابعية العلم للمعلوم
لا يجري الا في العلوم الانفعالية الحادثة لا في العلم الفعلي الرباني لانه سبب
وجود الاشياء والسبب لا يكون تابعا للمسبب ولعل ذلك المحقق الناقد انما ذكر
ذلك الجواب نيابة عن المعتزلة القائلين بثبوت الاشياء بحسب شيئيتها في الازل
فالحق في الجواب ان يقال ان علمه تعالى وان كان سببا مقتضيا لوجود الفعل
من العبد لكنه انما اقتضى وجوده وصدوره المسبوق بقدرة العبد واختياره
لكونهما من جملة اسباب الفعل وعلله والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل
يحققه فكما ان ذاته تعالى علة فاعلة لوجود كل موجود ووجوبه وذلك لا يبطل
توسيط العلل والشرائط وربط الاسباب بالمسببات فكذلك علمه التام لكل شيء الذي
هو عين ذاته كما في العلم البسيط والعقل الواحد او لازم ذاته كما في العلم المفصل
والعقول الكثيرة والعجب من امام المناظرين كيف جرى الحق على لسانه ورجع عن اصراره
على نصرة مذهب الاشعري من ابطال القول بالعلة والمعلول فقال في المباحث
المشرقية واعلم انك متى حققت علمت ان النكتة في مسئلة القدم والحدوث والقدر والجبر
شيء واحد وهو ان الشيء متى كانت فاعليته في درجة الامكان والجواز استحال ان يصدر
عنه الفعل الا بسبب آخر فهذه المقدمة هي العمدة في المسئلتين ثم ان فاعلية الباري
لما استحال ان يكون وجوبها بسبب منفصل وجب ان يكون وجوبها لذاته ومتى كانت
فاعليته لذاته وجب دوام الفعل واما فاعلية العبد فلما استحال ان يكون وجوبها
لذات العبد لعدم دوام ذاته ولعدم دوام فاعليته لا جرم وجب استنادها الى
ذات الله تعالى وحينئذ فيكون فعل العبد بقضاء الله وقدره فان قيل اذا كان الكل
بقدره فما الفائدة في الامر والنهي والثواب والعقاب وايضا اذا كان الكل بقضاء
الله وقدره كان الفعل الذي اقتضى القضاء وجوده واجبا والذي اقتضى القضاء عدمه
ممتنعا ومعلوم ان القدرة لا تتعلق بالواجب والممتنع فكان يجب ان لا يكون الحيوان
فاعلا للفعل والترك بالقدرة لكنا نعلم ببديهة العقل كوننا قادرين على الافعال فبطل
ما ذكرتموه فالجواب اما الامر والنهي فوقوعهما ايضا من القضاء والقدر واما الثواب
والعقاب من لوازم الافعال الواقعة بالقضاء لان الاغذية الردية كما انها اسباب
للامراض الجسمانية كذلك العقايد الفاسدة والاعمال الباطلة اسباب الامراض النفسانية

وكذلك القول في جانب الثواب واما حديث القدرة فوجوب الفعل لا ينافي كونه مقدورا
لان وجوب الفعل معلول وجوب القدرة والمعلول لا ينافي العلة بل متى كان وجوبه
لاجل القدرة فيستحيل ان يكون مقدورا بالقدرة والذي يدل على صحة ما ذكرناه
ان اصحاب هذا القول يقولون انه يجب على الله اعطاء الثواب والعوض للالام في الاخرة
ولا خلل الواجب يدل اما على الجهل واما على الحاجة وهما محالان على الله والمؤدي
الى المحال محال فيستحيل من الله ان لا يعطي الثواب والعوض واذا استحال عدم الاعطاء
لزم وجوب الاعطاء فاذن صدور هذا الفعل عنه واجب مع انه مقدور له فعلم
ان كون الفعل واجبا بالتفسير الذي ذكرناه لا يمنع كونه مقدورا انتهى كلامه بالفاظه
وهو اقرب الى الحق من سائر ما اورده في كتبه ومؤلفاته وليس في هذه المرتبة
ما ذكره في كتاب المحصل من قوله مسئلة الارادات تنتهي الى ارادة ضرورية دفعا
للتسلسل وذلك يوجب الاعتراف باسناد الكل الى قضاء الله وقدره فقال الناقد
المحقق اقول قبل استناد الكل الى قضاء الله اما ان يكون بدون توسط في الايجاب
للشيء او يكون بتوسط والاول لا يقتضي انتهاء الارادات الى ارادته والثاني
لا يناقض القول بالاختيار فان الاختيار هو الايجاب بتوسط القدرة والارادة
سواء كانت تلك القدرة والارادة من فعل الله بدون توسط او بتوسط شيء آخر
فان من قضاء الله تعالى وقدره وقوع بعض الافعال بها بالاختيار فاعله ولا يندفع
هذا الا باقامة البرهان على ان لا مؤثر في الوجود الا الله انتهى اقول الفرق متحقق
بين قولنا لا موجود الا الحق مؤثر فيه وعلة قريبة لايجاده بدون توسط وبين قولنا
لا مؤثر فيه الا الله والاول هو الصحيح دون الثاني لما مضى في الفصل السابق
ان حيثية نسبة الفعل الى العبد هي بعينها حيثية نسبته الى الرب تعالى وان
صادر من العبد من الوجه الذي هو صادر من الرب وبالجملة تحقيق هذه المسئلة
الشريفة وهي توحيد الافعال مما من عظائم المسائل الالهية ولم تيسر ولا تيسير
لاحد من الحكماء وغيرهم مع ادعاء اكثر الحكماء بل كلهم لذلك كما نقله العلامة الطوسي
في شرح الاشارات من ان الكل متفقون على ان الوجود معلول لاعلى الاطلاق
الا لمن انكشف وتبين له بالبرهان القطعي والنور القدسي مسئلة توحيد الذات
واني ذلك لاحد ممن عرفناه ونظرنا الى كتبه وكلامه متصفحين متفتشين ومنها
ان الارادات الانسانية اذا كانت واردة عليه من خارج باسباب وعلل منتهية الى

الارادة

الارادة القديمة فكانت واجبة التحقق سواء ارادها العبد ام لم يرد فكان العبد ملجأ
مضطرا في ارادته الجائة اليها المشيئة الواجبة الالهية وما تشاؤن الا ان يشاء
الله فالا ذنيا كيف يكون فعله بارادته حيث لا يكون ارادته بارادته والا لترتبت
الارادات متسلسلة الى غير نهاية والجواب كما علمت من كون المختار ما يكون فعله
بارادته لا ما يكون ارادته بارادته والا لزم ان لا يكون ارادته تعالى عين ذاته والقادر
ما يكون بحيث ان اراد الفعل صدر عنه الفعل والا فلا لا ما يكون ان اراد الارادة
للفعل فعل والا لم يفعل على ان لاحد ان يقول اف ارادة الارادة كالعلم بالعلم وكوجود
الوجود ولزوم اللزوم من الامور الصحيحة الاختراع ويتضاعف فيه جواز الاعتبار
له الى حد لكن ينقطع تسلسله بانقطاع الاعتبار من الذهن الفارض لعدم التوقف
العلي هناك في الخارج واما ما ذكره في الجواب سيدنا المفخم واستاذنا الاكرم دام
ظله العالي من قوله هذا الشك مما لم يبلغني عن احد من السابقين واللاحقين كشف
في دفاعه والوجه في ذلك انه اذا انساقت العلل والاسباب المترتبة المتادية بالانسان
الى ان تصور فعلا ويعتقد فيه خيرا ما انبعث له تشوق اليه لا محالة فاذا تأكد هيجان
الشوق واستتم نصاب اجماعه تم قوام الارادة المستوجبة اهتزاز العضلات والاعضاء
الادوية فان تلك الهيئة الارادية حالية شوقية اجمالية للنفس بحيث اذا ما قيست
الى الفعل نفسه وكان هو الملتفت اليه بالذات كانت هي شوقا اليه وارادة له واذا
قيست الى ارادة بالنسبة الى الارادة من غير شوق آخر وارادة اخرى جديدة وكذلك
الامر في ارادة الارادة وارادة ارادة الارادة الى سائر المراتب التي في استطاعة العقل
ان يلتفت اليها بالذات ويلاحظها على التفصيل فكل من تلك الارادات المفصلة تكون
بالارادة وهي باسرها متضمنة في تلك الحالة الشوقية الارادية والترتب بينها بالتقدم
والتاخر عند التفصيل ليس يصادم اتحادها في تلك الحالة الاجمالية بهيئتها الوحدانية
فان ذلك انما يمتنع في الكمية الاتصالية والهوية الامتدادية لا غير فلذلك ما ان
المسافة الاينية يستحيل ان تنحل الى متقدمات ومتاخرات بالذات هي اجزاء تلك
المسافة وابعاضها بل انما يصح تحليلها الى اجزائها وابعاضها المتقدمة والمتاخرة بالذات
انتهى كلامه فاقول فيه اولا ان التحليل العقلي للشيء الموجب لحكم العقل بان
الخارج بالتحليل متقدم على ذلك الشيء انما يجري في امور لها جهة تعدد بحسب المرتبة
من مراتب نفس الامر وجهة وحدة في الواقع كاجزاء الحد من الجنس والفصل في الماهية

الفعل فكأن النفس هي المنفعلة لا النفس لان فعلها كانت هي بعينه فافادة م

البسيطة الوجود كالسواد مثلا فان للعقل ان يعتبر له بحسب مهيته جزءا جنسيا كاللونية
وجزءا فصليا كالقابضية للبصر فيحكم بعد التحليل بتقدمهما في ظرف التحليل على المهية
المحدودة بهما ثم بتقدم فصله على جنسه مع ان الكل موجود بوجود واحد واما في غير
فالحكم بتعدده وتفصيله الى ما يجري مجرى الاجزاء ليس لان يخترعه العقل من غير
حالة باعثة اياه بحسب الامر في نفسه واما ثانيا فيلزم عند التحليل والتفصيل الى المهية
وبحسبهما اجتماع المثلين بل الامثال في موضع واحد وهو ممتنع اذ لا امتياز لها لا في
لا في اللوازم ولا في العوارض المفارقة ولا في الموضوع وايضا قد تقرر ان افراد مهية
ولهن لا يكون بعضها علة لبعض اذ لا اولوية لبعض في ذاتها واما ثالثا فان لنا
ان ناخذ جميع الارادات بحيث لا يشذ عنها شيء منها ونطلب ان علتها اي شيء هي فان
كانت ارادة اخرى لزم كون شيء واحد خارجا وداخلا بالنسبة الى شيء واحد بعينه
هو مجموع الارادات وذلك محال وان كان شيئا اخر لزم الجبر في الارادة وهذا هو
الحق فليعول عليه في دفع الاشكال كما مر ومما يويد هذا ويوضحه تحقيقا ويزيد
تاكيدا ما قاله المعلم ابو نصر الفارابي في الفصوص فان ظن ظان انه يفعل ما يريد ويختار
ما يشا استكشف عن اختياره هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن او غير حادث
فان كان غير حادث فيه لزم ان يصحبه ذلك الاختيار منذ اول وجوده ولزم ان
يكون مطبوعا على ذلك الاختيار لا ينفك عنه ولزم القول بان اختياره يقتضي
فيه من غيره وان كان حادثا ولكل حادث محدث فيكون اختياره عن سبب اقتضاه
ومحدث احدثه فاما ان يكون هو او غيره فان كان هو نفسه فاما ان يكون ايجاده
للاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل الى غير النهاية او يكون وجود الاختيار فيه لا باختيار
فيكون مجبولا على ذلك الاختيار من غيره وينتهي الى الاسباب الخارجة عنه التي
ليست باختياره فينتهي الى الاختيار الازلي الذي اوجب الكل على ما هو عليه فانه
ان انتهى الكلام الى اختيار حادث عاد الكلام من الراس فتبين من هذا ان كل
كائن من خير وشر يستند الى الاسباب المنبعثة عن الارادة الازلية انتهى الفاظه
وقال الشيخ ابو علي في الفن الثالث من طبيعيات الشفا وجميع الامور الكائنة
منوطة بالحركات السماوية حتى الاختيارات والارادات فانها لا محالة امور تحدث
بعد ما لم يكن ولكل حادث بعد ما لم يكن علة وسبب حادث وينتهي ذلك الى الحركة
المستديرة فقد فرغ من ايضاح هذا فاختيارنا ايضا تابعة للحركات السماوية

والحركات

والحركات والسكونات الارضية المتوافية على اطراد منسق تكون دواعي الى القصد
وبواعث عليه وهذا هو القدر الذي اوجبه القضاء والقضاء هو الفعل الاول
الالهي الواحد المستعلي على الكل الذي منه تتشعب المقدرات انتهى كلامه وقال في
عاشرة الهيات الشفا ان مبادي جميع هذه الامور تنتهي الى الطبيعة والارادة والاتفاق
والطبيعة مبدؤها من هناك والارادات التي لنا كائنة بعد ما لم تكن وكل كائن بعد ما لم
يكن فله علة وكل ارادة لنا فلها علة وعلة تلك الارادة ليست ارادة متسلسلة في ذلك
الى غير النهاية بل امور تعرض من خارج ارضية وسماوية والارضية تنتهي الى السماوية
واجتماع ذلك كله يوجب وجوب الارادة واما الاتفاق فهو حادث من مصادمات
هذه فاذا حللت الامور كلها استندت الى مبادي ايجابها منزل من عند الله والقضاء من الله
هو الوضع الاول البسيط والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدريج كانه موجب
اجتماعات من الامور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة الى القضاء والامر الالهي
الاول انتهى كلامه ومنها ان الكل اذا كان بعلم الله وارادته وقضائه كان كل جزء
من اجزاء النظام وكل ذرة من ذرات الكون واجب التحقق بالقياس الى الارادة القديمة
حتمي الثبوت في علمه مجزوما به في قضائه فما معنى التردد المنسوب اليه تعالى في قوله ما ترددت
في شيء انا فاعله كترددي في قبض روح عبدي المؤمن وهذا من غوامض المشكلات
على من التزم من اهل النظر الجمع بين القوانين العقلية والاحكام الشرعية ولم يات
احد من العلماء بشيء يشبع ويغني في هذا المقام الا ان استادنا دام ظله ذكر وجها
قريبا ان التردد في امر يكون بسبب تعارض الداعي المرجح في الطرفين فاطلق المسبب هناك
واريد السبب ومعنى الكلام ان قبض روح المؤمن بالموت خير بالقياس الى نظام
الوجود وشر من حيث مساءته وبعبارة اخرى وقوع الفعل بين طرفي الخيرية بالذات
ولزومه للخيرات الكثيرة والشر بالعرض وبالاضافة الى طائفة من الموجودات هو المعبر
عنه بالتردد ان الخيرية تدعو الى الفعل والشرية الى تركه ففي ذلك انسياق
الى التردد ما فان المعنى ما وجدت شرية في شيء من الشرور بالعرض اللازمة لخيرات
كثيرة في افاعيلي مثل شرية مساءة عبدي المؤمن من جهة الموت وهو من الخيرات
الواجبة في الحكمة البالغة الالهية انتهى اقول ما ذكره دام ظله لم يندفع به الاشكال
بل صار اقوى اذ لم يزد في بيانه الا ان اثبت في نفس الفعل تعارضا بين طرفي وجوده
وعدمه وجانبي ايجاده وتركه بحسب الداعي فههنا ان لم يترجح احد الجانبين على الاخر

فيلزم الترجيح من غير مرجح وان ترجح والله عالم بذلك الرجحان فيجب صدوره عن علمه
فلا تردد ان الحكم برجحانه وقع على القطع وكان صدوره حتما مقضيا والذي سنح
لهذا الراقم المسكين ان وجود هذه الاشياء الطبيعية الكونية وجود تجددي
لما مر بيانه من تجدد الطبيعة الجوهرية وكل امر تدريجي الوجود يكون كل جزء من اجزائه
المفروضة مسبوقا بامكان استعدادي سابق على تحققه وذلك الامكان هو
نفس الجزء السابق عليه اذ الامكان ذاتيا كان او استعداديا معناه لا ضرورة الطرفين
المساوق لتساويهما اما بحسب نفس مرتبة الماهية السابقة على وجودها سبقا ذاتيا
من جهة الماهية كما في الامكان الذاتي او بواسطة وجودها في مادة الشيء سابق
عليه بحسب الزمان فكل جزء من اجزاء الامر المتجدد الحصول في ذاته المتدرج الوجود
كالحركة عند الجمهور والطبيعة الجسمانية عندنا امكان للجزء اللاحق به فهذا
فاجزاؤه كلها امكانات وقوى لانه ضعيف الوجود متشابك الوجود والعدم
في هذا النحو من الكون وهو مع ذلك واجب الفعلية والحصول من السبب المقتضي
لحصوله الان وجوبه وجوب الامكان وفعليته فعلية القوة اذا تقرر هذا فنقول
لما تقرر ان وجود الاشياء الواقعة في هذا العالم من مراتب علمه تعالى التفصيلي فهي
علوم له تعالى بوجه ومعلومات له بوجه فكل منها بما هو علم تردد في العلم وبما هو معلوم
امكان للوجود ثم ان النفوس الانسانية سيما نفس المؤمن يقع فيها هذه الامكانات
والترددات اكثر انواعا واعدادا لكونها ذات اكوان واطوار كثيرة في الوجود بحسب
الاكوان الجمادية والنباتية والحيوانية والاطوار التي بعدها الى ان يخلص من الا
المقتضيات الوجودية الى جانب القدس وعالم البقاء والثبات بقوة الهية قابضة
للارواح والنفوس عن ابدانها جاذبة بخوادمها واعوانها للطبايع والصور عن موادها
كما ينتزع العقل بقوته الفكرية صورة الشيء عن مادتها فيصير معقولا مجردا بعد
ما كانت محسوسة مادية فهكذا شأن ملك الموت وهو ملك مقرب الهي في نزع الارواح
والنفوس وشأن اعوانه وسدنته في جذب الطبايع والصور وهذه الاستحالات
والتلونات كما انها تقع في عالم المواد الكونية كذلك تقع في عالم النفوس السماوية الجزئية
التي هي كتاب المحو والاثبات لان كل ما ثبت من ارقام الصور العلمية الجزئية في الواح
تلك النفوس فهي قابلة للمحو غير محفوظة عن النسخ والتبديل كما قال الكتاب لقوله
يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وهو الامام المبين واللوح المحفوظ

عن المحو

عن المحو والتغيير وفيه جميع الاشياء المتخالفة الذوات في الخارج المتضادة الصور في
الكون على وجه عقلي نوراني مقدس عن التخالف والتضاد كما قال ولا حبة في ظلمات
الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فظهر ان هذه التغيرات والتجددات
والعوارض والنقايص بحسب انحاء الهويات الجزئية والطبايع الكونية لا تقدح
في ارتباطها الى الحق الاول وعالم الاحدية وفي اثبات الارادة القديمة الالهية المصونة
عن الامكان والعلم القديم الحق المنزه عن وصمة الظن والتردد والقضاء المبرم الحتم
الذي لا تبدل ولا تغير ولا تكثر لانها واقعة في مراتب تنزلات العلم والارادة قال
الشيخ ابو نصر في رسالة الفصوص انفذ الى الاحدية تدهش الى الابدية واذا سألت
عنها فهي قريب ظلت الاحدية فكان قلما ظلت الكلية فكان لوحا جرى القلم
على اللوح بالخلق وقال ايضا علمه الاول لذاته لا ينقسم وعلمه الثاني عن ذاته
اذا تكثر لم تكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته وما يسقط من ورقة الا يعلمها ومن هناك
يجري القلم في اللوح جريا متناهيا الى القيمة وقال ايضا لحظت الاحدية نفسها فكانت
القدرة فلزم العلم الثاني المشتمل على الكثرة وهناك افق عالم الربوبية يليها عالم
الامر يجري به القلم على اللوح فيتكثر الوحدة حيث تغشى السدرة ما يغشى وسيزيدك
ايضاحا فاستمع فصل في تصحيح القول بنسبة التردد والابتلاء واشباههما
اليه تعالى كما ورد في الكتاب والسنة وكذا القول بالبداء حسبما نقل عن ائمتنا
المعصومين وصحت الرواية فيه عنهم عليهم السلام وما يناط بذلك من الاستجابة
الدعوات واغاثة الملهوفين مقارنة لاقتراحهم من غير مصادفة اسباب طبيعية
اعلم ان للالهية مراتب وللاسماء الحسنى مظاهر ومجالي وكنا قد بينا طرفا من هذا المقصد
في بعض المراحل الماضية في السفر الاول فنقول ان لله في طبقات السماوات عبادا
ملكوتيين مرتبتهم مرتبة النفوس دون مرتبة السابقين المقربين وهم عالم الامر
المبرى عن التجدد والتغير وهؤلاء الملكوتيون وان كانت مرتبتهم دون مرتبة
السابقين الاولين الا ان افعالهم كلها طاعة له سبحانه وبامره يفعلون
ما يفعلون ولا يعصون الله في شيء من افعالهم وارادتهم وخطرات اوهامهم
وشهوات قلوبهم ودواعي نفوسهم وكل من كان كذلك كان فعله فعل الحق
وقوله قول الصدق اذ لا داعية في نفسه يخالف داعي الحق بل [illegible]
ارادته للحق ومشيته في مشية الحق ومثال طاعتهم لله سبحانه ولامره
مثال طاعة الحواس فينا للنفس حيث لا تستطيع خلافها في ما شاءت

النفس ولا حاجة في طاعتها للنفس الى وعد ونهي او ترغيب وزجر بل كلما همت النفس الناطقة
بامر محسوس امتثلت الحاسة لما همت به وقصدته دفعة مع ان هذه الحواس واقعة
في عالم آخر غير عالم الجوهر العقلي منازلة نهايته نازلة عنه في الملكوت الاسفل فهكذا حال
الملائكة الواقعة في ملكوت السموات لله سبحانه لانهم المطيعون بذواتهم لا مره
المستمعون باسماعهم الباطنة لوحيه المستشعرون بقلوبهم النورية لعظمته
الوالهون في ملاحظة جماله وجلاله وحيث انهم لا يستطيعون خلافا ولا تمردا ولا
يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون يأمرون بامره وينتهون بنهيه بل
يفعلون حسبما يفعله ويتركون حسبما يتركه فهؤلاء العباد المكرمين يكون حركاتهم المكرمون
وسكناتهم وتدبيراتهم وتصوراتهم كلها بالحق ومن الحق هذا اصل واعلم
ايضا ان الشيء كما يحدث في القابل من جهة اسباب قابلية ومبادئ خارجية واوضاع
جسمانية كما يحدث السخونة في جسم قابل من مصادفة مسخن خارجي كالنار مثلا و
كذلك قد يحدث فيه لا من استعدادات ومبادي وجهات قابلية بل من سبب فاعلي وامر علوي
ومبدأ باطني كما تحدث السخونة في بدن الانسان من جهة نفسه عند تصورها الامر هائل
او انبعاث ارادة غضبية فيتسخن البدن عند ذلك غاية السخونة من غير حضور
مسخن خارجي وكما يحدث برودة في اعضاء البدن ليس سببها امرا طبيعيا ولا قاسرا
خارجيا بل جهة خوف ونحوه في النفس وكذلك تخيل الامور الشهوانية يحرك الاعضاء
ويحدث رطوبة وان لم يكن ذلك عن امتلاء طبيعي واسباب معدة طبيعية فهكذا
حال مادة العالم وبدن الانسان الكبير بالقياس الى نفسه المدبرة في وقوع الامور
النادرة منها وجريانها في هذا العالم لا على المجرى الطبيعي ولا من جهة سوابق الاسباب
الطبيعية المعدة اياها بل مع كون الاسباب السابقة مخالفة اياها مناسبة
لاضدادها ولذلك يكون من العجائب النادرة الوقوع فهذا اصل ايضا اذا تقرر
هذان الاصلان فنقول ان كل كتابة تكون في الالواح السماوية والصحائف
القدرية فهو ايضا مكتوب الحق الاول تم بعد قضائه السابق المكتوب بالقلم
الاعلى في اللوح المحفوظ عن المحو والاثبات وهذه الصحائف السماوية والالواح
القدرية اعني قلوب الملائكة العمالة ونفوس المدبرات العلوية كلها كتاب المحو والاثبات
ويجوز في نقوشها المنقوشة في صدورها وقلوبها اي طبايعها ونفوسها ان يقع
تبديل لان مرتبتها لا يأبى ذلك كما بينا في مباحث حدوث العالم وتجدد الطبايع
والنفوس وساير القوى المتعلقة بالاجرام والذي يستحيل فيه التغير والتبدل

انما

انما هو ذات الله وصفاته الحقيقية وعالم امره وقضائه السابق وعلمه الازلي ففي هذه
الالواح القدرية واقلامها الكاتبة الناقشة لصورها وصف الله نفسه بالتردد كما
في قوله ما ترددت في شيء انا فاعله الحديث وبالابتلاء كما في قوله تعالى ونبلوهم بالحسنات
والسيئات وقوله ونبلوا اخباركم وقوله حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين الخ
الموكل بهذا التصوير والكاتب لهذه الارقام الالهية القدرية ملك كريم كما قال تعالى
كراما كاتبين والله تعالى هو المملي عليه على وجه يليق بعنايته المبرأة عن التغيير والحدوث
ولو لم يكن الامر كذلك من توسيط هذه النفوس القابلة لتوارد الصور الارادية و
الارقام العلمية ونسخ الكتب السماوية لكانت الامور كلها حتما مقضيا وكان الفيض
الالهي مقصورا على عدد معين غير متجاوز من حدود الابداع فما حدث حادث
في العالم ولا تكون كائن وكان قد انسد طريق الاهتداء للسالكين من المنزل الادنى
الى الاعلى ولا الاستنارة بنور القرب من الحق الاول بعد الانظلام لظلمة البعد منه
وبالجملة كان قد امتنعت واستحالت مراتب سلسلة الرجوع الى الله بافرادها
واحادها والاصول البرهانية مما يبطل هذا والعناية الالهية تاباه فظهر ان التجدد
في العلوم والاحوال لضرب من الملائكة وهم الكرام الكاتبون سائغ غير ممتنع
ولا مستبعد فاذا اتصلت بها نفس النبي والولي عليهما السلم وقرأ فيها من الوحي
ما اوحى الله به اليهم وكتب في قلوبهم فله ان يخبر بما رآه بعين قلبه وما سمع
باذن قلبه من صرير اقلام اولئك الكرام فان اخبره للناس كان قوله حقا
وصدقا لا كقول المنجم والكاهن فيما يقوله لانه لا عن شهود كشفي يقيني بل بتجربة او
نحو ذلك ثم اذا اتصلت نفسه بها تارة اخرى رأى في تلك الالواح غير ما رآه
اولا وغير ما ناسبته الصور السابقة والاسباب الطبيعية الموجودة في الطبقات
العلوية والسفلية بل مخالفا لسوابق الصور والاسباب السماوية والارضية
فقال المثل هذا الامر النسخ والبداء وما اشبههما ولا يمكن العلم به لاحد من النفوس
العلوية والسفلية الا من جهة الله تعالى المختصة به لانه مما استاثره لانه ليس
في الاسباب الطبيعية ما يوجبه ولا في الصور الادراكية والنقوش اللوحية
ما ينذر به من قبل ولاجل ذلك ورد في احاديث اصحابنا الاماميين عن ابي
عبد الله ع ان لله علمين علم مكنون مخزون لا يعلمه الا هو من ذلك يكون
البداء وعلم علمه ملائكته ورسله وانبياءه فنحن نعلمه وعن ابي جعفر عليه السلم

انه قال العلم علمان فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه احدا من خلقه وعلم علمه ملائكته
ورسله فما علمه ملائكته ورسله فانه سيكون لا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا
رسله وعلم عنده مخزون يقدم منه ما يشاء ويؤخر منه ما يشاء ويثبت ما يشاء
قال الشيخ ابو علي في كتاب المبدا والمعاد في فصل من المقالة الثانية معقود
في مبدا التدبير للكائنات الارضية والانواع غير محفوظة بهذه العبارة فمعلوم
ان العناية بها ليست عن الاول وعن العقول الصريحة فيجب ان يكون لمبدا بعدها
وهو اما نفس متعلقة منبثة بعالم الكون والفساد واما نفس سماوية ويشبه
ان يكون راي الاكثر انه نفس متولدة عن العقول والانفس السماوية وخصوصا
نفس الشمس والفلك المائل وانه يدبر لما تحت فلك القمر بمعاضدة الاجسام
السماوية وبسطوع نور العقل الفعال ويجب على كل حال ان هذا المعنى بهذه الحوادث
منه كالجزئيات فلهذا السبب ظن ان الاشبه ان يكون هذه نفسا سماوية
حتى يكون لها بجرمها ان تتخيل وتحس الحوادث احساسا يليق به فاذا صادف
عقل الكمال الذي يكون له والطريق الذي يؤدي اليه فحينئذ يلزم ذلك المعقول
وجود تلك الصورة في تلك المادة ويقال ان النفس المعينة المغيثة للدعاء
وغير ذلك هذه ويشبه ان يكون ذلك حقا فانه ان كان دعاء مستجاب
فيكون سببه مثل هذا الجوهر وذلك لانه كلما شاهد تغيرات
المادة فيعقل صورة نظام الخير والكمال الذي يجب هناك فيكون ما يعقل
وكذلك يجوز ان يكون مشاهدته لتغيرات الاحوال في سكان هذا العالم
يحدث فيه منها تعقل الواجب الذي يدفع به ذلك النقص والشر ويجلب
الخير فيتبع ذلك المعقول وجود الشيء المتعقل فان عناية مثل هذا الجوهر
يجب ان يكون بحال يكون فكل نقص وشر يدخل هذا العالم واجزاءه لتتبع تلك
العناية ما يزيلهما من الخير والنظام فلا يجب ان يختص ذلك بشيء دون شيء
فان كان دعاء لا يستجاب او شر لا يدفع فهناك شيء لا يطلع عليه وعسى الغنى
لا يوجبه ومعنى العناية ما اوضحناه وقال في فصل اخر بليه معقود لبيان
وجود امور نادرة عن هذه النفس حتى مغيرة للطبيعية ولما كان تعقل مثل
هذا الجوهر تتبعه الصور المادية في المادة فلا يبعد ان يهلك به شرير او ينتعش
به خير او يحدث نارا او زلزلة او شيء من الاشياء الغير المعتادة لان المواد

الطبيعية

الطبيعية يحدث فيها ما يعقله ذلك الجوهر فيجوز ان يبرد حارها ويسخن باردها
ويحرك ساكنها ويسكن متحركها فحينئذ يحدث امور لا عن اسباب طبيعية ماضية
بل وقعة دفعة من هذا السبب الغير الطبيعي الحادث كما ان اصنافا من الحيوان والنبات
التي من شانها ان تكون بالتوالد تكون لا على سبيل التوالد عن اسباب طبيعية متشابهة
لها بل على سبيل التولد ويحدث فيها صور حادثة جديدة لم يكن في مباديها ويكون
ذلك عن تعقل هذا الجوهر ولا يجب ان يكون من احوال التدبير امور غير معهودة
فههنا نوادر وعجايب اسبابها مثل هذا الذي وصفنا ثم قال في فصل اخر بعد
كلام من هذا الباب وسمعت ان طبيبا حضر مجلس ملك من السامانيين وبلغ
من قبوله له ان اهله لمواكلته على المائدة التي توضع له في دار الحرم ولا بد فيها
من الذكور داخل وانما يتولى الخدمة بعض الجواري فبينا جارية تقدم الخوان وتضعه
اذ قوستها ريح ومنعتها الانتصاب وكانت حظية عند الملك فقال للطبيب
عالجها في الحال على كل حال فلم يكن عند الطبيب تدبير طبيعي في ذلك الباب يشفي
به مهله ففزع الى التدبير النفساني وامر ان يكشف شعرها فما اغنى ثم امر ان يكشف
بطنها فما اثر ثم امر ان تكشف عورتها فلما حاولت الجواري ذلك نهضت فيها حرارة
قوية اتت على الريح الحادثة تحليلا فانتصبت مستقيمة سليمة انتهت عبارة الفاضل
فصل في استئناف القول في استجابة الدعوات بوجه تفصيلي ودفع الايراد
المورد فيها لما استبان لبصيرتك استناد الموجودات كلها الى ارادة الله وقدرته
وعنايته التي هي علمه بوجه الخير في النظام وارتباط اجزاء النظام بعضها ببعض
وترتب المسببات على الاسباب فمن جملة اسباب الكون وعلله وجود الداعي وعلمه
فكما ان من اسباب حصول الفعل وجود زيد مثلا وعلمه وقدرته وارادته واختياره
فكذلك الدعاء والطلب من الله والالحاح والتضرع من جملة اسباب الانجاح
وحصول المراد والمقترح باذن الله وملكوته وان الدعاء بما يقرع باب الملكوت ونور
في اسماع الملكوتيين كما مر ذكره في الفصل السابق من وجود جوهر نفساني في عالم
السماوات مما تؤثر في عالم الارض تسخين بارد وتبريد حار وتحريك
ساكن وتسكين متحرك وتبديل عنصر بعنصر بامداده من فوق واعانة
له من اشعة الجواهر العقلية منفعل مما يشاهد من احوال هذا العالم من تطرق
الافات والعاهات لو لم يحجب ما يؤدي الى الخير والصلاح فيحدث فيه ذاته وعقله

المنفعل معقول الامر الذي به يدفع الشر ويحصل الخير فذلك الجوهر كما وليس عقلا
فعالا محضا حتى لا يؤثر فيه شيء ولا منفعلا محضا حتى لا يؤثر في شيء ولو بامداد
واعانة مما فوقه بل فاعل فيما دونه بوجه ومنفعل ايضا مما دونه بوجه فلا يبعد ان
يتأثر من دعوات المضطرين واستغاثة الملهوفين فيجيب دعاءهم باذن الله
تعالى ويقضي حاجتهم وينجح طلباتهم وقد اشرنا سابقا الى ان الذي يمتنع عليه التغير
والانفعال من كل وجه هو عالم الامر الكلي العقلي وكذا الذي ثبت وتحقق عند القوم
ان العالي لا يلتفت الى السافل انما يراد به العالي من كل وجه او العالي من جهة علوه
واما الجوهر النفساني وان كان من السماويات فيمكن فيه ان ينفعل من احوال بعض
الارضيات سيما النفوس الناطقة الشريفة منها فيلتفت الى انجاح طلبتها واجابة
دعوتها وهذا لا ينافي كونه عاليا عليها من جهة او جهات اخر فاورد في كلام
الشيخ في التعليقات حيث قال وقد يتوهم ان السماويات تنفعل عن الارضيات
وذلك انا ندعوها فتستجيب لنا ونحن معلولها وهي علتنا والمعلول لا يفعل في العلة
البتة وانما سبب الدعاء من هناك ايضا لانها تبعثنا على الدعاء وهما معلولا علة واحدة
انتهى فمنظور فيه كما اشرنا اليه فلا يمكن من حزب المقلدين الذين لا يعرفون
الحق الا بالرجال واما الاشكال بان ما يرام بالدعاء والطلب والسؤال والالحاح
لانجاح نيله واعطاء فضله ان كان مما جرى قلم القضاء الازلي بتقديره وصورة وارتسم
لوح القدر الالهي بتصويره وثبوته فما الحاجة الى تكلف الطلب فيه وتجشم السؤال له
وان لم يجر به القلم ولم ينطبع في اللوح فلم الدعاء وما فائدة الطلب لما يمتنع فيه حصول
المدعو ونيل المبتغى فمندفع بان الطلب والدعاء ايضا من ما جرى به قلم القضاء
وانسطر به لوح القدر من حيث انهما من العلل والشرائط لحصول المطلوب المقضي
المقدر وبالجملة فكما قضى وقدر حصول امر من الامور فقد قضى وقدر حصول
اسبابه وشرائطه والافراد اذا اراد الله شيئا هيأ اسبابه ومن جملة الاسباب لحصول
الشيء المدعو دعاء الداعي وتضرعه واستكانته بل نسبة الادعية والتضرعات
الى حصول المطالب ونيل المآرب في الاعيان كنسبة الافكار والتاملات الى
حصول النتائج والعلوم في العقول والاذهان فثبت ان الادعية والاذكار
جداول من جداول بحار القضاء وساقية من سواقي انهار القدر قال الشيخ
الرئيس في تعليقاته سبب اجابة الدعاء توافي الاسباب معا لحكمة الهية وهي ان تتوافى

بر

سبب دعاء رجل فيما يدعو فيه وسبب وجود ذلك الشيء معا عن الباري تعالى
فان قيل فهل كان يصح وجود ذلك من دون الدعاء وموافاته لذلك الدعاء قلنا
لا لان علتهما واحدة وهو الباري تعالى وهو الذي جعل سبب وجود ذلك
الشيء الدعاء كما جعل سبب صحة هذا المريض شرب الدواء وما لم يشرب الدواء
لم يصح وكذلك الحال في الدعاء وموافاته لذلك فلحكمة ما توافيا معا على حسب
ما قدر وقضى فالدعاء واجب وتوقع الاجابة واجب فان انبعاثنا للدعاء يكون سببه
من هناك ويصير دعاؤنا سببا للاجابة وقال ايضا في تعليق اخر موافاة الدعاء
لحدوث الامر المدعو لاجله هما معلولا علة واحدة وربما يكون احدهما بواسطة
الاخر وقال ايضا اذا لم يستجب الدعاء لذلك الرجل وان كان يرى ان الغاية
التي يدعو لاجلها نافعة فالسبب فيه ان الغاية النافعة انما يكون بحسب نظام الكل
لا بحسب مراد ذلك الرجل وربما لا يكون الغاية بحسب مراده نافعة فلذلك لا يصح
استجابة دعائه وقال ايضا والنفس الزكية عند الدعاء قد يفيض عليها من الاول
قوة تصير بها مؤثرة في العناصر فقط وعنها العناصر متصرفة على ارادتها
فيكون ذلك اجابة الدعاء فان العناصر موضوعة لفعل النفس فيها واعتبار
ذلك في ابداننا صحيح فانا اذا تخيلنا شيئا فتتغير ابداننا بحسب ما تقتضي احوال
نفوسنا وتخيلاتها وقال ايضا وقد يمكن ان يؤثر النفس في غير بدنها كما يؤثر
النفس في نفس غيرها كما يحكى عن الاوهام التي تكون لاهل الهند ان صحت الحكاية
وقد يكون المبادي الاول تستجيب لتلك النفس اذا دعت فيما تدعو فيه اذا كانت
الغاية التي تدعو فيها نافعة بحسب نظام الكل وقال ايضا كل دعاء فانه لا يمتنع
ان يستجاب ووجه لا امتناعيته انه يكون معلوما للاول تعالى وان كان بواسطة
الداعي وكل ما يكون معلوما له تعالى فانه كائن اذا لم يكن هناك معلوم اخر ما
ومعنى ممانعة المعلوم الاخر الذي يمانعه مثلا ان يكون داع يدعو على انسان
بالبوار وبواره يتم بفساد مزاجه ويكون معلوما له ايضا من جانب اخر ان ذلك
المزاج يجب ان يكون صحيحا فلا يصح ان يكون الدعاء مستجابا وقولنا وقوله من جانب
اخر اي من اسباب ذلك المزاج وان علم من اسبابه انه لا يجب ان يكون صحيحا
كان الدعاء مستجابا فلا يكون هناك ممانعة معلوم اخر ولذلك يجب ان لا يدعو
احد على احد فانه لا محالة قد علم في سابق علمه ان هذا الداعي يدعو فاذا

دعاه اليّ على انه كان معلوما له وكل ما كان معلوما له فلا يمتنع وجوده وقال البتة
الاول تعالى هو السبب في لزوم المعلومات له ووجوبها عنه لكن على ترتيب وهو ترتيب
السبب والمسبب فانه مسبب الاسباب وهو سبب معلوماته فيكون بعض الشيء متعقد
علمه على بعض فيكون بوجه ما علة لان عرف الاول معلولها وبالحقيقة فانه
كان معلوم وسببا لان علم كل شيء ومثال ذلك انه علة لان عرف العقل الاول
ثم ان العقل الاول هو علة لان عرف لازم العقل الاول فهو وان كان سببا لان عرف
العقل الاول ولوازمه فبوجه صار العقل الاول علة لان عرف الاول تعالى لوازم
ذلك العقل الاول والامر في الدعا كذلك فانه بالحقيقة هو السبب في دعاء الداعي
وسبب الداعي ثم ان الداعي هو سبب لان عرف دعاؤه فانه بواسطته يكون الدعاء
معلوما له فيكون الداعي بوجه ما سببا لان عرف الاول دعاءه وليس يؤثر
الداعي الحقيقة في الاول تعالى بل هو بالحقيقة المؤثر للداعي انتهى كلامه في
التعليقات وسيعلم من ذكرنا حيث يحين حينه حسبما ذهب اليه الحكماء ان نفوس
الافلاك وما فيها عاملة بلوازم حركاتها واعراضها واشواقها ودواعيها وان لكل ما يوجد
في هذا العالم من الجواهر والاعراض والصور والمواد مقدار هيئته وشكله وتعداده
في عالم اخر متوسطة بين العالمين عالم العقول المحضة والصور العقلية وعالم
الاجسام الطبيعية والصور المادية وقد بين الشيخ في سائر كتبه كالشفاء
والاشارات ان النفوس السماوية وما فوقها عالمة بالجزئيات وان التصورات والارادات
المتجددة في هذا العالم لها اسباب سماوية وارضية تتوالى فتتادى اليها وتوجبها
وكذلك الامور الطبيعية الراهنة الكائنة بعد ما لم تكن وكذلك القسريات
وان لازدحام هذه العلل وتصادمها واستمرارها نظاما ينحو تحت الحركة السماوية
فاذا علمت السماويات الاوائل منها بما هي اوائل وهيئة انجرارها الى الثواني علمت
الثواني لا محالة وان التصورات السماوية ما كان منها اولى واوفق في نظام
الوجود واحرى واصلح بفيضه الباري الاول وبوجه قال لقد اتضح لك ان للنفوس
الاجرام السماوية ضربا من التصرف في المعاني الجزئية على سبيل ادراك غير
عقلي محض وان لمثلها ان تتوصل الى ادراك الحادثات الجزئية وذلك يمكن بسبب
ادراك تفاريق اسبابها الفاعلة والقابلة الحاصلة من حيث هي اسباب وما
تتادى اليه وانها تنتهي الى القسريات العنصرية اما قسر عن طبيعة واما قسر

عن ارادة

عن ارادة واليها ينتهي التحليل في القسريات اجمع ثم ان الارادات كلها كائنة بعد ما لم تكن
فلها اسباب تتوافى فتوجبها وليس توجد ارادة بارادة والا لذهب الى غير النهاية
ولا عن طبيعة للمريد والا للزمت الارادة ما دامت الطبيعة بل الارادات تحدث
بحدوث علل هي الموجبات والدواعي تستند الى ارضيات وسماويات وتكون موجبة
ضرورة لتلك الارادة واما الطبيعة فانها ان كانت راهنة فهي اصل وان كانت قد حدثت
فلا محالة انها تستند الى امور سماوية وارضية عرفت جميع هذا وان لازدحام
هذه العلل وتصادمها واستمرارها نظاما ينحو تحت الحركة السماوية وانا علمت الاوائل
وهيئة انجرارها الى الثواني فمن هذه الاشياء علمنا ان النفوس السماوية وما فوقها
عالمة بالجزئيات اما ما فوقها فعلمها على نحو كلي واما هي فعلى نحو جزئي كالمباشر او كالمتأدي
الى المباشر او المشاهد بالحواس فلا محالة انها تعلم ما يكون ولا محالة انها تعلم في كثير
منها الوجه الذي هو اصوب والذي هو اصلح واقرب من الخير المطلق من الامرين
الممكنين وقد بينا ان التصورات التي لها تلك العلل سببا لوجودات تلك الصور هاهنا
اذا كانت ممكنة ولم يكن هناك اسباب سماوية يكون اقوى من تلك التصورات
واذا كان الامر كذلك وجب ان يحصل ذلك الامر الممكن موجودا لا عن سبب ارضي
ولا عن سبب طبيعي في السماء بل عن تاثير بوجه ما لهذه الامور في الامور السماوية
وليس هذا بالحقيقة تاثيرا بل التاثير للمبادي ووجود ذلك الامر من الامور السماوية
فانها اذا عقلت الاوائل عقلت ذلك الامر وان اعقلت ذلك الامر عقلت ما هو
الاولى بان يكون واذا عقلت ذلك كان اذا لا مانع فيه لا عدم علة طبيعية ارضية
مثلا ان يكون ذلك الشيء هو ان توجد حرارة فلا يكون قوة مسخنة طبيعية ارضية
فتلك السخونة تحدث للتصور السماوي لوجه كون الخير كما انها تحدث في ابدان
الناس عن اسباب من تصورات الناس وعلى ما عرفته فيما سلف واما مثال
الثاني فان يكون ليس المانع عدم سبب التسخين فقط بل وجود المبرد فان التصور
السماوي الخير في وجود ضد ما يوجبه المبرد في ذلك تقسر المبرد كما يقسر تصور
الغضب السبب المبرد فينا فيكون اصناف هذا القسم لما لا يحتاج الامور طبيعية
او الهامات تتصل بالمستدعي او بغيره او اختلاطا من ذلك تؤدي واصل منها
او جملة مجتمعة الى الغاية النافعة ونسبة التضرع الى استدعاء هذه القوة نسبة
التفكر الى استدعاء البيان وكل يفيض من فوق وليس هذا هو جميع التصورات

السماوية بل الاول الحق يعلم جميع ذلك على الوجه الذي قلنا انه يليق به ومن عنده يبتدي كون ما يكون ولكن بالتوسط وعلى ذلك علمه فبسبب هذه الامور ربما ينتفع بالدعوات والقرابين وخصوصا في امر الاستسقاء وفي امور اخرى ولهذا ما يجب ان يخاف المكافات على الشر ويتوقع المكافات على الخير فان ثبوت حقية ذلك مخبرة على الشر وثبوت حقيته ذلك يكون بظهور ايامه واياته ووجود ما قال وهذه الحال معقولة عند المبادي فيجب ان يكون لها وجود فان لم يوجد فههنا سر لا تدركه او سبب اخفيا وقد ذلك اولى بالوجود من هذا ووجود ذلك ووجود هذا معا من المحال وان شئت ان تعلم الامور التي عقلت نافعة مودية الى المصالح قد اوجدت في الطبيعة على النحو من الايجاد الذي علمته وتحققته فتامل حال منافع الاعضاء في الحيوانات والنبات وان كل واحد كيف خلق وليس هناك سبب طبيعي بل مبدأه لا محالة من العناية على الوجه الذي علمت فكذلك فصدق بوجود هذه المعاني فانها متعلقة بالعناية على الوجه الذي علمت العناية تتعلق به ثم قال واعلم ان السبب في الدعاء منا وفي الصدقة وغير ذلك وكذلك حدوث الظلم والاثم انما يكون من هناك فان مبادي جميع هذه الامور ينتهي الى الطبيعة والارادة والاتفاق والاتفاق والطبيعة مبدأهما من هناك والارادات التي لنا كائنة بعد ما لم تكن وكل كائن بعد ما لم يكن فله علة وكل ارادة لنا فلها علة وعلة تلك الارادة ليست ارادة متسلسلة في ذلك الى غير نهاية بل امور تعرض من خارج ارضية وسماوية والارضية ينتهي الى السماوية واجتماع ذلك كله يوجب وجود الارادة واما الاتفاق فهو حادث من مصادمات هذه فاذا تحللت الامور كلها استندت الى مبادي ايجابها منزل من عند الله والقضاء من الله سبحانه وتعالى هو الوضع الاول البسيط والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدريج كانه موجب اجتماعات من الامور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة الى القضاء والامر الالهي الاول انتهت عبارته

اقول قد تتبعنا كلمات الشيخ وعباراته لما فيها من فوايد جمة في كيفية ربط الاشياء الكائنة والمتجددة بارادة الله وعلمه وعنايته المبراة عن وصمة التغير والانفعال وعن نقيصة الغرض والالتفات الى السوافل وان كان المذكور من كلماته مما لا يغني عن الحديث عليه والمتمم له من وجهين الاول انه في كلامه

تحاشيا

تحاشيا عن ان ينفعل كل ما في السموات عن شيء مما في الارضيات ونحن كثيرا ما يحكي لنا ونشاهد نزول الغيث وحدوث مثل الزلزلة والخسف ونظايرهما من الامور الالهية والعقوبات القهارية مقارنة لادعية اهل الدعوات واقتراح ارباب الحاجات وامثال ما يحكي عن الانبياء والاولياء عليهم السلام مما يجزم العقل بان في طبقة من المبادي السماوية وضرب من ملائكة الله ارادة حادثة وانفعالا من بعض احوال النازلين في عالم الارض واستماعا لدعوتهم والتفاتا الى حاجاتهم كما دل عليه كثير من الايات القرآنية دلالة صريحة غير قابلة للتاويل مثل قوله تعالى مخاطبا لنوح ع ان اصنع الفلك باعيننا ووحينا ولموسى وهارون عليهما السلم لا تخافا انني معكما اسمع وارى وللخاتم عليه واله السلم فاذا قراناه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه والثاني ان الشيخ لم يذهب الى ان موجودات هذا العالم بحقايقها وماهياتها موجودة في عالم اعلى من هذا العالم وجودا صوريا مجردا عن المواد ونقايصها وامكاناتها وشرورها واعدامها وظلماتها بل انكر على الذاهبين الى اثبات تلك الصور المفارقة كافلاطن وسقراط ومن قبلهما من اساطين العلم والحكمة وقد سبق منا اثباتها بالبيان الحكمي والحجة البرهانية فكان عليه ان يحقق الامر في هذا المقام ويعلم السر في ارتباط هذه الامور الكائنة بما في عالم القدر ومطابقتها اياه ومحاذاتها له تطابق الفعل بالفعل وحذو القذة بالقذة وكذا القياس في ارتباط ما في عالم القدر لما في عالم القضاء البسيط ومحاذاته اياه واتحاده فيه ولم يتيسر له ذلك اما لانكاره اتحاد العاقل البسيط بجميع المعقولات وذهوله عن كون البسيط الحقيقي يجب ان يكون كل الاشياء لا يعزب عنه شيء في الارض ولا في السماء ولهذا كان عنده علم الباري بالاشياء عبارة عن اعراض ورسوم متكثرة قائمة بذاته تعالى وكان يعتذر عن ذلك بان تلك العلوم وان كانت اعراضا قائمة به لكن فاعله لا منفعل منها ولا يستكمل بها لانها لوازم متاخرة وجودها عن وجود الذات بل كماله ومجده في ان يصدر هي عنه لا في ان يوجد هي له وقد علمت ما في ذلك من القصور والخلل والله ولي الجود والفضل

الموقف الخامس في كونه تعالى حيا

الحي الذي يكون عندنا في هذا العالم يتم بادراك وفعل والادراك في حق الحيوانات لا يكون غير الاحساس وكذا الفعل لا يكون الا التحريك المكاني المنبعث عن الشوق وهذان الاثران منبعثان عن قوتين مختلفتين احديهما مدركة

والاخرى محركة ثم كان ادراكه اشرف من الاحساس كالتعقل ونحوه وكان فعله
ارفع من مباشرة التحريك كالابداع وشبهه لكان اولى باطلاق اسم الحيوة
عليه بحسب المعنى ثم ان كان نفس ما هو مبدا ادراكه بعينه نفس ما هو مبدا
فعله من غير تغاير حتى يكون ادراكه بعينه فعله وبالعكس لكان ايضا اولى بهذا
الاسم لبراءته عن التركيب اذ التركيب مستلزم للامكان والافتقار لاحتياج
المركب في قوام وجوده الى غيره والامكان ضرب من العدم المقابل للوجود والموت
المقابل للحيوة والدثور المقابل للبقا فالحي الحقيقي ما لا يكون فيه تركيب قوى
وقد صح ان واجب الوجود بسيط الحقيقة احدي الذات والصفة فرداني
القوة والقدرة وان نفس تعقله للاشيا نفس صدورها عنه وان معنى
واحدا بسيطا منه عقل للكل ومنشا للكل فهو احق واليق باسم الحيوة
من جميع الاحياء كيف وهو محيي الاشياء ومعطي الوجود وكمال الوجود كالعلم
والقدرة لكل حي وجود وعلم وقدرة واعلم ان الصورة الادراكية التي
تحدث فينا فتصير سببا للصورة الموجودة الصناعية لو كانت نفس وجودها
كافية لان تتكون منها الصورة الصناعية بان تكون الصورة الادراكية
هي بالفعل مبدا لما هي صورة له لكان الادراك فينا بعينه هو القدرة فكنا
قادرين من حيث انا عالمين وكان معلومنا ومقدورنا ذاتا واحدة بلا تغاير
واختلاف ولكن ليس كذلك بل كثيرا ما ندرك اشيا ونشتاقها ولا قدرة لنا
على تحصيله والذي يمكننا تحصيله ايضا كالكتابة مثلا لا يكفي في تحصيلنا اياه في
العين نفس ادراكنا له ولكن يفتقر مع ذلك الى ارادة متجددة منبعثة من قوة
شوقية تتحرك وينبعث منهما معا القوة المحركة المزاولة فتحرك هذه القوة الفاعلة
المزاولة الاعصاب والالات العضوية ثم تحرك تلك الالات الطبيعية الالات
الخارجية ثم تحرك المادة الموضوعة لصناعتنا كالقرطاس واللوح في هذا المثال
فلا جرم لم يكن نفس وجود الصورة العلمية قدرة ولا ارادة بل كان القدرة فينا عند
المبدا المحرك بل وليست الارادة ايضا قدرة ولا القدرة ايضا فعلا بل امكان فعل
وقوة تحصيل وتلك الصورة محركة للشوق والارادة وهما محركان للقدرة وهي
محركة للالة المحركة للقابل المتحرك فيكون محركة المحرك المحرك للشيء المتحرك وكل
من هذه المحركات ايضا لا يحرك غيره الا ويتحرك بعينه لكون الجميع مشوبا بالقصور

والنقيضة

والنقيضة والعدم ولو فرض واحد منها تاما قويا في بابه لاكتفى عن غيره في باب
الفعل والايجاد فالتصور الادراكي مثلا لو كان شديد الوجود قوي الحصول لكان
بعينه مرجحا وداعيا للفعل وموجبا له فاضيا في العين فكان بعينه ارادة وقدرة
وقد سبق القول بان علمه تعالى بالنظام الاتم الاشرف هو بعينه الارادة التي له وتحقق ايضا
ان القدرة التي له هي كون ذاته تعالى عاقلة للكل عقلا هو مبدا الكل لا ماخوذا
عن الكل وعقله هو وجود ذاته وعين انيته لا امر زايد على وجوده وهويته وان هذا
العقل الاول هو بعينه الارادة الازلية الخالية عن شوب غرض وعلة سوى نفس تلك
الارادة التي يتبعها وجود الموجودات كما يتبع عشق شيء عشق لوازمه واثاره فمن
احب شخصا مثلا احب جميع لوازمه واثاره وافعاله على سبيل التبعية فالله تعالى يحب
كل شيء مجعول منه متبوعا تابعا لمحبة ذاته فهذه هي ارادته الخالية عن الشين ومن
اعتقد ذلك في حق ارادة الله فقد عدل عن منهج الصواب والحد في صفاته
واسمائه فهكذا يجب ان تحقق معنى الحي في صفته تعالى اعني الدراك الفعال
فالادراك كما علمت والفعل كما علمت وكلاهما شيء واحد مبدا واضافة واثرا وقد سبق
ان الصفات الاولية للواجب كما انها كلها موجودة بوجود واحد يستحق هذه الاسما
من جهة صدق معانيها عليه فكذلك الاضافية كلها ترجع الى اضافة واحدة يستحق
الاسماء الاضافية لصدق معانيها عليها فكما ان وجودا واحدا في صفة علم وقدرة
وحيوة فكذلك اضافة ذلك الوجود الى المجعولات عالمية وخالقية ورازقية
وصانعية وارادة وجود وغير ذلك فانك اذا انقطنت بما مر من الاصول وحققت
الصفات الواجبية علمت ان الصفة الاولى لواجب الوجود هي انه وجود بحت
لا يشوبه مهية ولا نقص وامكان بوجه من الوجوه واما الصفات الاخرى
فبعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع اضافة وبعضها هذا الوجود مع سلب
وشيء منها لا يوجب كثرة في ذاته البتة فالاولى تخالط السلب كقول القايل
انه احد لم يرد منه الا هذا الوجود بنفسه مع ملاحظة انه مسلوب عنه القسمة
بوجه من الوجوه لا الى الاجزاء الكمية ولا الى الاجزاء الوجودية كالمادة والصورة
العينية او الذهنية ولا الى الاجزاء القولية كالجنس والفصل وكما اذا قلنا انه
واحد فرد لم نعن الا هذا الوجود مسلوبا عنه المشارك في الجنس او في وجوب
الوجود وكما اذا قلنا انه عقل وعاقل ومعقول لم نعن الا ان هذا الوجود

مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلايقها مع اعتبار اضافة ما هكذا في الشفا
والحق عندنا ان هذا المعنى السلبي غير داخل في مفهوم التعقل والادراك وان لزمه
في الواقع بل الادراك عبارة عن وجود شيء لشيء وحضوره له والمادة والماديات
لا حضور لها في نفسها ولا لشيء بحسب ذلك الوجود فلاجل غيبتها وعدم وجودها
الجمعي تكون مجهولة وانما تعلم بواسطة صورة اخرى لها وجود حضوري وكلما كان
الوجود اقوى كان الادراك اقوى فالوجود الاقوى هو للصورة العقلية على مراتبها
في القوة ثم للمثل الخيالية ثم للمثل الحسية واذا انتهى في الضعف الى ان يكون
صورة مادية فيغيب عن الادراك ولا تقبل النيل والمنول واما اللواتي بحسب ربط
الاضافة فمثل قول القائل لا نعني به الا اضافة هذا الوجود الى الكل اضافة العلة الفاعلية
او نحوها وكقوله الاخر لا نعني به الا اضافة الوجود اليها اضافة الغاية او شبهها
وكما اذا قيل انه قادر لا نعني به الا انه واجب الوجود مضافا الى ان وجود غيره يجب
عنه ويتحقق به واذا قيل انه حي لم نعن به الا هذا الوجود العقلي ماخوذا مع الاضافة
الى الصورة الكل المعقولية ايضا بالقصد الثاني كما سبق اذ الحي هو الدراك الفعال
وهكذا القياس في سائر الصفات الالهية وقد سبق بيان اتحادها في الوجود
في حقه تعالى وكيفية كون الحقيقيات منها نفس الذات الاحدية تبصرة فيها اشارة
واعلم ان الحيوة كل حي انما هي نحو وجوده اذ الحيوة هي كون الشيء بحيث يصدر عنه
الافعال الصادرة عن الاحياء من اثار العلم والقدرة لكن من الاشياء الحية ما يجب
فيه ان يسبق هذا الكون كون اخر ومنها ما ليس يجب فيه ان يسبقه كون آخر
فالقسم الاول كالاجسام الحية فان كونها ذات حيوة انما يطرأ عليها بعد كون آخر له
يسبق هذا الكون الحيواني لان هذه الاجسام لو كان وجودها في نفسها بعينه هو
كونها بحيث يصدر عنها افعال الحيوة لكان كل جسم حيا وان لم يكن كذلك بل طرأ
عليها هذا الوجود لا لانها اجسام بل لامر اخر تخصصت به وهو المط وليس لك
ان تقول ان هذا الكون اي كون الشيء بحيث يصدر عنه فعل الحيوة هو الذي يقوم
الجسم لانا نقول ان الذي ذكرت انما يصح ويتصور في الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره
جنس لا بمعنى الذي هو باعتباره مادة وكلامنا في الثاني اي في ماهية الجسم
مجردة عن الزوائد فان الوجود المختص بماهية الجسم لا تعلق له بالكون الحيواني
فهذا الكون امر زائد على وجود الجسم بما هو جسم واما القسم الثاني فهو في ما يخرج

عن الاجسام فان ما ليس بجسم لا يمتنع فيه ان يكون وجوده بعينه هو كونه بالصفة
المذكورة بل يوجب في اكثر ما ليس بجسم ان يكون وجوده هذا الوجود فان الجواهر الفعالة
والصور المجردة هذه صفتها اي كون وجودها بعينه هو حيوتها وذلك لعدم
تركبها من مادة وصورة لان وجودها وجود صوري لا يتعلق بامر بالقوة فالحيوة
فيها ليست بانه يكون الشيء حيا بالفعل حيية اذ من المحال ان يصير الشيء بهذا
الوجود ذا هذا الوجود فيلزم توقف الشيء على نفسه او بوجود اخر وفيه خرق الفرض
حيث فرضناه وجودا مفارقا عن المادة القابلة لكون بعد كون وايضا ننقل الكلام
الى ذلك الوجود ويتسلسل بل الامر في الحيوة ونظايرها كما علمت في باب اصل الوجود
والمضاف والاين والمتصل ونظايرها وواجب الوجود اولى بان حيوته عين
وجوده لكونه بسيط الحقيقة واعلم ان مفهوم الحيوة غير مفهومي العلم والقدرة
فهي كانها مبدء لهما واكثر المتاخرين لما لم يعلموا الفرق بين المعنى والهوية اختلفوا
في ان الحيوة في حقه تعالى هل هي صفة زائدة على الادراك والفعل ام لا ثم عولوا في
اثباتها في حقه على ان الشريعة الحقة قد وردت في اطلاقها عليه فلا بد من اثباتها
له وعدها من الصفات الحقيقية والحق ان حكم الحيوة كحكم غيرها من الصفات
الكمالية في انها من كمالات الموجود بما هو موجود وكل ما هو كمال للموجود المطلق
او للموجود من حيث هو موجود من غير تخصص بما هو طبيعي او مقداري او عددي
فلا بد من ثبوته لمبدء الوجود وفاعله اذ الفاعل المعطي للوجود وكمالاته اولى بذلك
الكمال ثم لا شبهة في ان مفهوم الحيوة غير مفهوم العلم والقدرة اذ يمكن ان يتصور
ذو حيوة لا يعلم وقتا من الاوقات شيئا بالفعل ولا يصدر ايضا حركة ولا صنع
منه في بعض الاحيان فلا يخرج عن الحيوة في حقنا هو الكون الذي يكون مصدر
الادراك والفعل فقوة الادراك وقوة الفعل كانهما التان للكون المذكور وهو
مبدء لهما الا ان هذا لا يمكن في حقه تعالى لتعاليه عن اختلاف القوى والالات
النفسانية فالحيوة كساير صفاته من العلم والقدرة والارادة كلها في درجة
واحدة من الوجود وللكل هوية واحدة وتشخص واحد ومع ذلك فمفهوم الحيوة
غير مفهوم العلم وهما غير مفهوم القدرة وهي غير مفهوم الارادة كما مر فالقائل بها
قائم على اثبات هذا المعنى الكمالي له تعالى على وجه اعلى واشرف كما انه قائم على اثبات
العلم والقدرة والارادة على وجه اعلى واشرف تنبيه واما الذي ذكره

نصير المحققين قدس سره في رسالة مسئلة العلم بقوله المستند في اثبات
الحيوة هو ان العقلاء قصدوا وصفه تعالى بالطرف الاشرف من طرفي النقيض
ولما وصفوه بالعلم والقدرة ووجد وكل ما لا اختيار له يمتنع الاتصاف
بهما وصفوه بانه حي وهو اشرف من الموت الذي هو ضدها انتهى فهو لا يخلو عن خلل
وقصور فان المستند الذي ذكره في غاية الضعف اذ ليس كل ما هو اشرف
من طرفي النقيض على مقابله مما يصح اثباته له تعالى فان الصلوة اشرف من الرضاعة
والحركة اشرف من السكون والكروية اشرف الاشكال بل الشرط في اتصافه تعالى
بالامر الكمالي الذي هو اشرف من نقيضه ان يكون ذلك الامر من العوارض الذاتية
للموجود بما هو موجود والا فيستحيل اتصافه تعالى به فالحكيم الالهي الباحث
عن صفاته تعالى لا بد له في اثبات صفة الحيوة له ان يحصل اولا معنى الحيوة
على وجه يصح ان يكون عارضا لمطلق الوجود كما لا له ولا يستدعي عروضها
لشيء على ذلك الوجه ان يكون له استعداد خاص او تخصص بنوع من انواع
الموجود المطلق ولا ايضا يكون مما يستلزم عروضها كذلك له تكثرا او تغيرا و
افتقارا الى شيء ثم اذا حصلها على ذلك الوجه فيثبتها للواجب الوجود لانه مبدا
سائر الموجودات وكمالاتها الوجودات ومعطي الكمال المطلق اولى بذلك الكمال
من غيره واما الحديث الذي نقله عن عالم من اهل بيت النبوة عليهم السلم
من انه هل سمي عالما وقادرا الا انه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكل
ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود اليكم والباري
تعالى واهب الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار تتوهم ان لله زبانيتين كما
لها فانها تتصور ان عدمهما نقصان لمن لا يكونان له وهكذا حال العقلاء فيما
يصفون الله تعالى فيما احسب والى الله المفزع فالحديث في غاية الشرف والحقية
وفيه اشارة الى المسلك الذي ذكرناه في باب اثبات الصفات الكمالية له سبحانه
من انه واهب العلم والقدرة والحيوة وهذه صفات كمالية لمطلق الوجود بما هو
موجود والصفة الكمالية للوجود اذا وجدت في المعلول فلا بد من وجودها
للعلة على وجه اعلى واشرف واما الذي اشار اليه من قصور افهام العقلاء
فيما يصفون الله به عن درجة البلوغ الى معرفة حقائق الصفات فهو ايضا حق
لا خصوصية لشيء من الصفات كالحيوة مثلا بل هو جار في سائر صفاته

فن

فان الصفات الحقيقية كلها وراثها وان صفة الوجود والوجوب لما كان من الوجود
ما هو واجب بالذات مع كون مفهومه مشتركا بين الموجودات فكذلك من العلم ما هو
واجب الوجود بالذات مع اشتراك مفهوم بين العلم القديم والعلم الحادث وكذلك
من القدرة ما هي قدرة قديمة واجبة ومن الارادة ما هي ارادة قائمة بالذات مع
الاشتراك المذكور وكذا الحكم في جميع الصفات الحقيقية المشتركة المعنى بين الواجب
والممكن لكن طائفة من العقلاء وهم الذين عرفوا الحق بالحق ووصفوه بصفاته
لا بغيره من الممكنات لخروجهم عن هذه النشاة النفسانية وفنائهم عن ذواتهم
وهوياتهم وقيام القيومية في حقهم فهم يرون ما لا يراه سائر العقلاء ويشاهدون
ما لا يشاهده غيرهم الموقف السادس في كونه تعالى سميعا بصيرا اعلم ان ذلك
في شريعتنا الحقة بل من ضروريات هذا الدين المبين المعلومة بالقران والحديث
المتواتر والاجماع من الامة ان الباري سبحانه سميع بصير فاختلفوا في انهما
تحت مطلق العلم ورجوعهما الى العلم بالمسموعات والمبصرات او كونهما صفتين زائدتين
على مطلق العلم فبعض المتكلمين كاشياخنا الامامية ومنهم المحقق الطوسي
قدس سره وكالشيخ الاشعري ومتابعيه وفاقا لجمهور الحكماء سيما المتاخرين
لعلمه تعالى بالجزئيات وبما سوى ذاته من الهويات على الوجه المخصوص الوجودي
الشهودي ارجعوهما الى مطلق العلم فاولوا السمع الى نفس العلم بالمسموعات والبصر
الى نفس العلم بالمبصرات وبعضهم جعلهما ادراكين حسيين اما بناء على اعتقاد
التجسم ومباشرة الاجسام في حقه تعالى عما يقوله الظالمون علوا كبيرا او اعتقاد
ان الاحساس في حقه تعالى لبراءته عن القصور ولا افتقار الى الالة تحصيل بغير الة
وان لم يحصل فينا لقصورنا الا بالالة وهذا الكلام مجمل ان صدر عن عالم راسخ
في الحكمة يحتمل وجها صحيحا الا ان كثيرا من ارباب التكلم واهل الجدال
لم يتفطنوا ان الاحساس بعينه نفس الحضور في المدرك والمدرك جميعا ولعل
ان السمع والبصر له تعالى اما نفس الاحساس بالمعنى الذي عرفه الناس او مطلق
العلم بالمسموعات والمبصرات والتحقيق ان السمع والبصر مفهومهما غير مفهوم
العلم وانهما علمان مخصوصان زائدان على مطلق العلم وهما ايضا اذا حصل
مفهومهما مما يصح عند العقل عروضه لمطلق الموجود بما هو موجود بحيث
لا يستدعيان تجسما ولا تغيرا ولا انفعالا في معروضهما فلا بد من اثباتهما

له تعالى فانك بعدما علمنا ان مناط الجزئية والتشخصية ليس مجرد الاحساس
حتى لا يتشخص شيء الا عند الحس بل مناطها هو نحو الوجود الخاص وان الوجود
والتشخص شيء واحد بالحقيقة متغاير بالمفهوم وانك قد علمت ان الحق تعالى
يعلم الهويات الخارجية بتشخصاتها على وجه يكون وجودها في نفسها هو حضورها
عنده ومعلوميتها له وهذا المشهود لا شراق المتعلق بالمسموعات والمبصرات
زايد على مطلق العلم بهما ولو على وجه كلي كما في العلم الارتسامي الكلي فشهود المسموعات
سمع وشهود المبصرات بصر فقد علم ما ذكرنا ان سمعه وبصره ليسا بحيث يرجعان
الى مطلق العلم بل لو قال قايل عكس ذلك فيهما لكان اولى واقرب الى الحق بان قال
كما قال صاحب الاشراق ان علمه تعالى يرجع الى بصره لا ان بصره يرجع الى علمه ايضا ع
عرشي اعلم ان حقيقة الابصار ليست كما هو المشهود وفهمه الجمهور اما بانطباع
شبح المرئي في العضو الجليدي وانفعاله عنه كما قاله الطبيعيون ولا بخروج الشعاع
على هيئة مخروط بين العين والمرئي سواء كان الشعاع جسما موجودا في الخارج
او شيئا آخر ولا كما افاده شيخ المقتول من ان للنفس بواسطة البدن وصفه
بالقياس الى الصورة المادية يقع علم حضوري لتلك الصورة المادية اذا لم يكن حايل
عندنا كما فصل في مقامه بل حقيقة الابصار عندنا هي انشاء النفس صورة
مثالية حاضرة عندها في عالم التمثل مجردة عن المادة الطبيعية ونسبة النفس
اليها نسبة الفاعل المنشئ للفعل الى ذلك الفعل لا نسبة القابل المستكمل
الى ذلك الكمال وانما الحاجة في الابصار الى وجود هذه الآلة العضوية والى وجود
الصورة الطبيعية ووضع مخصوص بينهما وعدم الحاجب بينهما وغير ذلك من الشرائط
ليست لان مطلق الابصار لا يتحقق الا بهذه الشرائط ولولاها لما تحقق الابصار في
النوم ونحوه بل لاجل ان النفس في اوائل الفطرة ضعيفة الوجود غير مستغنية
القوام في وجودها عن مادة بدنية وكذا في ادراكاتها فكما ان وجودها غير وجود
البدن وان افتقرت اليه في الوجود فكذلك ادراكها البصري ليس بهذا العضو
وان افتقرت اليه في الابصار وكما ان لها ان تستغني عن هذا البدن الطبيعي عند
استكمالها ضربا من الاستكمال فكذلك لها ايضا في ان تدرك الاشياء ادراكا
جزئيا بصريا او نحوه ان تستغني عن هذه الاعضاء وانفعالاتها وبالجملة قد اتضحنا
هذه المسئلة حق ايضاحه كما سيجيء ذكره في مباحث علم النفس بحيث لم يبق
ريب لمن كان منصفا ذا قلب كي ان الابصار يتحقق بدون الآلة وانفعالها وبدون
انفعال النفس ايضا لكونه فاعلة للصور المبصرة لا قابلة اياها فاذا ثبت ذلك
من ان النفس المجردة عن عالم الطبيعة يدرك الصور الجزئية المبصرة ببصرها
الخاص الذي هو عين ذاتها فنعلم ان مطلق الابصار من عوارض الموجود بما هو موجود
ولا يوجب تجسما ولا انفعالا وتغيرا وهو كمال وفقدانه نقص فالواجب جل ذكره
اولى بذلك الكمال كما علمت وكذا الكلام في السمع فان الذي اشتهر بين الناس
ان السمع انما يحصل بقرع او قلع عنيفين ولا بد فيه من تموج الهواء الواصل الى
عضو غضروفي في باطنه عصب مفروش يؤثر فيه وصول الهواء المتموج فتنفعل منه
النفس فتتنبه بالاصوات والحروف والكلمات ويدركها ليس كما فهموه وانتبهوه
وخالفهم في ذلك طائفة من اكابر الحكماء القائلين بان للافلاك في حركاتها اصوات
لذيذة ونغمات شريفة وان فيثاغورس صاعد اليها بنفسه وسمع بلطيف ذهنه
نغماتها اللذيذة ثم دوّن بعد ذلك علم الموسيقى ومما فيه ان مطلق السمع لا يفتقر
فيه الى آلة طبيعية او حركة هوائية ان الانسان ربما يسمع في حالة النوم صوتا شديدا
كصوت الرعد ونحوه ويؤثر فيه تاثيرا عظيما ليس باقل من تاثير الصوت الواقع في
الخارج وحالة النوم حالة اتصال النفس بعالم آخر وسينكشف لك في مباحث
الكلام حقيقة هذا المطلب ان شاء الله الموقف السابع في انه تعالى متكلم
والمعارف التي تسنح لنا في تحقيق الكلام والكتاب والفرق بينهما حسبما افاده الله
بالالهام وفيه فصول فصل في تحصيل مفهوم المتكلم اعلم ان التكلم مصدر
صفة نفسية مؤثرة لانه مشتق من الكلم وهو الجرح وغايته الاعلام والاظهار
فمن قال ان الكلام صفة المتكلم اراد به المتكلمية ومن قال انه قايم بالمتكلم اراد
قيام الفعل بالفاعل لا قيام العرض بالموضوع ومن قال ان المتكلم من اوجد الكلام
اراد من الكلام في الشاهد ما يقوم بنفس المتكلم بحركة فانه لا يسكنه وهو الهواء
الخارج من جوف المتكلم من حيث هو متكلم لا ما هو مباين له مباينة الكتابة
للكاتب والنقش للنقاش ولا فيكون كتابة وتصويرا لا تكلما وتقريرا قال
بعض العارفين اول كلام شق اسماع الممكنات كلمة كن وهي كلمة وجودية فما ظهر العالم
الا بالكلام بل العالم كله اقسام الكلام بحسب مقاماته ومنازله الثمانية والعشرين
في نفس الرحمن وهو الفيض الوجودي المنبعث عن منبع الافاضة والرحمة

والممكنات مراتب تعينات ذلك الفيض الوجودي والجواهر العقلية حروف عاليات
وهي كلمات الله التامات التي لا تبيد ولا تنفص والجواهر الجسمانية وكيفيات الشمية وفعليته
قابلة للتحليل والفساد وصفاتها واعراضها اللازمة والمفارقة كالبيت والاعراب
والجميع قايمة بالنفس الرحماني الوجودي الذي يسمى في اصطلاحهم بالحق المخلوق به كما
ان الحروف والكلمات قايمة بنفس المتكلم من الانسان المخلوق على صورة الرحمان بحسب
منازله ومخارجه فصل في تحصيل الغرض من الكلام اعلم ان الغرض الاول
للمتكلم في ارادة الكلام انشاء اعيان الحروف والكلمات وايجادها من الضمير في الخارج
وهو عين الاعلام واما ترتيب الاثر على الامر والنهي والاخبار والتمني والنداء
والاستفهام وغير ذلك فهو مقصود ثان وغاية ثانية غير الاعلام وهذه المغايرة
انما يتحقق في بعض اقسام الكلام لان الكلام على ثلثة اقسام اعلى واوسط
وادنى فاعلى الاقسام ما يكون عين الكلام مقصودا اوليا بالذات ولا يكون
بعده مقصود اشرف واهم منه لكونه غاية لما بعده وهذا مثل ابداعه تعالى عالم
امره بكلمة كن لا غير وهي كلمات الله التامات والآيات العقليات التي لا تبيد
ولا تنفص وسنقيم البرهان على وجودها في مستانف القول ان شاء الله وليس
الغرض من انشائها منه تعالى سوى علم الله ولا جل قال الفيلسوف الاكرم
في كتاب اثولوجيا انما هو ولم هو في المفارقات شي واحد يعني ما هو نفس حقيقتها
فهو نفس كمالها وغايتها وفيه سرها التي ما سيأتي اليه من قبل واوسطها ما يكون لعين
الكلام مقصود آخر غيره لا انه يترتب عليه على وجه اللزوم من غير جواز الانفكاك
بحسب الواقع وذلك كامره تعالى الملائكة السماوية والمدبرات العلوية الفلكية
او الكوكبية بما اوجب الله عليهم ان يفعلوا من التدبيرات والتحريكات والاشواق
والعبادات والنسك الالهية لغايات اخرى عقلية فلا جرم لا يعصون الله ما امرهم
ويفعلون ما يؤمرون فينالون نصيبهم من فوايد انزال الكلام عليهم كما سيعلم
وكذلك ملائكة الطبايع الارضية والاجسام العنصرية من مدبرات الجبال
والبحار والمعادن والسحب والرياح والامطار فان اوامر الله اذا وصل اليهم
اما بلا واسطة او بواسطة او امر اخر لا بواسطة خلق فانهم يطيعون اوامر الله
ولا يتمردون وفي قوله يفعلون ما يؤمرون حيث لم يقل بما يؤمرون اشارة لطيفة
الى هذا القسم من الكلام وادناها ما يكون لعين الكلام مقصود آخر

ولكن

ولكن قد تتخلف عنه وقد لا تتخلف بعد امكان التخلف والتعصي ان لم يكن
هناك عاصم من الخطاء والعصيان وهذا كاوامر الله وخطاباته للمكلفين وهم
الثقلان الجن والانس بواسطة انزال الملك وارسال الرسول وهما اعني
الثقلين مخلوقين في عالم الاحداث والتركيب وعالم الاضداد والاعداد والتعاند
والتفاسد ففي هذا القسم من الكلام وهو الامر بالواسطة يحتمل الطاعة والعصيان
فمنهم من اطاع ومنهم من عصى واما الامر مع عدم الواسطة او بواسطة امر
آخر فلا سبيل الا الطاعة فاعلى ضروب الكلام هو الامر الابداعي وما امرنا
الا واحدة كلمح بالبصر وهو عالم القضاء الحتمي وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه
والاوسط هو الامر التكويني وهو عالم القدر انا كل شيء خلقناه بقدر والادنى
هو الامر التشريعي التدويني شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا تمثيل
ان الانسان الكامل لكونه خليفة الله مخلوقا على صورة الرحمن وهو على ثلثة
من ربه توجد فيه هذه الاقسام الثلثة من ضروب الكلام والمكالمة وذلك
لكمال نشأته الجامعة لما في عالم الخلق والامر ففيه الابداع والانشاء وفيه التكوين
والتخليق وفيه التحريك للآلة والتصريف بالارادة فاعلى ضروب مكالمته واستماعه
هو مكالمته مع الله بتلقي المعارف منه واستفادة العلوم من لدن عليم حكيم
واستماعه بسمعه القلبي المعنوي الكلام العقلي والحديث القدسي من الله وهو
افاضة العلوم الحقة والمعارف الالهية وكذلك ايضا يصير متكلما بعد ان كان مستمعا
بالكلام الحقيقي اذا خرج جوهر ذاته من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل
وهو العقل البسيط الذي شأنه افاضة العلوم التفصيلية على النفس متى شاء
من خزانة ذاته البسيطة فهو بما صار عقلا بسيطا قد صار ناطقا بالعلوم الحقة
متكلما بالمعارف الحقيقية فليس لكلامه هذا مقصود ثان الا تصوير الحقايق
الغيبية المجملة بصور العلوم التفصيلية النفسانية واظهار الضماير المكنونة
على صحيفة النفس ولوح الخيال واوسطها كامره ونهيه للقوى والاعضاء والادوات
بواسطة تحريك القوى النفسانية للقوى الطبيعية كتحريك الملائكة السماوية
للملائكة الارضية فيجري حكم النفس وينفذ امرها المطاع باذن الله تعالى على
القوى والآلات والخوادم في عالم البدن وقد خلقت سنة هذا العالم
الصغير لها مجبولة على طاعة الروح وكذا اعضاؤها واجسامها لا تستطيع لها

خلوفا ولا تمردا وعصيانا فاذا امرت العين للانفتاح انفتحت واذا امرت اللسان للتكلم
تكلم واذا امرت الرجل للحركة تحركت واذا امرت اليد للبطش بطشت فهكذا في سائر الالات
والاعضاء فنسبة الحواس والقوى والاعضاء للنفس الانسانية شبيهة من وجه
نسبة الملائكة والاجرام العظام الفلكية والعنصرية لله سبحانه حيث جبلوا على
الطاعة وفطروا على الخدمة وانما هاهنا طلبه لشيء او استدعاؤه لفعل بواسطة
لسان او جارحة فان المقصود هاهنا من الكلام سواء كان بعبارة او اشارة او كناية
او نحو اخر من انحاء الاعلام شيء اخر غير الكلام وغير لازمه ولهذا قد يقع وقد
لا يقع لثبوت الوسايط العرضية ومع ارتفاع الوسايط العرضية كما في القسمين
الاولين لا سبيل للمخاطب الا السمع والطاعة وكذا ما لم يقع في الوجود من
اوامره تعالى التي هي بالواسطة ليس بقادح في كمال حكمته وقدرته فان الاوامر التشريعية يعني
التدوينية من الاوامر الالهية التي امر بها عباده على السنة رسله وتراجمة وحيه في كتبه
هذا شانها فمنهم من اطاع ومنهم من عصى استشهادا وتاييدا لما ذكرنا
انه قال صاحب الفتوحات المكية اذا كان الحق هو المتكلم عبده في سره بارتفاع
الوسايط كان الفهم مستصحبا لكلامه فيكون عين الكلام منه عين الفهم منك لا يتاخر
عنه فان تاخر عنه فليس هو كلام الله ومن لم يجد هذا فليس عنده علم بكلام
الله عباده فاذا كلمه بالحجاب الصوري بلسان نبي او من شاء الله من العالم فقد
يصحبه الفهم وقد لا يصحبه ويتاخر عنه هذا هو الفرق بينهما وفيه اشارة الى الضرب
حيث قيد في القسم الاخير الواسطة بالحجاب الصوري فالكلام الالهي اما من غير
بلا واسطة او بواسطة حجاب معنوي او حجاب صوري فليتدبر غوره ولينظر عن
حسن طوره اقول ايضا وللاشارة الى هذه الضروب الثلثة وقع من كلامه سبحانه
حيث قال ما كان لاحد ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فالوحي
عبارة عن الكلام الحقيقي الاولي الصادر الذي يكون عين الكلام مقصودا
اصليا وغاية اولية والثاني اشارة الى كلام يكون واردا بواسطة حجاب معنوي
ويكون المقصود شيئا اخر يكتفي في حصوله نفس الكلام لكونه من اللوازم الغير
المنفكة ففي كل من الضربين يكون الفهم غير منفك سواء كان عينا او لازما
والطاعة لازمة سواء كان الاستماع نفس الطاعة او مستلزما لها والثالث
اشارة الى ادنى الكلام وهو النازل الى اسماع الخلايق واذان الانام بواسطة

الملائكة

الملائكة والناس من الرسل فيمكن فيه الانفكاك عن الفهم فيتطرق فيه المعصية
والطاعة والاباء والقبول فافهم يا حبيبي هذا فانه ذوق اهل الله واياك ان تظن
ان تلقي النبي صلعم كلام الله بواسطة جبرئيل وسماعه منه كاستماعك من النبي صلعم
او تقول ان النبي صلعم كان مقلدا لجبرئيل كالامة للنبي صلعم هيهات اين هذا من
ذلك هما نوعان متباينان كما والتقليد لا يكون علما اصلا ولا سيما علما حقيقيا
ابدا فصل في الفرق بين الكلام والكتاب والتكلم والكتابة قال بعض المحققين
ان كلام الله غير كتابه والفرق بينهما بان احدهما وهو الكلام بسيط والاخر وهو
الكتاب مركب وبان احدهما من عالم الامر والاخر من عالم الخلق والاول دفعي الوجود
والثاني تدريجي الكون لان عالم الامر خال عن النقصان والتكثر والتغير لقوله
تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر او هو اقرب واما عالم الخلق فيشتمل على
التكثر والتغير ومعرض للاضداد لقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
اقول ولاحد ان يقول ان الكلام والكتاب امر واحد بالذات متغاير بالاعتبار
وهذا انما ينكشف عليك بمثال في الشاهد وهو الانسان لكونه على مثال
منزه تعالى عن المثل لا عن المثال فالانسان اذا تكلم بكلام او كتب كتابا فانه
يصدق على كلامه انه كتاب وعلى كتابه انه كلام بيان ذلك انه اذا تكلم وشرع ظ انه
في تصوير الالفاظ انشاء في الهواء الخارج من جوفه وباطنه بحسب استدعاء
الباطن النفساني الذي هو بازاء النفس الرحماني والوجود الانبساطي هيئات
الاصوات والحروف والكلمات حينما يتنفس وان نقش منه ذلك الهواء المنبعث بالنفس
الانساني وتصور بصور الحروف الثمانية والعشرين وما تركب فيها كما ينشاء عن
الحق الوجود الانبساطي المسمى عندهم بالحق المخلوق به متعينا بتعينات
صور الحقائق الامكانية لظهور الشئون الالهية ومكنونات الاسماء الحسنى
والصفات العلى على مجالي الماهيات وهياكل الممكنات ومظاهر الهويات والموجودات
بحسب مراتب التنزلات لحقيقة الوجود الحق المطلق ودرجات الشدة والضعف
الحاصلة من مراتب القرب والبعد من منبع الوجود المسمى بالهوية الاصلية وغيب
الغيوب وقد سبق في السفر الاول الفرق بين الوجود الانبساطي والوجود المقيد
وانهما غير الوجود الحق الاول اذا تقرر هذا فنقول صور هذه الالفاظ
والكلمات لها نسبتان نسبة الى الفاعل والمصدر ونسبة الى القابل والمظهر

فالاولى بالوجوب والثانية بالامكان فهي باحد الاعتبارين كلام وبالاعتبار الاخر كتابة
فالصور اللفظية القائمة بلوح النفس وصحيفة الهواء الخارج من الباطن اذا نسبت
واضيفت اليه فتلك النسبة اما على سبيل نسبة الصورة الى القابل فيكون كتابة
لان نسبتها اليه بالامكان وحينئذ يحتاج الى فاعل مباين ومصور او ناقش
مغاير لان القابل شانه القوة والاستعداد والتصحيح لا الفعل والايجاد والايجاب
والشيء لا يمكن وجوده بمجرد الامكان والقوة والقبول فلا بد له من مخرج اياه من القوة
الى الفعل والفاعل المباين لصور الالفاظ والكلمات يسمى كاتبا ومصورا لا ناطقا
ومتكلما وذلك الفاعل هو النفس الناطقة في مثالنا فبهذا الاعتبار يكون النفس
بهذه الحروف والالفاظ كاتبا والنفس الهوائي بيده لوحا بسيطا وهذه الحروف
والالفاظ ارقاما كتابية وصورا منقوشة فيه صادرة عن الكاتب والمصور واما
اذا اضيفت اليه اضافة الفعل الى الفاعل والوجود الى الموجد وكانت النسبة
اليه بالوجوب لا بالامكان فكان الماخوذ بهذه الحيثية كلاما والموصوف متكلما
وهو المجموع الحاصل من النفس والهواء وسائر ما يدخل في سببية تلك الصور
والهيئات فكان المجموع الماخوذ على هذا الوجه شخصا متكلما لصدق علبه
وهو الذي قام به الكلام لاستقلاله بتصوير المعاني وترتيب الحروف والمباني
من غير حاجة الى فاعل ناقش مباين الذات عنه فاذا ظهر لك صحة كون صور لفظية
بعينها كلاما وكتابا باعتبارين وكون الهواء النفسي ايضا كاتبا ومتكلما من جهتين
فقس الحال فيما وراء ذلك المتشخص الهوائي سواء كان فوقه كالنفس
والعقل والباري او تحته كالقرطاس والتخت والتراب فالنفس المرتسم فيها الصور
العقلية والعلوم النفسانية لوح كتابي باحد الاعتبارين وجوهر متكلم ناطق
بالاعتبار الاخر لان لها وجها الى مصور عقلي وقلم علوي يصورها تلك العلوم
والصور ولها ايضا وجه الى القابل يقبل منه تلك الصور ويسمع منه الكلام وهكذا
القياس في سائر المواضع فوضح ان كل كتاب كلام من جهة وكل كلام كتاب من جهة
فافهم يا حبيبي ما ذكرته واعلم قدره فانه حري بذلك لانه من الواردات
الكشفية المختصة بمدون هذه الاسفار وفيه فوائد كثيرة لا يسع المجال
عدها جميعا منها انه يليق بان تتصالح فيه اهل المذاهب الكلامية في باب
الكلام وعمدتهم طائفتان المعتزلة فقالوا ان المتكلم من اوجد الكلام

والاشاعرة

110

والاشاعرة فقالوا انه من قام به الكلام وقد علمت صدق المذهبين على الاعتبارين
ومنها كيفية صدور العالم منه تعالى اذ نسبة هذا العالم الى الباري عند جماعة نسبة
الكتاب الى الكاتب وعند طائفة اخرى نسبة الكلام الى المتكلم لكن طائفة اخرى
راوا ان النسبة اليه تعم غيرها يعني النسبتين الا له الخلق والامر ومنها سر فناء العالم
الكوني وزواله ونفوذه ومنها سر بعث الارواح وحشر الاجساد جميعا كما ستقف
عليه في مباحث المعاد ان شاء الله فصل في وجوه المناسبة بين الكلام والكتاب
ولعلك قد تنبهت بما اشرنا اليك ان عالم الامر بما فيه احق بان يكون عالما قوليا
وكلاما الهيا ونظاما جمليا وان عالم الخلق بما فيه احرى بان يكون عالما فعليا وكتابا
تفصيليا مطابقا لذلك المجمل مناسبا اياه ومن وجوه المناسبات انه كما ان كلام الله
مشتمل على الايات كقوله تلك ايات الله نتلوها عليك بالحق فكذلك الكتاب يشتمل
عليها ايضا تلك ايات الكتاب المبين وان الكلام اذا تشخص وتنزل صار كتابا كما
ان الامر اذا انزل صار فعلا وانما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فصحيفة وجود
العالم العقلي الخلقي هي كتاب الله عز وجل واياتها اعيان الكائنات الخلقية وصور
الموجودات الخارجية لقوله ان في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السموات
والارض لايات لقوم يتقون وهذه الايات البينات الخلقية انما اثبتت ووضعت
في عالم الافاق في صحايف موادها الجسمانية ليتيسر لاولي الالباب من جهة التدوق
لها والتدبر لمعانيها والتنبه لمشاركاتها ومبايناتها ان يتفطنوا بالايات الاولية
العقلية الثابتة في عالم الانفس والعقول لينتقلوا من المحسوس الى المعقول ومن
عالم الشهادة الى عالم الغيب ويرتحلوا من الدنيا الى الاخرة ويحشروا الى الله مسيرين صعين
راجعين اليه كما قال سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق
قال بعض المحققين ان الانسان ما دام في مضيق البدن وسجن الدنيا مقيدا بقيود
البعد والمكان وسلاسل الحركة والزمان لا يمكنه مشاهدة الايات الافاقية والا
نفسية على وجه التمام ولا يتلوها دفعة واحدة لا كلمة بعد كلمة وحرفا بعد حرف
ويوما بعد يوم وساعة بعد ساعة فيتلو اية وتغيب عنه اخرى فيتوارد عليه
الاوضاع ويتعاقب له الشئون والاحوال وهو على مثال من يقرا طومارا او ينظر الى سطر
عقيب سطر اخر وذلك لقصور نظره وقوة ادراكه عن الاحاطة بالتمام دفعة واحدة
فاسمع وذكرهم بايام الله ان في ذلك لايات فاذا قويت بصيرته وتخلت عينه

بنور الهداية والتوفيق كما يكون عند قيام الساعة فينجاو زنظره عن مضيق عالم الخلق والظلمات الى فسحه عالم الامر والنور فيطالع دفعة جميع ما في هذا الكتاب الجامع للايات من صور الاكوان والاعيان كمن يطوي عنده السجل الجامع للسطور والكلمات واليه الاشارة بقوله تعالى يوم تطوى السماء كطي السجل للكتب وقوله والسموات مطويات بيمينه وانما قال بيمينه لان اصحاب الشمال واهل دار النكال ليس لهم نصيب في طي السماء بالقياس اليهم وفي حقهم غير مطوية ابد المقيد نفوسهم بالامكنة والجهات كما قال تعالى لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش

فصل في مبدا الكلام والكتاب وغايتهما اعلم ان للكلام والكتاب لكونهما من الممكنات بداية ونهاية ولما كان الانسان مفطورا على صورة الرحمن فلنعد اليه اولا ونبين كيفية صدورهما منه وعودهما اليه ليكون هذا درجة الى معرفة كلام الله وكتابه من حيث المبدا والغاية ومرقاة اليها فنقول ان الانسان اذا اراد ان يتكلم بكلام او يكتب كتابا فمبدا هذه الارادة اولا صورة عقلية حاصلة في قوة نفسه الناطقة على وجه الاجمال والبساطة ثم ينشا من هذه القوة اثر في النفس الناطقة في مقام التفصيل العقلي وهي القلب المعنوي ثم ينشا منه اثر في معدن التخيل وهي نفسه الحيوانية المسماة بالصدر المعنوي ونسبته الى القلب المعنوي نسبة الكرسي الى العرش وهو مستوى الرحمن ونسبة نظيريهما مظهريهما وهما القلب الصنوبري الشكل والدماغ المستدير الشكل كنسبة الفلك الاعلى وفلك الكواكب الى العرش والكرسي الحقيقيين لان هذين مظهراهما ومستوياهما ثم يسري منه اثر الى الدماغ بواسطة الروح الحيواني الذي هو جوهر لطيف جسماني شبيه بالفلك وجرم غير عنصري سماوي وذلك الاثر هو الصورة الخيالية للكلام والكتاب ثم يظهر منه اثره وهو صورته المحسوسة في الخارج بواسطة الالات والاعصاب والجوارح والاعضاء فيوجد صورة الصوت والحرف في صحيفة الهواء او صحيفة القرطاس وهذا غاية نزوله من عرش القلب اوما هو اعلى منه الى البسيط الهوائي او الارضي ثم يرتفع منه اثر الى الصماخ وهو غضروفي او من جهة اخرى الى العين وهو عضو عصبي ومن كل منهما بواسطة العضلة والاوتار والاعصاب ومن الاعصاب الى الاوردة ومنها الى الارواح الدماغية ومنها الى الروح النفساني ومنه الى معدن التخيل ومنه الى القوة النفسانية

ثم الى

ثم الى العقل النظري وما بعده على وجه الاشرف فالاشرف والاعلى فالاعلى كما كان اولا على وجه الاخس فالاخس والادنى فالادنى فهذا الترتيب الصعودي على عكس النزولي فكانهما قوسان بداية الاولى بعينها نهاية الثانية كما بدانا اول خلق نعيده فاذا علمت هذا المثال فقس عليه حال مبدا كلام الله وكتابه فانظر بعين المكاشفة الى هذا المقام لارى لك من عجايب سر الادمي واعلم ان مفاتيح ايات الله وبدايع حكمته وجوده ورحمته ثابتة اولا في علم الله وغيب غيوبه على وجه لا يعلمها الا هو ثم في قلم قدرته على وجه بسيط مقدس عن الكثرة والتفصيل وهي ايضا مسطورة في اللوح المحفوظ بل في عقول الملايكة المقربين ثم يرتسم منها في نفوس الملايكة المدبرين ثم ينتسخ منها في الكتب والالواح السماوية القابلة للمحو والاثبات وهكذا الى السماء الدنيا ثم ينزل من السماء الى الارض نجوما بحسب المصالح والاوقات وهذا كما ان المتكلم يتفكر اولا ويخطر بباله ويحضر في خياله صورة ما يريد ان يتكلم به ويظهره ثم يخرجه من حد الضمير بل صدور الضماير المتفاوتة والغيوب المترتبة الى حد الخارج وعالم الشهادة فكذلك صورة حكمة الله تعالى واظهار ما في مكامن علمه ومفاتيح غيبه وخزاين رحمته اذ اخرجت من عالم الغيب الى عالم الشهادة حتى نزلت الى غاية النزول ونهاية تدبير الامر كما قال تنزيلا ممن خلق الارض والسموات العلى وقال يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج فيما بعد ذلك اوان الشروع في الصعود والعروج اليه كما في قوله اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه وقوله ان كل من في السموات والارض الا اتي الرحمن عبدا لقد احصيهم وعدهم عدا وكلهم اتيه يوم القيمة فردا وهذا الاتيان الى الرحمن لا يكون الا في صورة الانسان ومن سبيل الطواره بل يقول من سبيل النظر في حال الانسان الكامل ووجدانه في الكمال ان المتامل منه في خلق السموات والارض اذا نظر الى هذا العالم وراى السماء والارض وما بينهما يظهر صورته في قلبه حتى انه لو غمض بصره يرى تلك الصورة في خياله متمثلة بين يديه حاضرة عنده انم من حضور الصورة الخارجية بين يدي حسه ثم يتادى من خياله صورته الى نفسه ومنها ان كان ذا عقل بالفعل الى عقله البسيط المتحد بالعقل الفعال فيحصل حقايق الموجودات التي دخلت اولا في الحس ثم في الخيال وعالم المثال وهلم الى عالم الامر والعقل الفعال فنسخة عالم الحس

موافقة لنسخة تلك العوالم وهي مطابقة للنسخة الموجودة في اللوح المحفوظ المكتوبة
بالقلم الالهي وهذه النسخ والكتبة مترتبة في الوجود الابتدائي على ترتيب الاشرف
فالاشرف والاقرب من الحق فالاقرب فما في القلم سابق على ما في اللوح المحفوظ وهو
سابق على ما في لوح المحو والاثبات وهو سابق على ما في صحيفة الاكوان المكتوبة
بمداد المواد الجسمانية الهيولانية وترتيبها في الوجود الاعادي على عكس ترتيبها
الابتدائي فيتبع وجودها الحسي وجودها الجسماني المادي ثم تتبعه وجودها
المثالي القدري ثم تتبعه وجودها العقلي القضائي التفصيلي ويتبع ذلك وجودها
العقلي البسيط القلمي الاجمالي ويتبع ذلك كله العلم الازلي فرجع الامر الى ما كان
وهو قوله الله يبدؤ الخلق ثم يعيده ثم اليه يرجعون وهذا ايضا من لطائف صنع
الله وحكمته في خلق الانسان الكامل وصيرورته انسانا كبيرا بعد ما كان
عالما صغيرا فكان الوجود كله كشخص واحد دار على نفسه وكانه كتاب كبير
فاتحته عين خاتمته والعالم كله تصنيف الله تعالى وابتدا بالعقل واختتم به
بالعاقل كما قال اولم يروا كيف يبدئ الله الخلق ثم يعيده ان ذلك على الله يسير
قل سيروا في الارض فانظروا كيف بدا الخلق ثم الله ينشئ النشاة الاخرة ان الله
على كل شيء قدير فصل في فائدة انزال الكتب والرسل الى الخلق اعلم ان الله
تعالى لما اراد الابداع وحاول ان يخلق حقايق الانواع لظهور اسمائه وصفاته
كان عنده علوم جمة من غير محال وكلمات كثيرة من غير آلة لسان ومقال وكتب
عديدة بلا صحايف ولا اوراق لانها قبل وجود الانفس والافاق فخاطب
بخطاب كن لمن تعين في علمه ولم يكن في الوجود سواه فاوجد فاول ما اوجد
حروفا عقلية وكلمات ابداعية قائمة بذاتها من غير مادة وحركة واستعداد ولها
وهي عالم القضاء العقلي ثم اخذ في كتابة الكتب وتصوير الكلمات وترتيب الآيات
على لوح الاجرام والابعاد وتصوير البسايط والمركبات بمداد المواد وهو عالم
القدر التفصيلي كما قال الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل
الامر بينهن وكما قال فقضاهن سبع سموات في يومين واوحى في كل سماء
امرها ولما تمت الكتابة الجميع امرنا بمطالعة هذا الكتاب الحكمي وقراءة هذه
الآيات الكلامية والكتابية والتدبر فيها بقوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن
وبقوله اقرا باسم ربك الذي خلق وقوله اولم ينظروا في ملكوت السموات

والارض

والارض وقوله ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي
الالباب الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق
السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وحيث كنا في ابتدا ضعفاء
العقول ضعفاء الابصار كما قال خلق الانسان ضعيفا فلم يكن تصل قوة انظارنا
الى اطراف هذه الارقام واكناف هذه الكلمات العظام لتعاظم حروفها وتعالي
كلماتها وتباعد اطرافها وحافاتها وقد ورد عن بعض المكاشفين ان كل
حرف من كلام الله في اللوح اعظم من جبل قاف وان الملائكة لو اجتمعوا على
ان ينقلوه ما اطاقوه فتضرعنا اليه بلسان احتياجنا واستعدادنا الهنا ارحم على
قصورنا ولا تؤيسنا عن روحك ورحمتك واهدنا سبيلا الى مطالعة كتبك
وكلماتك ووصولا الى مرضاتك وجنانك وتلطف بنا بمقتضى عنايته الشاملة
وحكمته الكاملة ورحمته الواسعة وقدرته البالغة فاعطانا نسخة مختصرة
من اسرار كتبه وانموذجا وجيزا من معاني كلماته التامات فقال وفي انفسكم
افلا تبصرون والمراد منها نفوس الكمل من الانبياء والمرسلين لان نفس كل
واحد منهم كلمة تامة نازلة من عند رب العالمين بل كتاب لقوم يفقهون
مشتمل على آيات الملك والملكوت واسرار قدرة الله والجبروت ثم اصطفى
من بينهم كلمة جامعة اوتيت جوامع الكلم وارسل الينا رسولا كريما ونورا مبينا
وقرآنا حكيما وصراطا مستقيما وتنزيلا من العزيز الرحيم فجعل نسخة وجوده
نجاة للخلق من عذاب الجحيم وكتابه خلاصا من ظلمات الشياطين والقرآن
النازل معه براءة العبد من سلاسل تعلقات النفس ووساوس ابليس اللعين
تبصرة فافتح بصيرتك يا انسان بنور معارف القرآن وانظر اولية نبي
الرحمة باخرية الرسول الهادي الى عالم النور والرضوان واعلم ان البادي
الذات في اول الاولين وخليفة الله فردا في الذات في اخر الآخرين كما
بداكم تعودون فالله سبحانه رب الارض والسماء وهذه الخليفة مرآة
يرى بها كل الاشياء ويتجلى فيها الحق بجميع الاسماء وينكشف بنور عينه عين
المسمى من عرف نفسه فقد عرف ربه النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم فاعرفه
ايها السالك الى الله حتى تعرف ربك قال تعالى من يطع الرسول فقد اطاع
الله وقال الرسول صلى الله عليه وآله من رآني فقد راى الحق فصح يا مسكين

نسبت اليه لانه الاصل في الوجود المؤمنون بالله واليوم الاخر تابعون له في المقام
المحمود والمؤمن من صحت له نسبة التابعية كمراة وقعت في محاذاة مراة حاذت
الشمس فيتحد معه في النور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فافهم هذا
واعلم ان من صفى وجه قلبه عن نقوش الاغيار ونفض عن ذاته غبار
التعلقات وصقل مرآة عين عقله عن غشاوة الوساوس والعادات وما
نفسه عن نفسه واستغرق سره في بحر جلال الله وعظمته وحشر الى
مولاه باقيا ببقائه من كان لله كان الله له فاذا رجع الى الصحو بعد المحو وخرج
الى التفصيل بعد الاجمال والتكميل والى الفصل بعد الوصل والتخصيص تمكنه
في حضرة الاحدية واستقراره في الحد المشترك الجامع بين الحق والحقيقة
بل بين الامرية والخلقية فقد حكم وامر واستجيبت دعوته وتكرم بكرامة
التكوين وتكلم بكلام رب العالمين وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله
ذو الفضل العظيم فصل في كيفية نزول الكلام وهبوط الوحي من عند
الله بواسطة الملك على قلب النبي ع وفؤاده ثم الى خلق الله وعباده لبروزه
من الغيب الى الشهادة اعلم ان هذا القران الذي بين اظهرنا كلام الله وكتابه
جميعا دون ساير الكتب السماوية النازلة على ساير المرسلين سلام الله عليهم فانها
ليست بكلام الله بل كتب يدرسونها ويكتبون بايديهم وان كان كل كتاب كلاما بوجه
كما لكن الغرض ههنا كونه كلام الله خاصة وايضا نقول ان هذا المنزل من الكلام
على نبينا عليه واله السلام قران وفرقان جميعا وساير الكتب السماوية فرقان فقط
والفرق بين المعنيين كالفرق بين العقل البسيط والعقل التفصيلي النفساني
فهذا المنزل بما هو كلام الحق نور من انوار الله المعنوية النازل من عنده على قلب
من يشاء عباده المحبوبين لا المحبين فقط لقوله تعالى ولكن جعلناه نورا نهدي به
من نشاء من عبادنا وقوله نزل على قلبك بالحق وقوله وبالحق انزلناه وبالحق نزل
وهو بما هو كتاب انما هو صور ونقوش وارقام وفيها ايات احكام نازلة من السماء
نجوما على صحايف قلوب المحبين والواح نفوس السالكين وغيرهم يكتبونها في
صحايفهم والواحهم بحيث يقراها كل مسلم قارئ ويتكلم بها كل متكلم ويعمل باحكامها
كل عامل موفق وبها يهتدون وبما فيه يعملون ويتساوى في هداها الانبياء
عليهم السلام وغيرهم كما في قوله تعالى وانزل التورية من قبل هدى للناس وقوله وعندهم

التورية

التورية فيها حكم الله واما القران العظيم الكريم ففيه عظايم العلوم الالهية
كان يتعلم بها رسول الله الخاتم واهل بيته الكرام سلام الله عليه وعليهم لقوله
تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما وفيه كرايم اخلاق الله
تخلق بها رسول الله لقوله انك لعلى خلق عظيم اذ كان خلقه القران كما روي هذا
فاذا علمت هذه المقدمات فنقول في كيفية النزول كما سيجيء بيانه مفصلا في مسايل
النبوات ان سبب انزال الكلام وتنزيل الكتاب هو ان الروح الانساني اذا تجرد
عن البدن وخرج عن وثاقة بيت قالبه وموطن طبعه مهاجرا الى ربه لمشاهدة اياته
الكبرى وتطهر عن درن المعاصي واللذات والشهوات والوساوس العادية والتعلقات
لاح له نور المعرفة والايمان بالله وملكوته الاعلى وهذا النور اذا تاكد وتجوهر
كان جوهرا قدسيا يسمى عند الحكماء في لسان الحكمة النظرية بالعقل الفعال
وفي لسان الشريعة النبوية بالروح القدسي وبهذا النور الشديد العقلي يتلألأ فيه
اسرار ما في الارض والسماء ويترائى منه حقايق الاشياء كما يترائى بالنور الحسي البصري
الاشباح المثالية في قوة البصر اذا لم يمنعها حجاب والحجاب ههنا هو اثار الطبيعة
وشواغل هذه الادنى وذلك لان القلوب والارواح بحسب اصل فطرتها صالحة
لقبول نور الحكمة والايمان اذا لم يطرأ عليها ظلمة تفسدها كالكفر او حجاب يحجبها
كالمعصية وما يجري مجراها كما في قوله فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون وقوله بل ران
على قلوبهم ما كانوا يكسبون فاذا اعرضت النفس عن دواعي الطبيعة وظلمات
الهوى والاشتغال بما تحتها من الشهوة والغضب والحس والتخيل وتوجهت
وولت بوجهها شطر الحق وتلقاء عالم الملكوت الاعلى اتصلت بالسعادة القصوى
فلاح لها سر الملكوت وانعكس عليها قدس اللاهوت ورأى عجايب ايات الله الكبرى
كما قال سبحانه لقد رأى من ايات ربه الكبرى ثم ان هذه الروح اذا كانت قدسية
شديدة القوى قوية الانارة لما تحتها لقوة اتصالها بما فوقها فلا يشغلها شان
عن شان ولا يمنعها جهة فوقها عن جهة تحتها فيضبط الطرفين ويسع قوتها
الجانبين لشدة تمكنها في الحد المشترك بين الملك والملكوت لا كالارواح
الضعيفة التي اذا مالت الى جانب غاب عنها الجانب الاخر واذا ركنت الى مشعر من المشاعر
ذهلت عن المشعر الاخر فاذا توجهت هذه الروح القدسية التي لا يشغلها شان عن
شان ولا يصرفها نشاة عن نشاة وتلقت المعارف الالهية بلا تعلم بشري

بل من الله يتعدى تأثيرها الى قواها ويتمثل لروحه البشري صورة ما شاهدها
بروحه القدسي وتبرز منها الى ظاهر الكون فيتمثل للحواس الظاهرة سيما السمع والبصر
لكونهما اشرف الحواس الظاهرة فيرى ببصره شخصا محسوسا في غاية الحسن والصباحة
ويسمع بسمعه كلاما منظوما في غاية الجودة والفصاحة فالشخص هو الملك
النازل باذن الله الحامل للوحي الالهي والكلام هو كلام الله وبيده لوح فيه كتاب هو
كتاب الله وهذا الامر المتمثل بما معه او فيه ليس مجرد صورة خيالية لا وجود لها
في خارج الذهن والتخيل كما يقوله من لا حظ له من علم الباطن ولا قدم له في اسرار الوحي
والكتاب كبعض اتباع المشائين معاذ الله عن هذه العقيدة الناشئة عن الجهل
بكيفية الانزال والتنزيل وتحقيق هذا المقام على بسطه اللائق وتفسيره الموافق
مما سيجيء موعده كره في باب النبوات ولكن نزيدك لمعة اخرى اشارة قلبية
واشارة نورية عليك وان تعلم يا حبيبي ان للملائكة ذوات حقيقية ولها ذوات
اضافية مضافة الى العباد وهي اضافة النفس الى البدن لا هذا البدن المركب المستحيل
المتجدد الذي لا يبقى زمانين كما علمت في مباحث الطبيعة بل كل بدن يضاف اليه
شيء من الذوات الملكية فانما هو كالبدن المحشور في النشأة الآخرة فاما ذواتها
الحقيقية فانما هي امرية قضائية قولية واما ذواتها الاضافية فانما هي خلقية
قدرية ينشأ منها الملائكة اللوحية واعظمهم اسرافيل صاحب الصور الشاخص
وسيأتي الاشارة الى حقيقته صورة في مباحث المعاد وحشر الاجساد وهذه
الملائكة اللوحية يأخذون الكلام الالهي والعلوم اللدنية من الملائكة القلمية
ويثبتونها في صحايف الواحهم القدرية الكتابية وانما كان يرد في النبي صلى الله
عليه وآله في معراجه الصف الاول من الملائكة ويشاهد روح القدس في
فاذا اتصلت الروح النبوية بعالم عالم الوحي الرباني كان يسمع كلام الله
وهو اعلام الحقائق بالمكالمة الحقيقية وهي الافاضة والاستفاضة في مقام
قاب قوسين او ادنى وهو مقام القرب ومقعد الصدق ومعدن الوحي
والالهام وهو الكلام الحقيقي كما مر وكذلك اذا عاش النبي صلى الله عليه وآله
الملائكة الاعلون يسمع صريف اقلامهم والقاء كلامهم وكلامهم كلام الله
النازل في محال معرفتهم وهي ذواتهم وعقولهم لكونهم في مقام القرب
ويحكي النبي صلى الله عليه وسلم عن نفسه كما روي ليلة المعراج انه بلغ الى

مقام

مقام كان يسمع فيه صريف اقلام الملائكة ثم اذا نزل الى ساحة الملكوت السماوي تمثل
له صورة ما عقلها وشاهدها في لوح نفسه الواقعة في عالم الالواح القدرية السماوية
ثم يتعدى منه الاثر الى الظاهر وحينئذ يقع للحواس شبه دهش ونوم لما علمت
من ان الروح القدسية لضبطها الجانبين يستعمل المشاعر الحسية لكن لا في
الاغراض الحيوانية بل في سبيل سلوك الرب سبحانه فهي ينتابها في سبيل معرفة الله
وطاعته لا جرم اذا خاطبه الله خطابا من غير حجاب خارجي سواء كان الخطاب
بلا واسطة او بواسطة الملك واطلع على الغيب فانطبع في نفسه النبوية
نقش الملكوت وصور الجبروت فكان ينبعث لامثال من الوحي وحامله الى الحس
الباطن فينجذب قوة الحس الظاهر الى فوق ويتمثل لها صورة غير منفكة عن معناها
وروحها الحقيقي لا كصورة الاحلام والخيالات العاطلة عن المعنى فيتمثل لها حقيقة
الملك بصورته المحسوسة بحسب ما يتخيلها فيرى ملكا من ملائكة الله على غير صورته التي
كانت له في عالم الامر لان الامر اذا نزل صار خلقا مقدرا فيرى على صورة الخلقية
ويسمع كلاما مسموعا بعدما كان وحيا معقولا او يرى لوحا بيده مكتوبا فيكون
الموحى اليه يتصل بالملك اولا بروحه العقلي ويتلقى منه المعارف الالهية ويشاهد
ببصره العقلي آيات ربه الكبرى ويسمع بسمعه العقلي كلام رب العالمين من الروح
الاعظم ثم اذا نزل عن هذا المقام الشامخ الالهي يتمثل له الملك بصورة محسوسة
بحسه ثم ينحدر الى حسه الظاهر ثم الى الهواء وهكذا الكلام في كلامه فيسمع
اصواتا وحروفا منظومة مسموعة يختص هو بسماعها دون غيره لانها نزلت من
الغيب الى الشهادة وبرزت من باطنه الى الظاهر من غير باعث خارجي فيكون
كل من الملك وكلامه وكتابه يتأدى من غيبه وباطن سره الى مشاعره وهذه
التأدية ليست من قبيل الانتقال والحركة للملك الموحي من موطنه ومقامه اذ كل له
مقام معلوم لا يتعداه ولا ينتقل بل مرجع ذلك الى انبعاث نفس النبي صلى الله
عليه وآله من نشأة الغيب الى نشأة الظهور ولهذا كان يعرض له شبه الدهش
والغشي ثم يرى ويسمع ثم يقع منه الانباء والاخبار فهذا معنى تنزيل الكتاب
وانزال الكلام من رب العالمين وعلم مما ذكر وجه ما قيل ان الروح القدسية
تخاطب الملائكة في اليقظة والروح النبوية تعاشرهم في النوم ولكن يجب ان يعلم
الفرق بين نوم الانبياء ع ونوم غيرهم كما الفرق ثابت بين يقظتيهما فان نومهم

كيقظة الناس ولذا قال صلى الله عليه وآله تنام عيني ولا ينام قلبي وقال علي
عليه السلم الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا ولعلك بما ذكرناه تستطيع أن تتفطن بأن
كل ما كان يراه ويشاهده الروح النبوية في عالم الغيب ليس خارجا عن جنس الكلام
والمتكلم والكتابة والكاتب فهذا أمر مضبوط واجب الوقوع وليس باتفاقي فتدبر
ولأجل ذلك وقع في كثير من مواضع القرآن ذكر تنزيل الكتاب والآيات مشفوعا
بذكر خلق السموات والأرض وما فيهما كما في قوله في سورة آل عمران إن الله لا يخفى
عليه شيء في الأرض ولا في السماء هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء لا إله إلا هو
العزيز الحكيم هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب
وأخر متشابهات وقوله فيها تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق وما الله يريد ظلما للعالمين
ولله ما في السموات وما في الأرض وإلى الله ترجع الأمور وقوله فيها إن في خلق السموات والأرض
واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب وقوله في الأنعام وهو الله في السموات
وفي الأرض يعلم سركم وجهركم ويعلم ما تكسبون وما تأتيهم من آية من آيات ربهم إلا كانوا عنها
معرضين وقوله في هود كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير إلى قوله كل في كتاب
مبين وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وقوله في الرعد المر تلك آيات الكتاب
والذي أنزل إليك من ربك الحق ولكن أكثر الناس لا يؤمنون الله الذي رفع السموات
بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش وسخر الشمس والقمر كل يجري لأجل مسمى يدبر الأمر
يفصل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقنون وقوله في سورة إبراهيم الر كتاب أنزلناه
إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد الله الذي له
ما في السموات وما في الأرض وقوله في يونس الر تلك آيات الكتاب الحكيم إلى قوله إن ربكم
الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يدبر الأمر وقال
إن في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السموات والأرض لآيات لقوم يتقون
وفي سورة يوسف وكأين من آية في السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون
وقوله ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى إلا تذكرة لمن يخشى تنزيلا ممن خلق الأرض والسموات
العلى وقوله في حمعسق كذلك يوحي إليك وإلى الذين من قبلك الله العزيز الحكيم
له ما في السموات وما في الأرض وهو العلي العظيم وقوله في الزخرف حم والكتاب
المبين إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون وإنه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم إلى قوله
ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن خلقهن العزيز الحكيم وقوله في

حم والكتاب المبين إنا أنزلناه في ليلة مباركة إنا كنا منذرين إلى قوله رب السموات والأرض وما
بينهما إن كنتم موقنين وقوله في الجاثية تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم إن في السموات
والأرض لآيات للمؤمنين وفي خلقكم وما يبث من دابة آيات لقوم يوقنون واختلاف
الليل والنهار وما أنزل الله من السماء من رزق فأحيا به الأرض بعد موتها وتصريف
الرياح آيات لقوم يعقلون تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق إلى قوله فبشرهم
بعذاب أليم وقوله وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه إن في ذلك لآيات
لقوم يتفكرون وهذا التسخير تسخير ذاتي إنما وقع للإنسان الكامل عند اتصاله
بعالم الأمر المحيط بالكل وقوله في الأحقاف تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم ما خلقنا
السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى وقوله في الجمعة يسبح لله ما في السموات
وما في الأرض الملك القدوس العزيز الحكيم هو الذي بعث في الأميين إلى قوله لفي
ضلال مبين إلى غير ذلك من مواضع القرآن والسر في ذلك أن القرآن والآيات
المنزلة هي بعينها آيات كلامية عقلية في مقام وكتب لوحية في مقام وأكوان خلقية
في مقام وألفاظ مسموعة بهذه الأسماع الحسية أو نقوش مكتوبة مبصرة في المصحف
بهذه الأبصار الحسية فالحقيقة واحدة والمجالي متعددة والمشاهد مختلفة والمواطن
كثيرة

فصل في كشف النقاب عن وجه الكتاب ودفع الحجاب عن سر الكلام لذوي الألباب

اعلم أيها المسكين أن هذا القرآن أنزل من الحق إلى الخلق مع ألف
حجاب لأجل ضعفاء عيون القلوب وأخافيش أبصار البصائر فلو فرض أن باء
بسم الله مع عظمته التي كانت له في اللوح نزل إلى العرش لذاب واضمحل الكرسي
فكيف إلى السماء الدنيا وفي قوله لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا
متصدعا من خشية الله إشارة إلى هذا المعنى قال بعض أئمة الكشف الروحي
في هذا المعنى كل حرف في اللوح أعظم من جبل قاف وهذا اللوح هو اللوح المشار
إليه بقوله إنه لقرآن كريم في لوح محفوظ وهذا القاف رمز إلى ما في قوله ق والقرآن
المجيد فإن القرآن وإن كان حقيقة واحدة لكنها ذو مراتب ومواطن كثيرة
في النزول وأساميه بحسبها مختلفة وله بحسب كل موطن ومقام اسم خاص ففي موطن
يسمى بالمجيد بل هو قرآن مجيد وفي مقام اسمه عزيز وإنه لكتاب عزيز وفي آخر اسمه علي حكيم
وإنه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم وفي آخر كريم إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه
إلا المطهرون وفي آخر مبين ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين وفي آخر حكيم يس

رمز إلى قوله

والقرآن الحكيم وله الف الف من المعاني لا يمكن سماعها بالآذان الظاهرة ولو كنت
ذا سمع باطني في عالم العشق الحقيقي والجذبة الباطنية والمحبة الالهية لكنت ممن يسمع
اسمائه وتشاهد اطواره واعلم ان اختلاف صور الموجودات وتباين صفاتها
وتضاد احوالها شواهد عظيمة لمعرفة بطون القرآن وانوار جماله واضواء اياته واسرار
كلماته ولتعلم اسماء الله الحسنى وصفاته العليا لما ثبت بالاشارة اليه من ان الكتاب
الفعلي الكوني بازاء الكلام القولي العقلي وهو بازاء الاسماء والصفات الالهية
لكن هناك على الوحدة والاجمال وههنا على وجه الكثرة والتفصيل كما قال كذلك
نفصل الآيات لقوم يعقلون وقوله كتاب احكمت اياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير
وكان صور الكائنات من الارض والسموات وما بينهما وهي عالم الخلق تفصيل لما في
العالم العقلي وهو عالم الامر فكذلك جميع ما في العالمين الامر والخلق كتاب تفصيلي
لما في العالم الالهي من الاسماء والصفات قال الله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه
بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه ففي هذه الآية اوجب الله تعالى على الانسان علم
الحكمة والتوحيد ومعرفة الامر والخلق ومعرفة الآفاق والانفس لان علم الاسماء
وهي ارباب صور الانواع والمعلوم لا يحصل الا بالتدبر في المصنوعات ~~والتامل~~
والتامل في المربوبات من كل ما في الارض والسماويات ولاجل ذلك وقع الامر بالتدبر
والتفكر فيها وفي احوالها في كثير من الآيات وسبيل هذا الباب من المعرفة ما سلكه
العرفاء المحققون والعلماء الالهيون وهم القائلون بان هذه الصور المتنوعة المتخالفة
صور اسماء الله تعالى وظلال ومثل لها ومظاهر ومجالي لما في العالم الالهي والصقع
الربوبي وذلك لان كل ما وجد في عالم من العوالم ففي العالم الاعلى الالهي الاسمائي
يوجد منه ما هو اعلى واشرف وعلى وجه ابسط واقدس وما عند الله خير وابقى

فصل في تحقيق كلام امير المؤمنين وامام الموحدين علي عليه السلام كما ورد

ان جميع القرآن في باء بسم الله وانا نقطة تحت الباء اعلم هداك الله يا حبيبي
ان من جملة المقامات التي حصلت للسالكين السائرين الى الله وملكوته بقدم العبودية
واليقين انهم يرون بالمشاهدة العيانية كل القرآن بل جميع الصحف المنزلة في نقطة
تحت باء بسم الله بل يرون جميع الموجودات في تلك النقطة الواحدة وقد بينا في هذه
الاسفار وفي غيرها بالبرهان الحكمي ان بسيط الحقيقة كل الاشياء وقال معلم حكمة
المشائين ومقدمهم في الميمر العاشر من كتابه المعروف باثولوجيا الواحد المحض هو علة

الاشياء

الاشياء كلها وليس كشيء من الاشياء بل هو بدو الشيء وليس هو الاشياء بل الاشياء
كلها فيه وقد صرح بهذا في غير موضع من مواضع كتابه ونحن نمثل لك في هذا المعنى
مثالا من المحسوس يقربك الى فهمه من وجه فانك اذا قلت لله ما في السموات وما في
الارض فقد جمعت جميع الموجودات في كلمة واحدة واذا حاولت ذكرها بالتفصيل
لافتقرت الى مجلدات كثيرة ثم قس على نسبة اللفظ الى اللفظ نسبة المعنى الى المعنى
على ان فسحة عالم المعاني والتفاوت بين اقسامها وافرادها لا يقاس بفسحة عالم
الالفاظ والتفاوت فيها ولو اتفق لاحد ان يخرج من هذا الوجود المجازي الحسي
الى ان التحق بالوجود العقلي واتصل بدائرة الملكوت السبحاني حتى يشاهد معنى والله
بكل شيء محيط ويرى ذاته محاطا بها مقهورة تحت كبريائه فحينئذ يشاهد
وجوده تحت نقطة باء السببية لمسبب الاسباب وبدايته عنده ذلك الباء التي
في بسم الله حينا تجلت له عظمتها وجلالة قدرها ورفعة شأنها هيهات نحن
وامثالنا لا نشاهد من القرآن الا سواد الكون في عالم الظلمة والسواد وما حصل
فيه من مد هذا المداد اعني مادة الابعاد والاجساد وهيولى الاضداد والاعداد والمدرك
لا يدرك شيئا الا بما في قوة ادراكه وقوة ادراكه انما يكون من جنس مدركاته بل هي عينها
كما ذهبنا اليه فالحس لا ينال الا المحسوس والخيال الا المتخيل والعقل الا المعقول فلا
يدرك النور الا بالنور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فنحن بسواد هذه العين
لا نشاهد الا سواد ارقام الكلام ومداد نقوش الكتاب فاذا خرجنا من هذا الوجود
المجازي والقرية الظالم اهلها مهاجرا الى الله ورسوله في قطع المنازل التي بيننا وبين المطلب
وادركنا الموت عن هذه النشآت والاطوار التي بعضها صورية حسية او خيالية او وهمية
او عقلية وقطعنا النظر عن الجميع ومحونا بوجودنا في وجود كلام الله ثم احيانا الله بعد
موتنا وخرجنا من المحو الى الصحو ومن الفنا الى البقا ومن الموت الى الحيوة حيوة ثانية باقية
ببقاء الله فلا نرى بعد ذلك من القرآن سوادا اصلا الا البياض الخالص والنور الصرف
الذي لا يشوبه ظلمة واليقين المحض الذي لا يعتريه شك وتحققنا بقوله تعالى ولكن جعلناه
نورا نهدي به من نشاء من عبادنا وبقوله آتيناه من لدنا علما وعند ذلك نقرأ الآيات
من نسخة الاصل وهو الامام المبين والذكر الحكيم ومن عنده علم الكتاب وهو امير المؤمنين
علي عليه السلام لقوله تعالى وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم ولهذا انطق بما نطق من قوله
انا نقطة تحت الباء وقوله مشيرا الى صدره الشريف ان ههنا لعلوما جمة لو وجدت

مطلب شريف وسر لطيف

حكمة ولعل الكلام في الكلام قد خرج عن طور الاوهام وتعدى عن اسلوب المباحثة
والتعليم لكن المثل ساير ان الكلام يجر الكلام وليعذرني اخوان الحقيقة ان عشق
الحبيب يجرني على عد اوصاف كماله ونعوت جماله وعد شمايله في ذاته وصفاته وكلامه
وكتابه ورسوله وامره ونهيه وساير افعاله كما نحن بصدده انشاء الله ولنرجع الى ما كنا
فيه **فصل** في بيان الفرق بين كتابة المخلوق وكتابة الخالق هذا امر علم ذوقي
لا يذعنه الا صاحب بصيرة قلبية يعرف الفرق بين صورة محسوسة يكون مبدأها من
خارج الحس وبين صورة محسوسة يكون مبدأها من داخل الحس مع ان كلا منهما محسوس
بهذه الحواس الظاهرة والحس لا يفرق بينهما فقد يقع لبعض الناس عند ظهور سلطان الباطن
ووقع بروزه الى الظاهر كما قال تعالى وبرزت الجحيم لمن يرى ان يرى المحسوس من باطن
الحس محسوسا من الخيال فيرى الغيب شهادة في حقه وهذا مما تواتر نقله وكاثر
وقوعه وقد اتفقت رواية عن هذه الامة ان رسول الله صلى الله عليه وآله خرج يوما
وبيده كتابان مطويان قابض بكل يد على كتاب فسال اصحابه اتدرون ما هذان
الكتابان فاخبرهم بان في الكتاب الذي بيده اليمنى اسماء اهل الجنة واسماء
آبائهم وقبائلهم وعشايرهم من اول من خلقه الله الى يوم القيمة وفي الكتاب الاخر الذي
بيده اليسرى اسماء اهل النار واسماء ابائهم وقبائلهم وعشايرهم من اول من خلقه الله
الى يوم القيمة الحديث فمن هيهنا مع ما تقدم من كيفية نزول الوحي والكتاب على الانبياء
عليهم يعلم الفرق بين كتاب الله وكتاب المخلوق اذ لو حاول المخلوق ان يكتب عدة الاسماء
على ما هي عليه في ذينك الكتابين لم يقدر عليها ولا يمكن ايضا ادماجها بذلك ولم يف
به كل ورق في العالم ومن هذا القبيل كتاب الجفر والجامعة المعهود عند الائمة
الطاهرين من اهل البيت سلام الله عليهم اجمعين قد ورثه خلف عن سلف الى زمان
ظهور المهدي عم وذلك لان فيه كل حلال وحرام وكل شيء يحدث الى يوم القيمة وكل ما يحتاج
اليه الانسان حتى الارش في الخدش ومما حكي ايضا في هذا الباب عن بعض البلد
اهل الحاج انه لقي ابله وهو يطوف طواف الوداع فاخذ ذلك الرجل بيد ابله هذا
الابله هل اخذت براءتك من النار فقال الابله وهل اخذ الناس ذلك قال له نعم فبكى
ذلك الابله ودخل الحجر وتعلق باستار الكعبة وجعل يبكي ويطلب من الله ان يعطيه كتاب
عتقه من النار فجعل الناس واصحابه يلومونه ويعرفونه ان فلانا مزح معك وهو لا يصدقهم
وكان مستمرا على حاله فبينا هو كذلك اذ سقطت عليه ورقة من الجو من جهة الميزاب

فيها مكتوب عتقه من النار فسر بها واوقف الناس عليها وكان من اية ذلك الكتاب
انه يقرأ في كل ناحية على السواء لا يتغير كلما قلبت الورقة انقلبت الكتابة لانقلابها
فعلم الناس انه من عند الله والحكايات والآثار في هذا الباب كثيرة ذكرها يؤدي
الى الاطناب فان قلت لو كان الفرق بين كتابة الخالق وكتابة المخلوق بما اشرت
اليه انفا من ان الاولى مما يبرز من جهة الباطن والغيب الى جهة الظاهر والشهادة
فيدرك بمعنى الخيال اولا ثم بمعنى الحس تبعا بخلاف الثانية فان الامر فيها على عكس
ذلك من حيث انها يدرك اولا بمعنى الحس ثم بمعنى التخيل لوجب ان يختص بمشاهدة
كتابة الخالق من غلب على باطنه سلطان الاخرة دون غيره من افراد الناس واهل الحجاب
قلت لعل حصولها لغيره بحسب التبعية من جهة تاثير نفسه فيهم وسراية حاله منه اليهم
لا بمشاكلة لا تطلع على تفاصيلها ولا يبعد ان يكون اهتمام نفوس الحاضرين من جهة
استغراقهم في تلك الشئون في التعجب عن حاله والتفكر في ذلك يوجب تعطل حواسهم الظاهرة
عن استعمال النفس اياها في المحسوسات الخارجة ورجوعها الى الجانب الباطن ومعدن
التخيل وعالم الغيب **فصل** في تحقيق قول النبي صلى الله عليه وآله ان للقران ظهرا
وبطنا وحدا ومطلعا اعلم ان القران كالانسان ينقسم الى سر وعلن ولكل منهما ايضا
ظهر وبطن ولبطنه بطن اخر الى ان يعلمه الله ولا يعلم تاويله الا الله وقد ورد ايضا
في الحديث ان للقران ظهرا وبطنا ولبطنه بطنا الى سبعة ابطن وهو كمراتب باطن الانسان
من الطبع والنفس والصدر والقلب والعقل والروح والسر والخفي اما ظاهر
علنه فهو المصحف المحسوس الملموس والرقم المنقوش المحسوس واما باطن علنه
فهو ما يدركه الحس الباطن ويستثبته القراء والمجودون في خزانة مدركاتهم ومحفوظاتهم
كالخيال ونحوه والحس الباطن لا يدرك المعنى صرفا بل خلطا مع غواشي جسمية
وعوارض مقدارية الا انه يستثبته بعد زوال المادة المحسوسة عن الحضور فهاتان
المرتبتان من القران دنياويتان مما يدركه كل انسان بشري واما باطنه وسره فهما
مرتبتان اخراويتان ولكل منهما مراتب ودرجات ومنازل ومقامات فالاولى منهما
ما يدركه الانسان المتمكن من تصور المعاني بحدودها وحقايقها منفوضة عنها
اللواحق الغريبة والاثار الخارجية المادية مأخوذا كل منها من المبادي العقلية من حيث
يشترك فيه الكثرة ويجتمع عنده الاعداد في الوحدة ويزول عنه التعاند والتضاد
وتتصالح فيه الاضداد بل لا اضداد لا كما لها في عالم المواد والاجساد ومثل هذا

المعنى المشترك فيه لا يدركه الروح الانسانى ما لم يتجرد من مقام الخلق الى مقام الامر ولم
ينفض عن وجهه تراب قبر البدن وحواسه اذ ليس من شأن المغمور في المادة ان يكون
عاقلا لشيء كما ليس من المنغمس فيها كالمحسوس ان يكون معقولا على انك قد علمت ان كل شأنه ظ
مرتبة من الادراك سواء كان احساسا او تخيلا او توهما او تعقلا لا بد له من ضرب من
التجرد وان للمدركية وللمدركية على نحو من التجرد عن المادة والهجرة عن الدنيا وان درجات معارج
التجرد والمفارقة متفاوتة حسب تفاوت درجات الوصول الى درك حقائق الاشياء والقرب
من عالم الالهية والاخذ منه تعالى فالروح الانسانية تارة يتلقى ادراك الاشياء من عالم
الحس وذلك عند نزوله في مرتبة بدنه وحواسه وتارة يتلقى من عالم التخيل والتمثل الجزئي وتارة
يتلقى المعارف العقلية بجوهره العقلي الذي هو من حيز عالم الامر وتارة يأخذ المعارف
الالهية من الله بلا حجاب من عقل او حس فان تصرف الحس وما يجري مجراه لما كان فيما هو
من عالم الخلق والتقدير وتصرف العقل لما كان فيما هو من عالم الامر والتدبير فالذي
يكون فوق الخلق والامر جميعا فهو محتجب عن الحس والعقل جميعا فلا يدركه نور الحق
الا بنور الحق ولا ينال الا بفوق من الامر والخلق كما ورد عن ابي عبد الله عليه السلم قال
قال امير المؤمنين عليه السلم اعرفوا الله بالله والرسول بالرسالة واولي الامر بالامر بالمعروف
الحديث والدلالة على تفاوت المقامات قال تعالى في صفة القران انه لقران كريم في كتاب
مكنون لا يمسه الا المطهرون تنزيل من رب العالمين فذكر له اوصافا متعددة بحسب
درجات ومقامات اولها واعلاها الكرامة عند الله وادناها التنزل الى هذا العالم
من عند رب العالمين ولا شك ان كلام الله من حيث هو كلامه قبل النزول الى عالم
الامر وهو اللوح المحفوظ وقبل نزوله الى عالم السماء الدنيا وهو لوح المحو والاثبات
ونزوله الى عالم الخلق والتقدير له مقام شامخ الهي ومرتبة رفيعة لا يعلمها الا الله ولا
يدركه احد من الانبيا عليهم السلام الا في مقام الاصالة عند انسلاخه عن القيود
الامكانية وتجرده عن الكونين وخروجه عن النشأتين وتجاوزه عن عالمي
الخلق والامر وبلوغه قاب قوسين او ادنى كما اخبر خير الانبياء وافضل البشر صلعم
عن حاله مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وللاشارة الى
هذا المقام قوله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم وقوله لا يعلم الغيب
الا الله وقوله افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وفي الحديث
ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العلماء بالله وللاشارة الى مقام القلب

المعنوي

المعنوي والحس الباطني وفهم قوله ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد وقوله
حكاية عن الكفار الجاحدين لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير وللاشارة الى
مقام الحس الظاهر من منازل القران بقوله فاجره حتى يسمع كلام الله وللاشارة
الى تفاوت مقامات العلماء في درجات علمهم قال تعالى نرفع درجات من نشاء وفوق
كل ذي علم عليم وقوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض وقوله في حق الملائكة وما منا
الا له مقام معلوم تذكرة تمثيلية وبالجملة ان للقران درجات ومنازل كما للانسان
وادنى مراتب القران وهو ما في الجلد والغلاف كادنى مراتب الانسان وهو ما في
الاهاب والبشرة وللقران في كل مرتبة ومقام حملة يحفظونه ويكتبونه ولا يمسونه
الا بشرط طهارتهم عن حدثهم او عن صدوئهم ونزاهتهم وانسلاخهم عن مكانهم
او عن امكانهم والقشر من الانسان لا يدرك الا القشور من القران والانسان القشري او خ
من الظاهرية لا يدرك الا المفهومات القشرية والنكات البيانية والاحكام
العملية والسياسات الشرعية واما روح القران وسره ولبه فلا يدركه الا اولو الالباب
وذو البصاير اذ حقيقة الحكمة لا ينال الا بموهبة الله ولا يبلغ الانسان الى مرتبة
يسمى حكيما الا بان يفيض الله عليه من حكمته حكمة ومن لدنه علما لان العلم والحكمة من
صفات الكمالية والعليم والحكيم من اسماء الله الحسنى ولا بد في من له نصيب منهما
ان يكون ذلك بمجرد موهبة الله اياه له ولذلك قال سبحانه بعد قوله ويعلمهم الكتاب
والحكمة الاية ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم وسمى الحكمة
خيرا كثيرا وقال ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وما يذكر الا اولوا الالباب

فصل في توضيح ما ذكرناه وتبيين ما اجملناه من كون معرفة لب الكتاب مختصة
باهل الله من ذوي البصاير والالباب اعلموا ايها الاخوان السالكين المقتبسين
بامر الدين وفهم غرايب الكلام المبين ان فهم غرايبه ورموزه وعجايبه مما لم يتيسر لاحد
من الناس وان كان من الاكياس الا لمن دارس علم اليقين وتعلم في مدارس ال يس
ومكتب اهل التقديس واهل الذكر الحكيم وقرأ الايات من ارقام اللوح العظيم والنسخة
الاصل الكريم الذي هو الامام المبين وكان معلمه علمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله
عليك عظيما ومؤدبه ادبني ربي فاحسن تاديبي وكان كاتب لوحه بالقلم ومصور صحيفه
نفسه بصورة العلم والحكم هو ربك الكريم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم
فالله سبحانه معلمه لا بسبب اخر من الاسباب كفكر او تقليد او قياس او رواية

اوسماع بل ان يتلقى القران من لدن عليم حكيم او يسمع بسماع باطني في عالم الغيب من عند
مطاع ثم امين رمز قراني وتلويح كلومي ان اول ما ينكشف لاولاد روح القدس في
مكتب التقديس ما معنى اللوح والقلم والكتابة والرقم ومعنى الم وطاها وياسين
والقران الحكيم ومعنى ص والقران ذي الذكر وق والقران المجيد ون والقلم
وما يسطرون ومعنى الحروف الجمل وهي الحروف المقطعة القرانية والكلمات التامات
المفردة وبعدها الكلمات المركبة الفرقانية فان العناية الربانية لما تعلقت بتربية اطفال
الارواح العالية افاد لهم رزقهم من البان ضروع الملكوت والجنان واذاق
لهم من لطايف الرحمة والرضوان اغذية لطيفة روحانية في كسوة الحروف المفردة على
طريقة الرمز والاشارة الى مقاصد اهل البشارة لئلا يطلع عليها الاغيار ومن لم
يكن لهم اهلية الوصول الى عالم الاسرار وسموات الانوار فكتب الله اولا في الواح ارواحهم
حروفا مجملة ومقطعات مفردة لعلهم يذكرون وبصنايع ابائهم يصنعون وعلى مثل
كتابتهم يكتبون والى منازلهم ومقاماتهم يرتقون وبايات الله يهتدون والى
ربهم يرجعون لقد كنا حروفا عاليات نزلنا في سطور سافلات وهذه الحروف
المقطعة تسمى في عالم السر الخفي الحروف المجملة وحروف الجمل وفي ذلك العالم تصير
الحروف المتصلة منفصلة وتصير المنفصلات مجملة متصلة لانه في يوم الفصل والتمييز
ليميز الله الخبيث من الطيب ويوم الجمع ايضا بوجه لقوله تعالى هذا يوم الفصل جمعناكم
والاولين وقوله ذلك يوم لا ريب فيه فاهل الدنيا لكونهم في مقام التفرقة المعنوية
والجمعية الصورية الاتصالية يرون الحروف المختلفة مجتمعة والمنفصلة متصلة والحروف
الواحدة المعنى حروفا متعددة فاقل علامة من ارتفع من هذا المنزل ان ينكشف عليه
معرفة الحروف المقطعة وكيفية نزولها في لوح الكتاب ثم في صدور منشرحة لاولي
الالباب كما اشار بقوله ولقد وصلنا لهم القول لعلهم يتذكرون هذا القوم واشار
الى مقام قوم اخرين بقوله تعالى قد فصلنا الايات لقوم وقوله كتاب فصلت اياته فقد اتضح
لك ايها السالك المسكين ان اول ما يرتسم في لوح القاري المبتدي حروف التهجي ليستعد
بذلك لتلاوة ايات المكنونة في الصحيفة القدسية ويطيع الله في امره تعالى اقرا باسم ربك
الذي خلق وقوله فاقرءوا ما تيسر من القران وعند ذلك يسهل عليه التلاوة والتذكر وتيسير
له القراءة ولقد يسرنا القران للذكر فهل من مدكر وحينئذ يتاتى له المحافظة للقران
والمداومة على تلاوة اياته بحفظ الله تعالى قلبه عن وساوس الشيطان كما قال وانا له

لحافظون

لحافظون ويكون قلبه عند ذلك فلكا محفوظا عن اختطاف مردة الجن والشياطين
وسماء مزينة بزينة كواكب ايات الكتاب المبين التي بها رجوم اوهام المعطلين واغاليط
الموسوسين واستراق المتخيلين كما قال وحفظناها من كل شيطان رجيم الا من استرق
السمع فاتبعه شهاب مبين استعارة تنبيهي وجملة القول ان من لم يظهر عليه سلطان الاخرة
ولم يخرج بعد عن قبر هذه النشاة لم يطلع على معاني الكلام ورموز ايات القران وحروفه
وكلماته ولم يحدث معه حروف المقطعة ولم ينجل له وجه قايله ومبديه وعظمة كاتبه ومنشيه
فانتبه يا مغرور وقم من مرقدك يا مكور حتى تهيا فوسعك في سبيل مهاجرا الى الله ورسوله
ومشاهدة ملكوت الاعلى واستماع اياته الكبرى ولا تجلس مع اهل الغفلة والبطالة
وذر الذين اتخذوا دينهم هزوا واشتغلوا بدنياهم لهوا ولعبا وغرتهم الحيوة الدنيا
ذلك مبلغهم من العلم وهم الذين ذمهم الله في مواضع من كتابه ووبخهم بقوله فما لهؤلاء
القوم لا يكادون يفقهون حديثا وشكى الى الله رسوله عنهم بقوله يا رب ان قومي
اتخذوا هذا القران مهجورا كم رب رجل اديب اريب عاقل فصيح عارف بعلم اللغة والنحو والبلاغة
متكلم قادر على فني المناظرة مع الخصام والالزام في علم الكلام لم يسمع حرفا من حروف
القران ولا فهم كلمة واحدة من كتاب الله النازل على عبده ولم يرغب بعد الى ما هو
بالحقيقة علم ونور وفقه وحكمة لاعراضه عن ذلك بما اكبت عليه الجمهور مما يعدونه
علما وايمانا وفقها وايقانا فاخرج ايها العاقل من بيت حجابك وعتبة بابك واخلع
عنك لباس اهل الجاهلية وانطلق عن قيودك الرسمية ورسومك العامية لترى
عجايب قدرة الله وعظمته في انزال القران وتنزيل الكتاب والفرقان وترى فتح
مقاليد خزاين السموات والارض بمفاتيح علم الغيب المبرا عن وصمة الشك والريب
فان ادركك الموت في الخروج عن بيت نشاتك الاولى الى الفطرة الثانية والنشاة
الاخرة فقد وقع اجرك على الله بل الله مولاك وهو اجرك وجزاك كما قال ومن
يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله

فصل

كشف في نعت القران بلسان الرمز والاشارة اعلم ايها المتدبر المتامل ان القران اذا
نقاب العزة عن وجهه ورفع جلباب العظمة والكبرياء عن سره يشفي كل عليل
داء الجهل ويروي كل غليل طلب الحيوة والحقيقة ويداوي كل مريض القلب بعلل الاخلاق
الذميمة واسقام الجهالات المهلكة وعن رسول الله صلى الله عليه واله ان القران هو
الدواء وان القران غنى لا فقر بعده ولا غنى دونه والقران هو حبل الله المتين

النازل الى هذا العالم النجاة المقيد بين سلاسل المتعلقات واغلال الاثقال والاوزار
من حب الاهل والولد والجاه والمال وشهوت البطن والفرج والذهب والفضة
والخيل وطول الامال وهو مع عظمة قدره وسناواه ورفعة سره ومعناه قد تلبس لباس
الحروف والاصوات واكتسى كسوة الالفاظ والعبارات رحمة من الله للعباد وشفقة
على خلقه وتانيسا لهم وتقريبا الى افهامهم ومداراة معهم ومنازلة الى اذواقهم والا
فالتراب ورب الارباب ففي كل حرف من حروفه الف رمز واشارة وغنج ودلال
وجذب لقلوب العشاق المشتاقين الى روح الوصال فوقع النداء من عالم البقاء بتخليص
الاسراء من هذا المهوى وسجن الدنيا بقوله فذكرهم فان الذكرى تنفع المؤمنين فبسطت
شبكة الحروف والاصوات مع حبوب المعاني لصيد طيور السموات ولكل طير رزق خاص
يعرف ذلك مبدع الخلائق ومنشيها ومعيدها ومبديها وانما الغرض الاصلي اصطياد
نوع خاص من الطيور السماوية برزق مخصوص سماوي من اغتذى به فهم منطق الطير
كله وهو المقصود من بسط الشبكة في الارض دون غيرهم سواء عليهم ءانذرتهم
ام لم تنذرهم لا يؤمنون وكان بعضهم لقصوره لا يطيق ملاحظة هذا الامر الذي
به قوت القلوب وغذاء الارواح فالجموا عنها لا يطيقوا خوض غمرة فالجموا بلجام المنع وقيل
لهم اسكتوا فما هذا شأنكم لا يسأل عما يفعل وهم يسألون فما للعميان وملاحظة
حقايق الالوان واما من استضاءت مشكوة قلبه بنار اقتبسها من نور القرآن فادرك
اسرار الحروف والكلمات والايات كما هي فقيل لهم تادبوا بادب الله ورسوله واسكتوا
فسيروا بسير اضعفكم ولا تكشفوا حجاب الشمس لابصار الخفافيش فيكون
ذلك سبب هلاكهم وانزلوا الى السماء الدنيا من منتهى علوكم ليانسكم ضعفاء
الابصار ويقتبسوا من بقايا انواركم المشرقة من وراء حجب ضيعفكم
وجهكم وكونوا كما قيل شربنا واهرقنا على الارض فضلة وللارض من كاس الكرام نصيب
وكذلك يوجد في القرآن ما فيه صلاح كل اصل وما رزق من الارزاق المعنوية
الا ويوجد في الكتاب قسم منه كما متاعا لكم ولانعامكم ولا رطب ولا يابس
الا في كتاب مبين وكما يوجد فيه من حقايق الحكم وطرايف النعم التي فيها غذاء
الارواح والقلوب فكذلك يوجد فيه العلوم الجزئية والاغذية والادوية الصورية
من القصص والاحكام والمواريث والديات والمناكحات وغيرها مما ينتفع به
المتوسطون في المنازل والعوام ففيه الاغذية المعنوية والصورية معا والاقسام

الاخوة والدنيوية جميعا فامتنجالا وفيه تبيانه ولو كان من باطنك طريق الى
ملكوت القرآن وباطنه لتعرف كونه تبيانا لكل شيء بحسبه واشعار اعلم
ان خطابات القرآن كقوله يا ايها الانسان يا ايها الذين امنوا انما يختص باحباء
الله المتالهين واولياء المقربين لا المبعدين المكورين والجاحدين المنكرين اذ
ليس لهم نصيب من ذوق معاني هذا الكلام والكتاب الا قشور الالفاظ
والمباني لانهم عن السمع لمعزولون ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم
لتولوا وهم معرضون لان العناية الالهية ما سبقت لهم بالحسنى فهكذا
كان اول هذا الامر واخره وانت ايضا يا حبيبي لو لم تكن ممن قضى الله فيك
خيرا ولم تكن اهلا لذلك بحسب ما يتولك هذا الامر العسير في التقدير لما وقع
منك الا التقليد كالعميان ان كنت من المسلمين ولم تكن من الجاحدين واذا
كنت اهلا له وقد اعطاك الله عينا صحيحة غير مكفوفة بحجاب تقليد ولا
ماوفة بافة عصبية فاذا فتحت عينيك ابصرت ما هو بين يديك فلا يحتاج
الى قايد يقودك واما المقلد فهو كالاعمى في المشي يحتاج الى قايد ولكن ليس
كل ما يدرك قايدا او يفعله يمكن للمقلد ان يقلد فيه انما التقليد يجري في الامور
الناقصة والافعال الدنية فالاعمى يمكن ان ينقاد ولكن الى حد ما فاذا ضاق
الطريق وصار احد من السيف وادق من الشعر قدر الطاير على ان يطير عليه
ولم يقدر على ان يستجير وراءه اعمى وكذا اذا دق المجال ولطف لطف الماء
مثلا ولم يمكن العبور الا بالسباحة فقد يقدر الماهر بصنعة السباحة ان يعبر
بنفسه وربما لم يقدر على ان يستجير وراءه اخر فلو فرض القايد كالطير في
طيرانه اوج عالم الملكوت وجو السماء الجبروت او كالسباح الماهر في سباحة
ابحر الحقايق والمعاني فلا يمكن للاعمى تقليد ذلك القايد في الطيران
ولا المزمن المقعد عن اصل السير تقليد هذا في سير البحر فهذه العلوم
التي يشتمل عليها كلام الله وكتابه نسبة الذي جرى فيها على الحقيقة الى سائر
جماهير الناس وفيه مجال افكارهم كنسبة المشي على الماء الى المشي على وجه
الارض فالمشي على الارض يمكن ان يتعلم واما المشي على الماء فضلا عن الطيران
في الهواء فلا يكتسب بالتقليد او بالتعلم بل ينال بقوة اليقين ولذلك لما
قيل للنبي صلعم ان عيسى يقال انه مشى على الماء فقال لو ازداد يقينا

لمشي الهوا فلو وصل القرآن وهم اهل الله خاصة بحمد الله اعين يبصرون بها ايات
الله ولهم اذان يسمعون بها كلماته وقلوب يعقلون بها اسرار حكمته وغيرته
وايدي يبطشون بها مواثيق كرمه ورحمته وارجل يمشون بها في ذكر الله
ومنازل جوده ورافته فصل في الاشارة الى نسخ الكتب ومحوها
واثباتها قد ذكر الشيخ المحقق محيي الدين الاعرابي في الباب السادس
عشر وثلثمائة من كتابه المسمى بالفتوحات المكية انه قال قال صلى الله عليه
والحكاية عن نفسه على طريق التمدح انه اسرى به حتى ظهر لمستوى يسمع
فيه صريف الاقلام وهو قوله لنريه من اياتنا انه هو السميع البصير فالضمير
في انه هو يعود على محمد صم فانه اسرى به فراى الايات وسمع صريف الاقلام
فكان يرى الايات ويسمع منها ما خطه الشارع وهو الصوت فانه عبر عنه
بالصريف والصريف الصوت قيل انه يعني ارض الملكوت فوقه ما لم يصل
اليه بشخصه من حيث هو راي ولكن وصل من حيث هو سميع الى سماع
اصوات الاقلام وهي تجري بما يحدث الله في العالم من الاحكام وهذه
الاقلام رتبتها دون رتبة القلم الاعلى ودون اللوح المحفوظ فان الذي
كتبه القلم الاعلى في اللوح المحفوظ لا يتبدل وسمى اللوح بالمحفوظ لان المكتوب
فيه محفوظ من المحو فلا يمحى ابدا وهذه الاقلام التي رتبتها دون رتبة
القلم الاعلى تكتب فيه الواح المحو والاثبات وهو قوله تعم يمحو الله ما يشاء
ويثبت ومن هذه الالواح تنزل الشرائع والصحف والكتب على الرسل
صلوات الله عليهم اجمعين ولهذا ايدخل في الشرائع النسخ ويدخل
في الشرع الواحد النسخ في الاحكام وهو عبارة عن انتهاء مدة الحكم
وقال ايضا ومن هذه الكتابة قوله تعالى ثم قضى اجلا واجل مسمى
ومن هذه الالواح وصف نفسه بالتردد وانه يتردد نفسه في قبض
نسمة المؤمن بالموت وهو قد قضى عليه ومن هذه الحقيقة الالهية التي كنى
عنها بالتردد الكوني في الامور ثم قال وهذه الاقلام هذه
مرتبتها والملك الموكل بالمحو ملك كريم على الله هو الذي يمحو على حسب
ما يامره الحق تعالى والاملاء على ذلك الملك والاقلام من الصفة الالهية
التي كنى عنها بالوحي المنزل على رسوله بالتردد ولولا هذه الحقيقة

الالهية ما اختلف امران في العالم ولا حار احد في امر ولا تردد فيه وكانت
الامور كلها حتما مقضيا كما ان هذا التردد الذي يجده الناس في نفوسهم
حتى يقضي وجوده فيهم اذ كان العالم محفوظا بالحقائق ثم قال
فقد ابانت بحكاية هذه الاقلام التي يسمع صوت كتابتها رسول الله صم
من العلم الالهي ومن بعدها والى حقيقة الهية تستند هي وما اثرها في العالم
العلوي من الاملاك والكواكب والافلاك وما اثرها في العناصر والمولدات
وهو كشف عجيب يحوي على اسرار غريبة ومن احكام هذه الاقلام يكون
جميع التاثيرات في العالم الى اوان لابد لها ان يكتب وتثبت انتثار
الكواكب وانحلال الاجرام الفلكية وخراب هذه الدار الدنياوية وانتقال
العمارة في حق السعداء الى الجنان العلى التي ارضها سطح الفلك الثامن
وجهنم الى اسفل السافلين وهي دار الاشقياء واما القلم الاعلى فاثبت
في اللوح المحفوظ كل شيء يجري من هذه الاقلام من محو واثبات ففي اللوح
المحفوظ اثبات المحو في هذه الالواح واثبات الاثبات ومحو الاثبات
عند وقوع الحكم وانتهاء امره فهو مقدس عن المحو فانه بعد القلم الالهي
باختلاف الامور وعواقبها مفصلا مسطورة كل ذلك على الوجه الثابت وذلك
بتقدير العزيز العليم وللقلوب الاولياء من طريق الكشف الالهي الحقيقي
في التمثل من هذه الاقلام كشف صحيح كما مثلت الجنة لرسول الله صم في عرض
الحائط انتهى كلامه وانما اقتصرنا على نقل كلامه في هذا الباب لانه كلام
محقق عند ذوي البصيرة ولم اتعرض لشرح معانيه وحل رموزه وتطبيق
مقاصده على اسلوب البرهان لان المذكور في مواضع متفرقة من هذا
الكتاب يكفي لمن تدبر فيها في ذلك سيما المذكور في مباحث علمه تعالى
بالاشياء اجمالا وتفصيلا فصل في ذكر القاب القرآن ونعوته لما
علمت الفرق بين كلام الله وكتابه وهو بوجه كالفرق بين الامر والفعل
فالفعل زماني متجدد والامر الله بري عن التغير والتجدد وكذا علمت الفرق
بين كون النازل قرانا وكونه فرقانا وان احدهما بسيط والاخر مركب فقد
حصل ههنا اربعة القاب الكلام والكتاب والقرآن والفرقان فاعلم
ان من جملة اسمائه ونعوته النور لانه نور عقلي يكشف به احوال المبدا والمعاد

ويترااى منه حقايق الاشيا. ويهتدى به في ظلمات الاجسام وبحر النفوس
ويظهر به للسالكين الى الدار الاخرى طريق الجنة وطريق النار قال تعالى قد جاءكم
من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام
ويخرجهم من الظلمات الى النور باذنه ويهديهم الى صراط مستقيم فقوله نور
اشارة الى مرتبة العقل القرآني البسيط المسمى بالقلم الالهي وقوله كتاب اشارة
الى مرتبة العلم التفصيلي المثبت في اللوح المحفوظ وللاشارة الى هاتين
المرتبتين قوله تعالى واتيناه الحكمة وفصل الخطاب فالحكمة للقران والتفصيل
للكتاب وقال تعالى افمن كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله
في الظلمات ليس بخارج منها ومن اسمائه الحكمة وهي افضل علم باحكم معلوم فلا
حكيم بالحقيقة الا الله ولهذا قيل انها موهبة ربانية لا تحصل بسعي واكتساب
ولا يوصف بها الا المتجردون عن جلباب البشرية والمنسلخون عن لباس
هذا الوجود الكوني بالزهد الحقيقي والفناء من شوايب الخليقة كما قال
ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده والله ذو الفضل العظيم وقوله
ويعلمهم الكتاب والحكمة ومن اسمائه الخبير قال ومن يؤت الحكمة فقد
اوتي خيرا كثيرا ومن اسمائه الروح قوله تعالى يلقي الروح من امره
على من يشاء من عباده لينذر يوم التلاق ومنها الحق لانه ثابت لا يتغير
ابدا من حق الامر اذا ثبت ولانه صادق ومطابق للواقع لا يعتريه شك ولا ريب
قوله ويرى الذين اوتوا العلم الذي انزل اليك من ربك الحق وقوله تعالى
نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين امنوا وقوله افمن يعلم انما
انزل اليك من ربك الحق كمن هو اعمى انما يتذكر اولوا الالباب وقوله بل هو
الحق من ربك لتنذر قوما ما اتاهم من نذير ومنها الهدى لانه يهدي
الى الحق وهو الحق باعتبار اخر كما مر قوله تعالى ذلك هدى الله يهدي به
من يشاء وقوله هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ومنها الذكر
لانه مايذكر به امور الاخرة واحوال المبدا والمعاد وقوله تعالى انه لذكر
لك ولقومك وسوف تسئلون ومنها النبا العظيم لانه يخبر
عن عالم الغيب والمغيبات وعن اسرار النفوس وضماير القلوب قل هو
نبا عظيم انتم عنه معرضون ومنها الشفاء لانه يقع به الشفا

عن الامراض النفسانية والاسقام الباطنية والالام الاخروية من عذاب
الجهل والحسد والكبر والعجب والرياء والنفاق والرعونة والشهوة والغضب
وحب المال والرياسة وساير الامراض المهلكة التي اذا استحكمت وتمكنت
في القلب اعيت اطباء النفوس عن علاجها قوله تعالى قل هو للذين امنوا هدى
وشفاء والذين لا يؤمنون في اذانهم وقر وهو عليهم عمى اولئك ينادون
من مكان بعيد ومنها الرحمة قوله تعالى وما انزلنا عليك الكتاب
الا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون وقوله وانه
لهدى ورحمة للمؤمنين ومنها العلي الحكيم اما كونه عليا فلانه اصل
حقيقته من العالم العلوي العقلي واما كونه حكيما اي ذا حكمة فلان القرآن
كما مر مقام عقلي قايم بذاته فيه حقايق الاشياء على وجه بسيط اجمالي وان
العقل بالفعل كما علم عاقل ومعقول باعتبارين وكذلك القياس في كونه
حكيما وحكمة فهو حكمة من حيث كونه بذاته علما بحقايق الموجودات وحكيم من
حيث انه علم قايم بذاته في المقام العقلي فذاته من غير صفة زايدة عالم
بالاشياء كما هي فيكون حكيما لان صدق المشتق لا يستدعي عروض
مبدا الاشتقاق قوله تعالى يس والقران الحكيم وقوله تعالى وانه في ام
الكتاب لدينا لعلي حكيم ومنها الذكر والفرق بين كونه ذكرا وذا
الذكر اعتباري كما مر في كونه حكمة وحكيما قوله تعالى ص والقران ذي الذكر ومنها
التنزيل لكونه نزله الله من المرتبة العقلية الاجمالية الى المرتبة النفسية التفصيلية
قوله تعالى تنزيل من الرحمن الرحيم ومنها المنزل قوله تعالى والذين اتيناهم
الكتاب يعلمون انه منزل من ربك بالحق والفرق بين كونه تنزيلا وكونه منزلا
على قياس ما سبق ومنها البشير والنذير قوله تعالى كتاب فصلت
اياته قرانا عربيا لقوم يعلمون بشيرا ونذيرا فاعرض اكثرهم فهم لا يسمعون ومنها
البشرى والفرق بين البشير والبشرى كما مر قوله تعالى هدى وبشرى
للمؤمنين وكذا الحال في كونه هدى وهاديا كما في قوله تعالى ويهدي الى صراط
العزيز الحميد ومنها المجيد قوله تعالى ق والقران المجيد ومنها
العزيز قوله تعالى وانه لكتاب عزيز ومنها العظيم قوله تعالى ولقد اتيناك
سبعا من المثاني والقران العظيم ومنها الموعظة الحسنة قوله تعالى ادع الى سبيل

ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ومنها النعمة لانه ما يتنعم ويتلذذ به اهل الله
فوق ما يتنعم ويتلذذ اهل الدنيا بلذاتهم الحسنة ولا نسبة بين نعمة الدنيا
ونعمة الاخرة بل هذه اللذايذ الحسية الام بالاضافة الى لذة المعرفة والحكمة
كما سنبين في موضعه قوله تعالى يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها واكثرهم
الكافرون اي يصدقون بحقيتها مجملا والا فلو عرفوها عرفانا حقيقيا لفازوا
بالنعيم الابدي ولم يكونوا من اهل الجحود ولذلك وصفهم بالكفر ومنها
الرزق قوله ورزق ربك خير وابقى ومنها المبين لانه تبين به حقايق
الموجودات ويظهر به اسرار النشاتين واحكام الربوبية والعبودية واحوال
العباد واقسامهم يوم البعث والمعاد قوله تعالى تلك ايات الكتاب وقرآن
مبين ومنها الميزان لانه معيار صحيح ومقياس مستقيم يوزن به مثاقيل
الاعمال وموازين العلوم والافكار فيستعلم به صحيحها من فاسدها وراجحها
في سوق القيمة من كاسدها وحقها من باطلها قوله تعالى لقد ارسلنا رسلنا
بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وقوله
والسماء رفعها ووضع الميزان الا تطغوا في الميزان الى غير ذلك من الالقاب
والاسامي ولا شك ان كثرة الاسامي والاوصاف تدل على عظم شان المسمى
والموصوف والله اعلم بجلالة شان كلامه وكتابه الموقف
الثامن في العناية الالهية والرحمة الواسعة لكل شيء وكيفية دخول الشر
في المقدرات الكائنة بحسب القضاء الالهي والتقدير الرباني وفيه فصول
فصل في القول في العناية لا شبهة في ان واجب الوجود تام الحقيقة وفوق
التام وكذا ضرب من الملائكة المقربين والعقول القادسين تامة الذوات
متصلة الهويات بهوية الواحد الحق فلو يفعلون ما يفعلون لاجل غرض فيما
دونهم من احوال هذا العالم وبالجملة العلل العالية لا يجوز ان يكون صدور
الافعال منها لاغراض وغايات يعود اليها من فعلها ولم يكن حاصلا قبل
الفعل والا لم يكن تامة الحكمة والذات بل ناقصة مستفيدة الكمال من جهة
معلولاتها وهذا ممتنع جدا فثبت انها لا يهمها في فعلها شيء ولا يدعوها
داع ولا يعترض على ذواتها ايثار طار ولا ارادة زايدة الا الاقتداء بالخير
الاقصى والنور الاتم الاعلى واما الواحد الحق فليس فوقه غاية ينظر اليها

في اضافة

في اضافة الخير وبث الرحمة العامة ومع ذلك فانا نشاهد في موجودات
هذا العالم واجزاء النظام وافراد الاكوان سيما في النبات والحيوان بل
في كليات الاعيان من الافلاك والاركان من حسن التدبير وجودة الترتيب
ورعاية المصالح والمنافع وابداع القوى والاسباب الملائمة للاغراض الدافعة
للافات والمفسدات ما نقضي به آخر العجب ولا يتسع لاحصائه ينكو الافكار
العجيبة في جزئيات الاكوان فكيف في كلياتها كما سنذكر انموذجا منها وتلك
الجزئيات مثل مصالح ومنافع روعيت في بعض النباتات كالنخل والعنب وفي بعض
الحيوانات الحجم الحقيرة كالنحل والعنكبوت مما ليس يصدر فيه على وجه الاتفاق
من غير تدبير سابق وحكم مطابق ومصلحة رعيه وحكمة مرضية فاذن يجب
ان يعلم ان العناية كما هي كون الاول تعالى عالما لذاته بما عليه الوجود في النظام
الاتم والخير الاعظم وعلة لذاته للخير والكمال بحسب اقصى ما يمكن وراضيا
على النحو المذكور وهذه المعاني الثلثة التي يجمعها معنى العناية من العلم والعلية
والرضا كلها عين ذاته بمعنى ان ذاته عين العلم بنظام الخير وعين السبب
التام له وعين الرضا به وهو المشية الازلية فذاته بذاته صورة نظام الخير
على وجه اعلى واشرف لانه الوجود الحق الذي لا غاية ولا حد في الكمال وراءه
فاذا كان كذلك فيعقل نظام الخير على الوجه الابلغ في النظام والاتم
بحسب الامكان فيفيض عنه ما يعقله نظاما وخيرا على الوجه المذكور الذي
عقله فيضانا وصدورا متاديا الى غاية النظام وصورة التمام على اتم تادية فهذا
هو معنى العناية الخالية عن الشين والنقص ومن اعتقد غير هذا من القائلين
بالاتفاق المنسوب الى بعض القدماء والقائلين بالارادة الخالية عن الحكمة والغاية
المنسوبة الى الشيخ الاشعري او القائلين بالغرض السفلي العايد الى
الخلق فقد ضلوا ضلالا بعيدا حيث جهلوا تنزيه الله تعالى وتوحيده وما
قدروا الله حق قدره فصل في ان ماهية الخير والشر ان الخير
ما يتشوقه كل شيء ويتوخاه ويتم به قسطه من الكمال الممكن في حقه ويكون كل ذات
مولية وجه القصد شطره في ضروريات وجودها واوائل فطرتها او في مكملات
حقيقتها ومتممات صفاتها وافعالها وتوالي فضايلها ولواحقها فالخير
المطلق الذي يتشوقه كل الاشياء ويتم به اوبا يفيض منه ذواتها وكمالات ذواتها هو القيوم

والواجب لذاته جل ذكره لانه وجود مطلق لا نقص فيه ونور محض وبهاء محض وتام وفوق التام فيعشقه ويتشوقه كل ممكن بطباع امكانه وكل موجود دونه بطباع نقصانه فيخضع له كل معلوم بقوام معلوليته وفقره وكل ما سواه لا يخلو من شوب نقص وفقر فلم يكن شيء من المعلولات خيرا محضا من كل جهة بل فيه شوب شرية بقدر نقصان درجته عن درجة الخير المطلق الذي لا يتناهى خيريته الى حد ولا يكون فوقه غاية والشر معنى اخر هو المصطلح عليه هو فقد ذات الشيء او فقد كمال من الكمالات التي يخصه من حيث هو ذلك الشيء بعينه والشر على كلا المعنيين امر عدمي وان كان له حصول في بعض لحصول الاعدام والامكانات للاشياء ضربا من الحصول في ظرف الاتصاف ولاجل ذلك قالت الحكماء ان الشر لا ذات له بل هو امر عدمي اما عدم ذات او عدم كمال لذات والدليل عليه انه لو كان امرا وجوديا لكان اما شرا لنفسه او شرا لغيره لا جائز ان يكون شرا لنفسه والا لم يوجد لان وجود الشيء لا يقتضي عدم نفسه ولا عدم شيء من كمالاته ولو اقتضى الشيء عدم بعض ما له من الكمالات لكان الشر هو ذلك العدم لا هو نفسه ثم كيف يتصور ان يكون الشيء مقتضيا لعدم كمالاته مع كون جميع الاشياء طالبة لكمالاتها اللايقة بها والعناية الالهية كما اشير اليها لا تقتضي اهمال شيء بل توجب ايصال كل شيء الى كماله فتكون الاشياء بطبايعها وغرايزها طالبة لكمالاتها وغاياتها لا مقتضية لعدمها ونقصانها ولا جائز ايضا ان يكون الشر على تقدير كونه وجوديا شرا لغيره لان كونه شرا لغيره اما ان يكون لانه يعدم ذلك الغير او يعدم بعض كمالاته او لانه لا يعدم شيئا فان كان كونه شرا لكونه معدما للشيء او لبعض كمالاته فليس الشر الا عدم ذلك الشيء او عدم كماله لا نفس ذلك الامر الوجودي المعدم وان لم يكن معدما لشيء اصلا فليس بشر لما فرض انه شر له فان العلم الضروري حاصل بان كل ما لا يوجب عدم شيء ولا عدم كمال له فانه لا يكون شرا لذلك لعدم استضراره به واذا لم يكن الشر الذي فرضناه امرا وجوديا شرا لنفسه ولا شرا لغيره فلا يجوز عده من الشرور وصورة هذا القياس على نظم الطبيعي هكذا لو كان الشر امرا وجوديا لكان الشر غير شر والتالي

باطل فكذا المقدم وبيان اللزوم وبطلان التالي يعلم بتقرير ما مر فعلم ان الشر امر عدمي لا ذات له اما عدم ذات او عدم كمال لذات وانت اذا تاملت واستقريت معاني الشرور واحوالها ونسبها وجدت كل ما يطلق عليه اسم الشر لا يخرج من امرين فانه اما عدم محض او يؤدي الى عدم فيقال شر لمثل الموت والجهل البسيط والفقر والضعف والتشويه في الخلقة ونقصان العضو والقحط وامثالها عدميات محضة ويقال شر لما هو مثل الالم والحزن والجهل المركب وغير ذلك من الامور التي فيها ادراك لمنافي اما سبب لا لفقد لمبدأ ما وسبب ما فقط فان السبب المضر المنافي للخير والكمال الموجب للفقد والزوال قسمان القسم الاول ما كان مواصلا للمضرور بالمنافي من جهة وجوده فيدركه مدركه عدم الصحة والسلامة لمن يتاذى بفقدان اتصال عضو بوجود حرارة ممزقة له قطاعة لذاعة فانه من حيث يدرك فقدان الاتصال وزوال الصحة بقوة شايعة في مادة ذلك العضو وطبيعته يدرك بتلك القوة بعينها السبب المؤذي الحار ايضا فيكون هناك ادراكان ادراك امر عدمي على نحو ادراك ساير الامور العدمية وادراك امر وجودي على نحو ادراك ساير الامور الوجودية وهذا المدرك الوجودي ليس شرا في نفسه بل بالقياس الى هذا الشيء واما المدرك الاخر من عدم الكمال وزوال الاتصال فهو شر في نفسه وليس شرا بالقياس اليه فقط حتى يتصور له وجود وليس يكون بحسبه شرا بل وليس نفس وجوده الا شرا فيه وعلى نحو كونه شرا فان العمى لا يجوز ان يكون الا في العين ومن حيث هو في العين لا يجوز ان يكون الا شرا وليس له جهة اخرى يكون بها غير شر بخلاف ذلك الامر الوجودي المضر المولم فان الحرارة المؤذية او الخلط اللذاع او السم القاتل يتصور لها انحاء اخر من الوجود لا يكون بحسبه شرا بل خيرا والقسم الثاني ما كان غير مواصل للمضرور كالسحاب المظل المانع لشروق الشمس الى المحتاج اليه في استكماله بالتسخين وكالبرد المفسد للثمار والمطر المانع عن تبييض الثياب فان كان المفتقر الى الاستكمال ذا دراكة ادرك فقد كماله وعدم انتفاعه ولكن لم يدرك من حيث انه مدرك لذلك ان السحاب قد حجب والمطر قد منع والبرد قد افسد ثماره بل من حيث انه مدرك بقوة اخرى كالبصر او غيره فان المفتقر الى التسخين بشعاع الشمس مثلا من جهة بدنه

بقوته اللمسية وهي بالحقيقة عادمة للكمال اللمسي وفاقدة للسلامة والاعتدال
المزاجيين وهي ايضا مدركة لهذا الشر الحقيقي الذي هو العدم والفقدان واما
واما المدرك للمؤلم المانع كالسحاب ههنا فهو البصر لا قوة اللمس فليس هو من حيث
انه مبصر متاذيا من السحاب ولا متضررا منه ولا منتقصا بل من حيث كونه
ذا لمس وذا قوة لمسية والقوة اللمسية لا تدرك السحاب المعدم لكماله بل
الذي تدركه هذه القوة هو عدم الصحة وزوال الكيفية الملائمة فالشر بالذات
هو العدم ولا كل عدم بل عدم واصل الى الشيء ولا كل عدم واصل اليه فان
عدم الحلاوة في قوة السمع والبصر ليس بشر لهما بل عدم واصل اليه يكون عدم
مقتضى طبيعته من الكمالات التي تخص لنوعه وطبيعته واما الوجودات
فهي كلها خيرات اما مطلقا اي بالذات وبالقياس جميعا او بالذات ولكن قد
يعرضها بالقياس الى بعض الاشياء ان يؤدي الى عدمه او عدم حال من
احواله ويقال لها الشر بالعرض وهو المعدم المزيل او الحابس المانع للخير
عن مستحقه او المضاد المنافي لكماله القائم وخير يضاده ومن هذا القسم
الاخلاق المذمومة المانعة للنفوس عن الوصول الى كمالاتها العقلية كالبخل
والجبن والاسراف والكبر والعجب وكذا الافعال الذميمة كالظلم والقتل
عدوانا وكالزنا والسرقة والغيبة والنميمة والفحش وما اشبهها فان كل واحد
من هذه الاشياء في ذاته ليس بشر وانما هي من الخيرات الوجودية وهي كمالات
لاشياء طبيعية بل لقوى حيوانية او طبيعية موجودة في الانسان وانما شريتها
بالقياس الى قوة شريفة عالية شانها في الكمال ان يكون قاهرة على ما تحتها
من القوى غير خاضعة ولا مذعنة اياها فالحر والبرد المولمان للحيوان المفسدان
للثمار والاغذية الانسان وسائر الانعام كيفيتان من الكيفيات الفعلية وهما
من كمالات الاجسام الطبيعية العنصرية وانما الشر في فقد الصحة والسلامة
وزوال الاعتدال من امزجة النبات والحيوان وكذلك الاخلاق الذميمة كلها
كمالات للنفوس السبعية والبهيمية وليست بشرور للقوى الغضبية والشهوية
وانما شريتها هذه الاخلاق الرذيلة بالقياس الى النفوس الضعيفة العاجزة
عن ضبط قواها عن الافراط والتفريط وعن سوقها الى مسلك الطاعة
للتدبير الاتم الذي يوطئ السعادة الباقية وهذا شرية هذه الافعال الذميمة

كالزنا

كالزنا بالنسبة والظلم الى السياسة البدنية او المدنية والظلم انما هو شر
بالنسبة الى المظلوم على الوجه الذي عرفته واما بالنسبة الى الظالم من حيث
هو ظالم فليس بشر لا بكونه ذا قوة نطقية فيتضرر به ازيد مما يتضرر به المظلوم
في اكثر الامر وكذلك الالام والاوجاع والغموم والهموم وغيرها فهي من حيث
كونها ادراكات لامور ومن وجودها او صدورها من العلل الفاعلة لها
خيرات كمالية وانما هي شرور بالقياس الى متعلقاتها من الاعدام والفقدانات
او المفسدات والمولمات فاذا تصفحت عن جميع الاشياء الموجودة في هذا
العالم المسماة عند الجمهور شرا ولم تجدها في انفسها شرورا بل هي شرور بالعرض
خيرات بالذات كما مر بيانه بالوجه القياسي والغرض من ذكر هذه الامثلة
ليس الاستدلال على هذا المطلب من جهة الاستقراء او التمثيل بل لدفع النقوض
بايرادها وليتضح الفرق بين الشر بالذات والشر بالعرض ونزول الاستبعاد من
الاوهام وينكشف ان الشر في كل ما يعدونه شرا يرجع الى الامر العدمي والافات
هو الذي جرينا في اول هذا الفصل وبما يدعي البداهة في هذا المطلوب
والمذكور من الامثلة للتنبيه والتذكر شك وتحقيق اعلم ان ههنا
اشكالا معضلا لم تنحل عقدته الى هذا الوقت وهي منحلة بعون الله العزيز
تقريره ان الالم هو نوع من الادراك فيكون وجوديا معدودا من الخيرات
بالذات وان كان متعلقه عدميا فيكون شرا بالعرض كما ذكروا فيكون
هناك شر واحد بالحقيقة هو عدم كمال ما لكنا نجد بالوجدان انه يحصل
هناك شران احدهما ذلك الامر العدمي كقطع العضو مثلا او زوال
الصحة والاخر الامر الوجودي الذي هو نفس الالم وذلك الامر الوجودي المخصوص
شر لذاته وان كان متعلقه ايضا شرا اخر فان الاحساس ان تفرق الاتصال شر
سواء ادرك او لم يدرك ثم الالم المترتب عليه شر اخر بين الحصول لا ينكره
عاقل حتى لو كان التفرق حاصلا بدون الالم لم يتحقق هذا الشر الاخر
ولو فرض تحقق هذا الالم من غير حصول التفرق لكان الشر بحاله فثبت ان
نحوا من الوجود شر بالذات فبطلت هذه القاعدة الكلية ان كل ما هو شر
بالذات فهو امر عدمي هذا ما ذكره العلامة الدواني في حاشية التجريد
ولم يتيسر له دفعه ولذا قال وفي التحقيق انهم ان ارادوا ان منشا الشرية

هو العدم فلا يرد هذا النقض عليهم وان اراد وان الشر بالذات هو العدم
وما عداه انما يوصف به بالعرض حتى لا يكون بالحقيقة الا شرية واحدة هي صفة
العدم بالذات وينسب الى غيره بالتوسط كما هو شان الاتصاف بالعرض
فهو وارد فافهم انتهى كلامه واقول في دفعه ان مقصودهم هو الثاني والايراد
مدفوع بانهم بان الالم ادراك المنافي العدمي كتفرق الاتصال ونحوه بالعلم
الحضوري وهو الذي يكون العلم فيه هو المعلوم بعينه لا صورة اخرى حاصلة
منه فليس في الالم امران احدهما مثل التفرق والقطع وفساد المزاج والثاني
صورة حاصلة منه عند المتألم يتألم لاجلها بل حضور ذلك المنافي العدمي
هو الالم بعينه فهو وان كان نوعا من الادراك لكنه من افراد العدم فيكون
شرا بالذات وهو وان كان نحوا من العدم لكن له ثبوت على نحو ثبوت اعدام
الملكات كالعمى والسكون والفقر والنقص والامكان والقوة ونظايرها
وقد علمت ان وجود كل شيء عين ماهيته فوجود العدم عين ذلك العدم كما
ان وجود الانسان عين الانسان ووجود الفلك عين الفلك وعلمت ايضا
ان العلم بكل شيء عين المعلوم منه بالذات فههنا الوجود عين التفرق
او الانقطاع او الفساد الذي هو عدمي والادراك المتعلق عين ذلك
الوجود الذي هو نفس الامر العدمي فقد ثبت ان الالم الذي هو الشر بالذات من افراد
العدم ولا شك ان العدم الذي يقال انه شر هو العدم الحاصل لشيء لا
العدم مطلقا كما اشير اليه سابقا فاذن لا يرد نقض على قاعدة الحكماء ان كل
ما هو شر بالذات فهو من افراد العدم البتة والذي يزيدك ايضاحا لهذا
المقام ان من الالام والاوجاع من جملة الاعدام ان النفس قد اشرنا الى ان
قوتها سارية في البدن وانها هي التي تشعر وتحس بانواع المحسوسات فهي بعينها
الجوهر اللامس الذايق الشام وهي عين الصورة الطبيعية الاتصالية المزاجية
وكل ما يرد على البدن من الاحوال وجوديا كان او عدميا فالنفس تنفعل منه
وتناله بالحقيقة وتتأثر منه لاجل قواها السارية في البدن فتفرق الاتصال
الوارد على الجسم لا شك انه شر للجسم لانه زوال اتصاله وعدم كماله فلو كان
الجسم موجودا حيا عند انفصاله شاعرا بتفرق اتصاله كان له غاية الشر
التي لا يتصور فوقها شر لشيء لانه ثبت عدمه له عند وجوده فاذا كان كذلك

والنفس

والنفس كما علمت لها ضرب من الاتحاد بالبدن فكلما يرد على البدن عند تعلق
النفس به فكانما ورد على ذات النفس ولهذا تتاذى وتتألم بالجراحات والامراض
وسوء المزاج البدني بقدر تعلقها به واتحادها لكن النفس لما كانت لها مقامات
اخرى ونشآت غير هذه النشأة التي وقع لها الاذى بسببها لم يكن اذاها
من جراحة العظيمة او سوء مزاج شديد او فساد او موت مثل اذى
الحي الذي حيوته بعينها حيوة البدن فتامل يا حبيبي لتدرك ان الشر
غير لاحق الا لما في طباعه ما بالقوة وذلك لاجل المادة الجسمية بسبب ان
وجودها وجود ناقص متهيئ لقبول الفساد والانقسام والتكثر وحصول الا
ضداد والاستحالة والتجدد في الاحوال والانقلاب في الصور فكل ما هو
اكثر براءة من المادة فهو اقل شرا ووبالا واعلم ان الشرور يلحق المواد على وجهين
لانها اما ان يلحقها لاجل امر عرض لها في اول الكون واما لامر يطرأ عليها
بعد التكون فالقسم الاول كما يتمكن في اول وجودها هيئة من الهيئات تمنعها تلك
الهيئة استعدادها الخاص للكمال الذي منيت بشريفا بدله ويوازنه كالمادة التي
يتكون منها صورة انسان او فرس او نبات اذا عرض لها من الهيئات ما جعلها اسوء
مزاجا واقل اعتدالا واعصى جوهرا من قبول تلك الصورة على الوجه الاكمل فلم
يقبل التقويم الاحسن والتشكيل الاتم والتخطيط الاليق فتشوهت الخلقة
بسببها ولم يوجد المحتاج اليه من كمال الاعتدال في المزاج وتمام التشكل في البنية
لا لان الفاعل المعطي قد قصر وما جاد فيما افاد بل لان المنفعل لم يقبل واما القسم
الاخر فهو احد امرين اما مانع وحاجب يحول بين الشيء ومكمله واما مضاد واصل
مبطل للكمال محيق مثال الاول وقوع سحب كثيرة متراكمة او اظلال جبال
شاهقة تمنع تاثير الشمس في الثمار لتبلغ الى النضج وينال الكمال ومثال الثاني
حصول البرد الشديد للنبات المصيب لكماله في وقته حتى يفسد استعداده
الخاص وما يتبعه من الصورة الكمالية فصل في اقسام الاحتمالات التي
للموجود من جهة الخير والشر قد جرت عادة الحكماء بان يقسموا الموجودات
الممكنة بالقسمة العقلية في بادي الاحتمال الى خمسة اقسام ما هو خير كله لا
شر فيه اصلا وما فيه خير كثير مع شر قليل وما فيه شر كثير مع خير قليل وما
يتساوى فيه الخير والشر وما هو شر مطلق لا خير فيه اصلا والاقسام الثلثة

الاخيرة غير موجودة فى العالم اصلا انما الموجود من الخمسة المذكورة هو قسمان
فالقسم الاول الذى كله خير مطلق لا شر فيه اصلا هى امور وقعت تامة الوجود
لا يفوتها شئ مما ينبغى ان يكون لها بالامكان العام الا وقد حصل لها فى
فطرتها الاصلية الاولية ولا يخالطها ما لا ينبغى لها لا فى اول الوجود ولا
بعده لانها بالفعل من جميع الوجوه وهى كالعقول المقدسة وكلمات الله
التامات التى لا تبيد ولا ينقص ويتلوها من حزبها النفوس السماوية فانها وان
كان فيها ما بالقوة الا انها مستكفية بذاتها ومقوم ذاتها فى خروجها من القوة
الى الفعل غير ممنوعة عن البلوغ من حد النقص الى الكمال الممكن وكذلك ضرب من النفوس
الكاملة الانسانية اذ لحقت بالسابقين المقربين فهى ايضا من هذا القسم فيجب
وجود هذا القسم من المبدا الاعلى لاجل كونه خيرا محضا يفعل الخير لا محالة
وقد علمت مما سبق من البراهين وجود العالم العقلى ومن قاعدة الامكان الاشرف
والاخس وجود الاشرف قبل وجود الاخس والقسم الثانى وهو الذى
فيه خير كثير يلزمه شر قليل فيجب وجود هذا القسم ايضا منه لان تركه لاجل
شره القليل ترك لخير كثير وترك الخير الكثير شر كثير فلم يجز تركه فيجب ايجاده عن
فاعل الخيرات ومبدا الكمالات ومثال هذا القسم الموجودات الطبيعية التى لا يمكن
وجودها على كمالها اللايق بها الا وقد يعرض لها بحسب المصادمات والمصاكات
الاتفاقية منع غيرها عن كمالاتها او محق الكمالات عن غيرها كالنار التى كمالها
فى قوة الحرارة والاحراق وبها تحصل المصالح العظيمة والمنافع الكثيرة لكن قد
يعرض لها احراق بيت ولى وثياب نبى وكذا الماء الذى كماله فى البرودة والرطوبة
والسيلان وقد يعرض له تغريق بلاد وهلاك عباد وكذلك الارض والهواء
والمطر والسحاب وغير ذلك وهذا القسم من الموجودات الممكنة انما يكون
فيما يمكن فيه الاحالة والاستحالة والكون والفساد لكن اذا تاملنا حال
الشخص المستضر بشئ من هذه العناصر الاربعة وتاملنا حال انتفاعه طول
عمره بكل واحد منها لم يكن لذلك القدر اليسير من الضرر نسبة يعتد بها الى
ذلك النفع الكثير واذا كان الامر كذلك فى الشخص الواحد المستضر فكيف
يكون الحال فى نسبة ذلك الضرر اليسير الى انتفاع جميع الاشخاص الانسانية
والحيوانية وغيرها وكذلك وجود حيوانات الادوية والاغذية النباتية التى

قديتضرر

قد يتضرر بها فى الندرة وكذلك وجود حيوانات فى انفسها خيرا الا انه تعرض
لها بسبب مصاكات اتفاقية تادى ضررها الى غيرها من الحيوانات كالحيات والعقارب
والسباع الضارية والجوارح المفترسة وغير ذلك وكذلك الانسان المستعد لكمالات
النفسانية والعقلية والخيرات الظنية والحقيقية يعتريه بسبب امور اتفاقية
اعتقادات فاسدة وجهالات مركبة واخلاق ذميمة واعمال سيئة واقتراف
خطيئات تضره فى المعاد ولكن هذه الشرور انما يكون فى اشخاص قليلة
اقل من اشخاص السالمين عن هذه الشرور والافات وفى اوقات اقل من اوقات
العافية والسلامة عنها فصل فى ان جميع انواع الشرور من القسم
المذكور لا توجد الا فى عالم الكون والفساد بسبب وقوع التضاد فيه وذلك
لانك قد علمت ان الشر الذى كلامنا فيه ويقع الاصطلاح عليه هو عدم ذات
او عدم كمالها واما كون نوع ادون منزلة من نوع اخر واخس درجة منه فى
حد نفسه فليس ذلك شرا فى حقه فكون العقول دون الواجب وكون
النفوس اخس منها والافلاك ادون من الكواكب والطبيعة ادون من النفس
لا يعد من الشرور فعلى هذا لا يوجد الشر فى عالم الافلاك وما فيها وما فوقها
اصلا بل انما يوجد تحت السماء وفى عالم الكون والفساد ومادة الكائنات
العنصرية والتى يقع فيها من انواع الشرور قليلة بالنسبة الى الخيرات الواقعة
فيها ومنشاء ذلك الوقوع هو قبولها للتضاد الموجب للكون والفساد فانه
لولا التضاد ما صح حدوث الحادثات التى بسبب الاستحالات الباعثة
للاستعدادات فما صح وجود نفوس غير متناهية واشخاص كذلك والنفوس
لا يحصل الا عند حصول الابدان واستعداد مادتها لتعلق النفس
بها وذلك لا يحصل الا بتفاعل الكيفيات المتضادة فالتضاد فى هذا العالم
الحاصل فى هذا العالم سبب دوام الفيض فيكون خيرا بالنسبة الى
النظام الكلى وشرا بالنسبة الى الاشخاص الجزئية على ان التضاد الذى هو
سبب الكون والفساد ليس بجعل جاعل لان كون الكيفيات كالحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة واشباهها متضادة انما هو من لوازم
مهياتها يجب وجودها الخارجى المادى وان لم يكن من لوازم وجودها
العقلى كما وقعت الاشارة اليه ولوازم الوجودات كلوازم المهيات

ناتها

غير مجعولة فالمجعول بالذات في هذه الانواع نفس وجوداتها لا نقايصها ونقصا
الذاتية كما مر ذكره وقبولها للتضاد من النقايص اللازمة لذاتها لا بجعل
جاعل وكما لا يمكن ان يجعل الفاعل الاشكال الكرية متراصة دون خلاء ويمكن
ذلك في المربعات والمسدسات وما يحل هي اليه كالمثلث المتساوي الا
ضلاع كذلك لا يمكن للفاعل ان يجعل اصول الكاينات غير متضاده

فصل في كيفية دخول الشر في القضاء الالهي قد علمت انه ليس للمهيات
الممكنة في امكانها وافتقار وجودها الى موجد علة ولا لكون وجودها ناقصا
عن التمام الواجبي ولا لكون مادة الكاينات متضادة الصور سبب ولا لكون
المتضادين متفاسدين سبب ولا لكون النار محرقة والبحر مغرقا سبب
ولا لكون المستغرق في الشهوات الدنيا ولذاتها محترقا بنار الجحيم محجوبا عن
الجنة والنعيم سبب فهذه هي اللوازم الضرورية التي ليست بجعل
جاعل انما المجعول ملزوماتها التي هي من جملة الخيرات فكثير من الغايات
الكمالية لبعض الاشياء مضرة او مفسدة لبعض الاشياء كما ان غاية
القوة الغضبية مضرة بالقوة الناطقة وقد عرفت فيما تقدم في
العلم الكلي من مباحث العلة الغائية الضرورات التي يلزم الغايات
الذاتية فهذه الشرور من لوازم الغايات الخيرية كالامكانات اللازمة
للهويات والنقصانات الضرورية للوجودات والنقصانات الوجودية
عن رتبة الوجود الاول متفاوتة فان نقصان الجسم عن درجة الواجب
اكثر من نقصان النفس ونقصان الحس عن درجة العقل الاول اكثر
من نقصان الخيال فلو كان النقصان في جميع الممكنات متشابها لكانت
الانواع كلها نوعا واحدا ومهياتها مهية واحدة وكما ان مهيات الانواع
بحقايقها متفاوتة فكذلك هويات الاشخاص التي تحت نوع واحد
متفاوتة وبالجملة الابداع يوجب نقصان المبدع عن المبدع والا لم يكن
احدهما بكونه مبدعا والاخر مبدعا اولى من العكس فاذن من الضرورة
ان لا يكون ممكن ما خاليا عن نقص وقصور ومن الضرورة ان يكون
النقص في عالم النفوس اكثر منه في عالم العقول وفي عالم الطبايع اكثر
واوفر مما في عالم النفوس وفي عالم العناصر اكثر واشد مما في عالم الافلاك

وهكذا

وهكذا الى ينتهي الى مادة مشتركة لا خيرية فيها الا القوة والاستعداد
لقبول الاشياء وستعلم انها وان بلغت الى نهاية الخسة والشرية في
ذاتها لكنها وسيلة لحدوث الخيرات كلها وان الوجود بسببها يعود
ويرجع الى الكمال بعد النقص والى الشرف من الخسة والى الصعود من
الهبوط وهذه المادة كما انها قابلة للصورة قابلة للعدم ولا يمكن
لها ان يقبل الصور كلها ولا يقبل اعدامها ومقابلاتها فاذن
نقول ان الشرور التي هي من باب الاعدام والنقصانات والقصورات في
الجملة فليس ثبوتها لان فاعلا يفعلها بل لان الفاعل لم يفعلها وهي التي ليست
خيرا بالقياس الى شيء اخر واما الشرور التي يلحق باشياء هي في نفسها خيرات
وبالقياس الى بعض الاشياء شرور كوجود النار والماء والسيف والسنان
والسبع والحية وغيرها من الذوات وكوجود الغضب والشهوة والجربزة والشيطنة
وغيرها من الصفات وكوجود الضرب والطعن والقتل وغير ذلك من الافعال
فانما هي من سببين سبب من جهة المادة انها قابلة للصورة والعدم وكان
ممتنعا ان لا يكون قابلة للمتقابلات وسبب من جهة الفاعل لانه واجب ان
يفعل فعله الخاص اذا لاقى مادة قابلة لفعله واستحال ان يكون للقوى
الفعالة لذواتها افعال متضادة او يكون قد حصل وجودها وهي لا تفعل فعلها
فمن المحال ان تفعل النار الاغراض المقصودة منها ولا يحرق بدن انسان لاقته
او ان يفعل السيف الاغراض التي لاجلها ولا يقطع عضو انسان اذا ضرب به عليه
فلم يكن بد من ان يكون الغرض النافع في وجود هذه الاشياء مستتبعا لافات
يعرض منها في بعض المواد لكن الامر الاكثري والامر الدايم هو الخير المقصود
منها في الطبيعة اما الاكثر فان المنتفعين بالنار مثلا اكثر من المستضرين
والمستضرون ايضا اوقاتهم التي هم فيها في كنف السلامة من الاحتراق
اكثر من زمان استضرارهم واما الدايم فلان انواعا كثيرة لا يستحفظ الا بوجود
مثل النار فلم يحسن في الارادة الازلية والعناية الاولى ان يترك المنافع الا
كثرية والخيرات الدايمة لعوارض شرية اقلية فالحكمة الالهية اقتضت ان لا
يترك الخيرات الفايقة الدايمة النوعية والمنافع الاكثرية لاجل شرور
في امور شخصية غير دايمة ولا اكثرية فالخير مقضي بالعرض واعلم ان هذا بالذات والشر مقضي

القسم من الوجودی لا یوجد فی عالم القضاء الالهی الذی عبارة عن وجود
جمیع الاشیاء بصورتها العقلیة لخلوصها عن المادة ونقایصها فالنار
العقلیة لا شر فیها وکذا الماء العقلی والفرس العقلی والاسد العقلی وکذا والانسان العقلی
سایر الصور العقلیة لسایر الاشیاء لا شریة لها بل کلها خیر محض وانما
یوجد الشرور فی عالم القدر الذی تفصیل الصور التی فی عالم القضاء وتجسیمها
وتقدیرها المعلوم وهذا الوجود الجسمانی لا یخلو من تضاد وتمانع بقدرها
یوجبان التفرقة والتکثیر ویعدمان تلک الجمعیة والوحدة ویمنع التفرقة
هی المادة کما مر وجود المادة هو الامکان فان صدور المواد الجرمانیة من
العقول الفعالة انما هو من جهة امکاناتها ونقصانها لا من جهة وجوب
وجوداتها وکمالاتها فالهیولی منبع الشر والنقص ولا بد من وجودها کما
علمت قال المحقق الطوسی فی شرح الاشارات عند قول الشیخ لان کل شیء
لازم له بوسط او بغیر وسط یتادی الیه بعینه قدره الذی هو تفصیل
قضائه الاول تادیا واجبا اذ کان ما لا یجب لا یکون کما علمت بهذه العبارة
اقول فی تقریره لما کان جمیع صور الموجودات الکلیة والجزئیة التی لا نهایة
لها حاصلة من حیث هی معقولة فی العالم العقلی بابداع الاول الواجب
ایاها وکان ایجاد ما یتعلق بالمادة فی المادة علی سبیل الابداع ممتنعا
اذ هی غیر متاتیة لقبول صورتین معا فضلا عن تلک الکثرة وکان الجود الالهی مقتضیا لتکمیل المادة بایداع تلک الصور فیها واخراج ما فیها بالقوة
من قبول تلک الصور الی الفعل قدر بلطیف حکمته زمانا غیر منقطع فی
الطرفین یخرج فیه تلک الامور من القوة الی الفعل واحدا بعد واحد
فی جمیع ذلک الزمان موجودة فی موادها والمادة کاملة بها واذا تقرر ذلک
فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جمیع الموجودات فی العالم العقلی مجملة
علی سبیل الابداع والقدر عبارة عن وجودها فی موادها الخارجیة مفصلة
واحدا بعد واحد کما جاء فی التنزیل وان من شیء الا عندنا خزائنه وما ننزله
الا بقدر معلوم والجواهر العقلیة وما معها موجودة فیهما مرتین انتهی کلامه
وقال الشیخ الاشراقی فی التلویحات لو نظرت الی آثار رحمة الله فی
هذا العالم لقضیت العجب من ان الرحمة الالهیة لما کان غیر جائز ان

بقوله

یقف علی حد یبقی وراءها الامکان الغیر المتناهی وجدت هیولی ذات
قوة القبول الی غیر النهایة کما للمبادی قوة الفعل الی غیر النهایة وکان لا
بدایة من لتجدد الفیض من تجدد امر ما فوجدت اشخاصا فلکیة دایرة
لاغراض علویة یتبعها استعداد غیر متناه ینضم الی فعل غیر متناه وقابل
کذلک فینفتح باب نزول البرکات ورشح الخیر الدایم فی الازال والاباد
ویحصل الفیض علی کل قابل بحسب استعداده اذ المبدا الواهب لا تغیر
فیه ولو کان للعالم استعداد قبول نفس اشرف مایتعلق بالهیولی
کما للانسان لحصل فیها من فیض العقل الفیاض ثم لما کان اشرف
ما یتعلق بالهیولی النفس الناطقة وکان غیر جایز خروج جمیع الممکن
فیها دفعة دون الابدان ولا مع الابدان فبحسب الادوار والاکوار والا
ستعدادات یحصل نفوس من فیض واهبها قرنا بعد قرن راجعة
الی ربها اذا کملت انتهی کلامه فقد تبین واتضح ان لا نهایة فی الاشخاص
والنفوس التی اقتضتها العنایة الازلیة من ضرورتها وقوع الاستحالة
والتضاد فی عالم الکون والفساد ولولا التضاد لما صح الکون والفساد
ولولا الکون والفساد ما امکن وجود اشخاص غیر متناهیة ولا التی هی
اشرف منها وهی النفوس الغیر المتناهیة الحیوانیة ولا التی هی اشرف
من القبیلین وهی النفوس الغیر المتناهیة النطقیة وکون الصور والکیفیات
مضادا بعضها لبعض قد علمت انها لیس بفعل فاعل بل من لوازم وجودها
القدری المادی ومن ضرورة التفاعل بینها حتی یقع الاعتدال ویحصل
به الکمال لتضادها فصح انه لولا التضاد ما صح دوام الفیض من
المبداء الجواد ولوقف الجود ولتعطل العالم العنصری عن قبول الحیوة
التی بها یحصل نیل المقصود وبقی ما یمکن اکثر فی مکمن الامکان وکتم
العدم البحت ولم یمکن سلوک السفر الی الله تعالی والرجوع الیه وقد
قال سبحانه کما بدانا اول خلق نعیده ومن تامل فی امر الموت الذی
یعده الجمهور من اقوی انحاء الشرور لعلم ان فیه خیر کثیر لا بنسبة للشریة
الیه یصل الی المیت والی غیره اما الواصل الی غیره فانه لو ارتفع الموت
لاشتد الامر علی الناس وضاق المکان حتی لا یمکنهم التنفس فضلا

عن الحركة والاكل والشرب فالمفروض انه حى عند ذلك اسوا حالا من
الميت واما الخير الواصل اليه فبخلاصه عن هذا الوجود الدنيوى المعرض
للافات والمحن ومآله الى الرحمة كما سنبينه انشاء الله فصل في
دفع اوهام وقعت للناس في مسئلة الخير والشر منها ان القسم
الثانى الذى الخير فيه غالب على الشر لم لم يوجد عن البارى على وجه لا يعتريه
شر اصلا حتى يكون الوجودات كلها خيرات محضة واجيب بانه لو كان
كذلك لكان الشئ غير نفسه اذ كان هذا غير ممكن في هذا القسم من
الوجود وهو ممكن في الوجود المطلق لامكانه في النمط الاول من الوجود
فانه قد فاض عن المبدا الاول الفياض على الاشياء الصور العقلية
المجردة بالكلية والصور النفسية المتعلقة نحوا ما من التعلق والطبايع
السماوية المتقدرة الذوات المرتفعة عن المفاسد والمضاد وبقى
هذا النمط الثانى الذى لا يمكن وجوده الا بمخالطة القوى والا
عدام والاضداد فاذا قلت لم لا يوجد النار التى هى احد انواع
هذا القسم على وجه لا يلزمها شر فكانك قلت لم لم يجعل النار غير
النار ومن المستحيل ان يجعل النار غير النار ومن المستحيل ان يكون
النار نارا وتمس ثوب ناسك ولا مانع من الحريق ولا يحرقه ومنها
انكم زعمتم ان الخير في العالم كثير والشر قليل ونحن اذا نظرنا في
انواع الكاينات وجدنا الانسان اشرف الجميع واذا نظرنا الى
اكثر افراده وجدنا الغالب عليهم الشرور بوجود افعال قبيحة واعمال
سيئة واخلاق وملكات ردية واعتقادات باطلة وبالجملة الغالب
عليهم طاعة الشهوة والغضب بحسب القوة العملية والجهل المركب بحسب
القوة النظرية وهذان الامران مضران في المعاد مولمان للنفس
موجبان للشقاوة في العقبى مانعان عن السعادة الاخروية فيكون
الشر غالبا على هذا النوع الذى هو الثمرة القصوى والغاية العظمى لوجود
هذه الاكوان وبناء عالم العناصر والاركان واما الاستمتاع بالشهوة
واللهو واللعب الذى هو السعادة الدنيوية التى هى في التحقيق شقاوة
فهو مع ذلك حقير جدا بالنسبة الى ما يحرمونه من السعادة الحقيقية
ويكتسبونه من نار الجحيم والعذاب الاليم واجيب عن هذا بان احوال

الناس في العقبى كاحوالهم في الدنيا واحوالهم في النشاة الاولى على ثلثة
اقسام الاول هم البالغون في الحسن والصحة والثانى المتوسطون
فيهما وهم الاكثر على تفاوتهم في درجات التوسط والقسم الثالث
البالغون في النقصان الممنوون بالقبح والسقم والعاهات وهؤلاء اقل من
المتوسطين واذا نسبتهم الى مجموع القسمين الاولين كانوا في غاية ما يكون
من القلة والحقارة بالنسبة اليهم فكذلك احوال النفوس في الاخرة على ثلثة
اقسام الكاملون في القوتين البالغون في التحصيل للكمالات الحكمية
النظرية واقتناء الملكات الكريمة العملية الثانى المتوسطون في تحصيل
ذلك وهم الاكثر والاغلب على تفاوت مراتبهم في ذلك من القرب
الى الطرف الاشرف والبعد عنه الى الارذل والثالث هم البالغون
في الجهالات البسيطة والمركبة الممنوون في رداءة الاخلاق فهولاء اقل
عددا من القسم الثانى بكثير واذا نسبتهم الى مجموع القسمين الاولين
كانوا في غاية القلة والحقارة فلاهل الرحمة والسلامة غلبة وافرة
في كلتا النشاتين قال الشيخ الرئيس في الاشارات لا يقعن عندك
ان السعادة في الاخرة نوع واحد ولا يقعن عندك ان السعادة لا ينال
الا بالاستكمال في العلم وان كان ذلك يجعل نوعها نوعا اشرف ولا يقعن
عندك ان تفاريق الخطايا باتكة لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمد
ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك
في اقل اشخاص الناس ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد مصروفه
عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله انتهى كلامه
اقول هذا الكلام والذى قبله وان كان منافيا لظواهر بعض
النصوص والروايات الا ان الامعان في الاصول الايمانية والقواعد
العقلية يعطى الجزم بان اكثر الناس في الاخرة وجب ان يكون من
اهل السلامة والنجاة ولاهل المعرفة والكشف نمط اخر من التحقيق
في هذا المقام سيجى ذكره من ذى قبل انشاء الله على ان البرهان
اللمى قايم على ان خلق كل نوع طبيعى من افاضة الله وترتيبه النظام
يجب ان يكون على نهج يبلغ جميع احاد ذلك النوع او اكثرها الى كمالها

مدافع

الخاص بها من غير نافع ولا مزاحم الا على سبيل الندرة الاتفاقية من غير
دوام لكن يجب ان يعلم ان الذى كلامنا فيه هو الكمال الاول والثانى
له الذى بعدهما من الكمالات وان يعلم ان افراد الانسان بما هى
اناس ليس مقتضى كمالهم الاول ولا الثانى ان يكونوا حكماء عرفاء
بالله وملكوته واياته واليوم الاخر فان هذا ليس فى جبلة اكثر الناس
بل فى طباع طايفة مخصوصة هم فى الحقيقة نوع اخر من الناس مخالف
لما سواهم فان الانسان قد اشرنا الى انه من حيث نشاته الاولى
نوع واحد ومن حيث انشاء الفطرة الثانية من طينة سره وباطنه
انواع كثيرون لكل نوع منهم كمال يخصه وسعادة لاجله وشقاوة
تقابلها كما سيجى شرحه فى بحث المعاد قال الشيخ فى الشفاء اعلم
ان الشر الذى هو بمعنى العدم اما ان يكون شرا بحسب امر واجب او
نافع قريب من الواجب واما ان لا يكون شرا بحسب ذلك بل يكون شرا
بحسب الامر الذى هو ممكن فى الاقل ولو وجد لكان على سبيل ما هو فضل
من الكمالات التى بعد الكمالات الثانية ولا مقتضى له من طباع الممكن
فيه وهذا القسم غير الذى نحن فيه وهو الذى استثنيناه هنا وليس
هو شر بحسب النوع بل بحسب اعتبار زايد على واجب النوع كالجهل با
لفلسفة او بالهندسة او غير ذلك فان ذلك ليس شرا من جهة ما نحن
ناس بل شر بحسب كمال الاصلاح فى ان يعم وسنعرفه وانما يكون شرا
اذا اقتضاه شخص انسان او شخص نفس وانما يقتضيه الشخص لا لانه
انسان او نفس بل لانه قد ثبت عنده حسن ذلك واشتاق واستعد
لذلك الاستعداد واما قبل ذلك فليس مما ينبعث اليه شئ فى بقاء
طبيعة النوع انبعاثه الى الكمالات الثانية التى يتلو الكمال الاول فاذا
لم يكن ما كان عدما فى امر مقتضى كان فى الطباع انتهت عبارته ومنها
انه اذا كان ما يصدر عن الانسان من المعاصى او يتصف به من الرذايل
واقعا بقضاء الله داخلا فى قدره كما اعترفتم به فيجب وقوع تلك المعاصى
والاثام منه بالضرورة شاء الانسان او ابى واذا كان وقوعها واجبا
اضطراريا فلا يليق بالواجب جل ذكره الذى منبع الجود والاحسان

ان يعاقب

ان يعاقب بذلك اهل العصيان ويعذب الانسان الضعيف العاجز
على فعل يجب صدوره عنه على سبيل الاضطرار فان ذلك ينسب الى
خلاف مقتضى العدل والاحسان بل الى الجور والعدوان وذلك
محال على الواجب تعالى كيف وان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء
ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى والجواب على مقتضى
قواعد الحكماء ان الله غنى عن العالمين وبرئ عن طاعة المحسنين
ومعصية المسيئين وانما الوارد على النفس بعد مفارقة الدنيا
انما هو على تقصيرها وتلطيخ جوهرها بالكدورات المولمة والظلمات
الموذية الموحشة لا ان عقابها لمنتقم خارجى يعاقبها ويوذيها وينتقم
منها فى افعالها كما يتوهم النفوس العامية من ما يروا من العقاب
الحاصل فى هذا العالم بالاسباب الخارجة وليست الامور الاخروية
كذلك فان العقوبات هنالك من لوازم اعمال وافعال قبيحة ونتايج
هيات ردية وملكات سيئة فهى حمالة لحطب نيرانها ومعها وقود
جحيمها فاذا فارقت النفس البدن متلطخة بالملكات المذمومة
والهيئات المرذولة وزال الحجاب البدنى وفيها مادة الشعلات
الجحيمية وكبريت الحرقات الباطنة والنيرانات الكامنة اليوم فشاهدتها
بعين اليقين وقد احاطت بها سرادقها واحدقت بقلبها عقاربها
وحياتها وعاينت مرارة شهوات الدنيا وتاذت بموذيات اخلاقها
وعاداتها وردت اليها مساوى افعالها ونتايج اعمالها كما قال
الصادع عليه وآله السلام انما هى اعمالكم ترد اليكم وقال رب شهوة
ساعة اورثت حزنا طويلا ويكون حال الانسان المتالم بهذا
العقاب بسبب الهيئات الردية كحال الانسان المنهوم المقصر
فى الحمية اذا اردت اليه شدة نهمته وقوة شهوته وضعف معدته
اوجاعا وامراضا مؤلمة فيكون هذا التالم من لوازم ما ساف
القدر اليه من الشهوة المودية الى هذا التالم لا لان الطبيب
الذى امره بالاحتماء ينتقم منه ومنها وهو من ركيك الاعتراضات
على الحكماء انهم لما لم يقولوا بالحسن والقبح فى الافعال كما ذهبت

اليه المعتزلة ونفوا في افعاله الواجب تعالى الغرض بل قالوا بالا
يجاب فاذن خوضهم في هذه المسئلة من قبول الفضول فان
السوال بهم غير وارد مع القول بالايجاب في الافعال او مع القول
بنفي التحسين والتقبيح فيها والجواب اما اولا فانهم ما نفوا الغاية
والغرض عن شيء من افعاله تعالى مطلقا بل انما نفوا في فعله المطلق
وفي فعله الاول غرضا زايدا على ذاته تعالى واما ثواني الافعال والافعال
المخصوصة والمقيدة فاثبتوا لكل منها غاية مخصوصة كيف وكتبهم مشحونة
بالبحث عن غايات الموجودات ومنافعها كما يعلم من مباحث الفلكيات
ومباحث الامزجة والمركبات وعلم التشريح وعلم الادوية وغيرها واما
ثانيا فلما علمت غير مرة ان فعله تعالى بعين الارادة والرضا المنبعثين
عن ذاته بذاته والايجاب الحاصل منهما غير الجبر الذي يكون في المبادي
الطبيعية العديمة الشعور والمبادي التسخيرية واما ثالثا فهب ان
الامر كما زعمه فللحكيم ان يبحث عن كيفية ترتب الافعال عن مباديها الذاتية
على وجه المناسبة وعدم المنافات وان يبحث عن كيفية صدور الشر عما
هو خير بالذات فينبه على ان الصادر منه اولا بالذات هو الخير وان الشر
غير صادر منه بالذات بل صدور الخيرات الكلية ادى الى شرور جزئية
قليلة العدد بالاضافة الى تلك الخيرات العظيمة فلم يكن الصادر منه
تعالى شرا اصلا كيف وبما ذكروه يدفع شبهة عظيمة من المجوس القايلين
بشرك عظيم من اثبات اثنينية القديم سموهما يزدان فاعل الخير واهرمن
فاعل الشر وكفى شرفا وفضلا لهم في بحث يدفع به ما هي بذر الشبهات
كشبهة ابليس اللعين حين اعترض على الملائكة الذين هم من افاضل
عالم السموات كان الحكماء من افاضل طبقات الجنات بان الله لم خلقني
وقد علم اني يضل عباده عن الطريق ويغويهم عن الصراط المستقيم فاجيب
بالجواب القاطع لسواله على وجه الالزام للمجادل الذي لا يستعد لادراك
النهج البرهاني وقيل لا يسئل عما يفعل وهو احد الطرق الثلثة المذكورة
في كتاب الله احدها الحكمة البرهانية للكاملين المقربين والثاني الموعظة
الخطابية لاهل السلامة واصحاب اليمين والثالث المجادلة لدفع شبهة

الضالين

الضالين من اصحاب الشمال المكذبين بيوم الدين ومنها انه اذا جاز عند
الفلاسفة ان يصدر عن الواجب تعالى جوهرا شريفا لاجل امر خسيس
حيث فعل عالم العقل اولا ثم فعل بتوسط عالم النفس وخلق من النفس
الطبيعة الجسمية وهكذا الى ان انتهى فعله في الغايات الى الهيولى التي
هي اخس الاشياء حسب ما هو مذهبهم في الترتيب فليجز عندهم ان
يصدر عن الخير ما هو شر بالذات والجواب ان هذا غلط نشاء اما من
الاشتباه بين الغاية الحقيقية والامر الضروري واما من توهم انعكاس
الموجبة الكلية كنفسها وليس كذلك فليس يلزم من كون كل غاية متاخرة
بالذات من الشيء ذي الغاية ان يكون كل متاخر بالذات عن الشيء غاية له
حتى يلزم ان يكون الهيولى المشتركة اشرف من السماويات والسماويات
اشرف من العقول الفعالة والغاية بمعنى الذي لاجله الفعل ليست الغاية
التي هي نهاية الفعل فانه يصح ان يقال انتهت سلسلة الامور الدايمة الى
الهيولى المشتركة او نحوها ويصح ان يقال للافعال انتهاء ولا يصح بوجه
اخر فان الجود الالهي لا غاية ومتى قالت الحكماء انه تعالى ابدع الاشياء على
الترتيب من العقل منتهية الى الهيولى تشبه ما وقع في الكلام الالهي يدبر الامر
من السماء الى الارض فليس المراد ان الهيولى وما يجري مجراها غاية الفيض
والجود ولو كان الامر كما توهموه لم يرجع الوجود منعطفا من هذا المنزل
الادنى والارض السفلى الى غاية الشرف الاقصى على عكس الترتيب الاول
كما قال تعالى ثم يرجع اليه وقوله كما بدانا اول خلق نعيده وعدا علينا انا
كنا فاعلين واكثر من يطول حديث الخير والشر ويستشكل الامر من يظن
ان الامور العظيمة الالهية من الافلاك وما فيها انما خلقت لاجل الانسان
وان الافعال الالهية منشاها ارادة قصدت بها اشياء واغراض على
نحو اراداتنا واغراضنا في الافعال الصادرة عنا بالاختيار ولو تامل
هذا الجاهل المحجوب عن شهود العارفين ادنى تامل لدرى ان الامر
لو كان كما توهمه ولم يكن هناك احكام مضبوطة وعلوم حقة الهية
وضوابط ضرورية ازلا وابدا ما كان احوال اولياء الله في الدنيا
على هذا الوجه من المحن الشديدة وتسلط الاعادي والظلمة واهل

الجور عليهم وما كان احوال اعداء الله من الفراعنة والدجاجلة على ما وقع
من تمكين اديانهم الفاسدة ومعتقداتهم الباطلة وارائهم الخبيثة
وسبيهم ونهبهم وظلمهم وعدوانهم لان الارادة اذا كانت متجددة
جزافية فالمانع من وقوع الامر على نحو ما يلايم شهوة كل احد فان كلهما
يجعلونه مانعا عن وقوع الفعل على ما يوافق مطلوبهم ومأربهم سيما اذا
عدوا انفسهم من احباء الله والصالحين من عباده فيقال لم ما جمع من
له هذه الارادة الجزافية بين دفع المانع وحصول المط ولم لم يجمع بين السلامة
السلامة عن الافة وحصول المثوبة بل يقال لم لم يرفع الكفر والجور
من العالم حتى يملأ الارض ازلا وابدا قسطا وعدلا بل يجعل الارض غير
الارض كما في الاخرة نقية نورانية صافية من ادناس الكفرة والفجرة فان
قالوا التقدير الازلي منعه عن ذلك فيقال كون التقدير الازلي عنه
واجب او ممكن فان كان ممكن الطرفين واختار احدهما فلا بد من مرجح
زايد كما هو رايكم وترجيح الخير العام كان اولى اذ لا مصلحة للكافر في كفره
وللشقي في شقاوته وان كان ذلك التقدير واجبا بحيث ما كان يصح الوجود الا
كما هو عليه فثبت اللزوم فان قالوا انه فعل ما شاء ولا يسئل عن لم فيقال
عدم السوال بالمعنى الذي تصورتموه لانه يحرق اللسان او لان النظر
هيهنا حرام او لان الحجة لا ينتهي اليه والاقسام كلها باطلة وان كان
الامر كما زعمتم بانه لا يسال في المعقولات النظرية فكل ما يراد الحجة عليه
حتى كون العالم منتقرا في تخصيص جهاته الى المرجح وفي صفات الباري مفتقرا
نفيا واثباتا وغيرها فالخصم ان يقول لا يسال عن لم ومن الاشكالات
القوية في هذا المقام ان الله تعالى لما ثبت انه خير محض جواد كريم غني
عن طاعة المطيعين ومعصية المجرمين فما السبب في تعذيب الكفار
يوم الاخرة في النار ابد الابدين كما قال تعالى اولئك اصحاب النار هم
فيها خالدون وغير ذلك من النصوص الدالة على خلودهم في العذاب
وقد اشرنا الى ان البرهان ناهض في ان مقتضى الطبيعة لكل نوع غير
ممنوع عن افراده على الدوام وان كل واحدة من طبايع الاشياء ما دام
كونها على تلك الطبيعة يجب ان يكون غير معوقة عن كمالها الخاص الثانوي

دايما ولا ممنوعا عن وصوله الى ما خلق لاجله منعا مستمرا بل لا بد وان
يعود اليه عند زوال القاسر كما قال اشرف الخلق عليه واله السلام والكل
ميسر لما خلق له اذ القسر كما علمت لا يكون دايميا ولا اكثريا فكل طبيعة لا
يتعطل عن كماله ابدا فنقول لا يخلو هل الكفار وما يجري مجراه قد اخرج الا
لنسان عن الفطرة الاولى وادخله في فطرة اخرى من نوع اخر ام لا وعلى اي
التقديرين يلزم ان لا يكون العذاب ابديا اما على تقدير الخروج فظاهر
لانه صار نوعا اخر بسبب تكررا فاعليه الشهوية او الغضبية فصارت الملكة
النفسانية صورة ذاته وجوهر طبعه فيكون تلك الافعال عنده ذلك من كما
لات ذاته كالبهيمة كمالها في قضاء الشهوة والسبع كماله في الغلبة والتهجم فلم
يكون الشيء معذبا بما يلايم نفسه وطبعه بل متبجحا به كما نرى من اهل احوال اكثر الخلق
واما على تقدير البقاء على الفطرة التي كانوا عليها الا انه وقع الاحتجاب عنها
بعوارض غير لازمة ولا دايمة فعند زوال العوارض يقع الرجوع الى الفطرة
الاصلية ويمناله فيناله الوجه الواسعة والجود الاعم من غير دافع ولا حجاب
فاذن لا وجه للخلود في العذاب والجواب عنه ما سينكشف لك في موعده
ان شاء الله عند شرح احوال النفوس بحسب اقسامها في الاخرة وستذكر في بعض
الفصول الاتية كلاما من ذلك النمط يستشعر منه عموم فضله تعم وشمول
رحمته لكافة خلقه في الاخرة والاولى فصل في ان وقوع ما يعده الجمهور
شرورا في هذه العالم قد تعلقت به الارادة الازلية صلاحا لحال الكاينات
اذ لا شبهة لاحد من اهل التحقيق حسبما يجي شرحه في ان نظام العالم على
هذا الوجه اشرف النظامات الممكنة واكملها وافضلها بحيث لا يتصور فوقه
نظام اخر وهذا ثابت محقق عند الكل والحكيم والمتكلم متفقان فيه سواء
في ذلك القايل بالقضاء الازلي والقايل بالاختيار التجددي والقصد
الزايد فان لمن تقول بالمختار ان يقول لا يمكن ان يوجد العالم احسن مما
هو عليه لانه لو امكن ذلك ولم يعلم الصانع المختار انه يمكن ايجاد ما هو
احسن منه فيناهي علمه المحيط بالكليات والجزئيات وان علم ولم يفعل
مع القدرة عليه فهو ينافي جوده الشامل لجميع الموجودات وهذا مما ذكره
الغزالي في بعض كتبه ونقل عنه الشيخ الكامل محي الدين العربي في الفتوحات

الحكيم واستحسنه وهو كلام برهانى فان البارى جل غير متناهى القوة تام
الجود والفيض فكل ما لا يكون له مادة ولا يحتاج الى استعداد خاص ولا ايضا
له مضاد ممانع فهو بمجرد امكانه الذاتى فايض منه تعالى على وجه الابداع ومجموع
النظام له مهية واحدة كلية وصورة نوعيه وحدانية بلا مادة وكل ما لا مادة له
نوعه منحصر فى شخصه فلا محالة ليس ذاته مرهونة باستعداد محدود او زمان
موقوت فلا محالة مبدع فلم يمكن افضل من هذا النظام نوعا ولا شخصا
فاذا كان الامر على هذا السبيل فاصول الممكنات فى هذا النظام افلاك
دايرة وكواكب سايرة لاشواق عالية وعناصر مترتبة على الترتيب وهى متأتية
لان يخلق منها ضروب اخرى من المخلوقات وهذا لا يمكن الا بالاستحالات
والانقلابات المنبعثة فى مواد الكاينات من الحركات الوضعيه للسماويات
ولا يمكن ان يكون الكاين موقوفا مبينا على الحركات ثم كان مقتضى جميع الحركات
فيه واحدا بل يجب ان يكون مقتضى كل حركة غير مقتضى الاخرى فاذا
كان مقتضى الاولى موافقا للطبع كان مقتضى الثانية مخالفا له وايضا
لا يمكن ان يكون مقتضى الحركة الواحدة اذا كان موافقا لطبيعة واحد كان
موافقا لطبايع ساير الاشيا نعم يجب ان يراعى حال الافضل فالافضل
فاستيلاء الحرارة مثلا بواسطة اضائة الشمس على موضع من الارض
ليحيلها بالتلطيف والتبخير الى طبيعة اخرى يتكون منها نوع اشرف من
الارض ليس موافقا لطبيعة الارض بما هى ارض لكن الرحمة الالهية مقتضية
له على ان الارض لو كانت ذا شعور لعلم ان خروجها عن هذا الكون وان كان
مكروها لها بحسب ما هى عليه الآن لكن تحت هذا الكره والقسر لطف عظيم
حيث منقلب من هذه الصور الى صورة اشرف واقرب الى قبول الحيوة
والرحمة الالهية وقد اشير الى هذا المعنى فى الكلام الالهى ائتيا طوعا او كرها
قالتا اتينا طائعين فالاتيان اليه سبحانه كما فى الموت ونحوه وان كان مكروها
اولا لتعلق الشئ بنشاته الجزئية لكنه اذا انقلب عنها الى نشاة اخرى
يصير المهروب عنه مطلوبا والمكروه مرغوبا فيه فاذن الموت والفساد
ونحوهما من الامور الضرورية اللازمة للنظام ولهذا وجب ان يكون
مثل هذه الامور المنسوبة الى الشر موجودة فى هذا النظام وما كان

يليق

يليق فى الحكمة ان لا يخلق هذا الخلق الذى يلزمه شر على ان التعمق فى اسرار
الكاينات يعطى الحكم بان كله خير ونظام وهذا الموت الذى يتوحش منه
الناس اذا حقق امره يعلم انه ليس معناه وغايته الا تحويل النفس من نشأة
سافلة الى نشأة عالية وهو يرجع الى احد الاستكمالات يقع فى الطبيعة
يلزمه حصول امر وزوال امر دونه فكما ان استكمال النطفة بالصورة الحيوانية
يلزمه بطلان الصورة النطفية فكذلك استكمال الصورة الحيوانية
الحسية بصورة اخروية مثالية او عقلية يلزمه انخلاع هذه الصورة وانتزاع
الروح عن هذا الهيكل الطبيعى والحرارة الغريزية التى هى عند المحققين جوهر
سماوى بيد ملك من ملائكة الله النازعة للارواح الناقلة اياها
من نشأة الى نشأة ليست شأنها بالذات نفس الاذابة والتحليل وافناء
الرطوبات الى ان يقع الموت والا لم يكن افاضها سبحانه ولم يسلطها على
البدن ولا يرضى سبحانه بموت احد سيما الانسان الا لاجل جودة حيوة
اخرى مستانفة فى عالم المعاد وستعلم ان نفوس الحيوان بل النبات ايضا
منتقلة الى ذلك العالم بل فعل تلك الحرارة بالذات تعديل المزاج وتحويل
البدن وتحريك مواده بالتسخين الى مزاج حار يناسب الخفة واللطافة لان
تبدل مركب النفس ويسوى له مركبا ذلولا برزخيا مطيعا للراكب غير
جموح لعدم تركبه من الاضداد فيميل تارة الى جانب واخرى الى جانب فبهذا التبدل
فى المراكب تهيئ النفس للخروج والهجرة الى الله من هذه الدار فالموت
طبيعى بهذا المعنى لا كما قالته الاطباء وغيرهم من الطبيعيين ان ذلك
لنفاد الرطوبة ووقوف القوة كما مر ذكره فاذن جميع اقسام الموت والفساد
وانفساخ الصور ونحو ذلك مما يقع بالطبع لا بالقسر والاتفاق بسبب
ما ذكرناه فاذن لا شر ولا ضير فى ان يصير صورة ادون فداء للصورة الا
شرف ولا ان يكون نوع انزل وانقص غذاء للنوع الاكمل الاعلى كما يصير
العناصر غذاء للمركبات وهى غذاء للنبات والحيوان والجميع اغذية للانسان
وبذلك يتم لها الشرف والفضل وله الاستعداد والتهيؤ للركوب والسفر
الى المحال الانور ولنرجع الى نمط اخر من الكلام فى شرح انواع من الخيرات
والشرور النسبية المؤدية الى الخير الاعظم على محاذاة ما فى بعض كتب السابقين

واخرى الى جانب صح

فصل في بيان كمية انواع الخيرات والشرور الاضافية اعلم بان الخير
والشر يقالان على اربعة اوجه فمنها ما ينسب الى السماويات من سعود
الكواكب ونحوسها ومنها ما ينسب الى الامور الطبيعية من الكون والفساد
وما يلحق الامزجة الحيوانية من الالام والاوجاع ومنها ما ينسب الى
ما في طباع الاحياء العنصرية من التالف والتنافر والتودد والتباغض
والمحبة والخصومة على ما في جبلتها من التنازع والتغالب ومنها
ما ينسب الى النفوس التي تحت الاوامر والنواهي في احكام الناموس الالهي
وما يلحقها من السعادة والشقاوة الآجلتين والعاجلتين جميعا فنقول
الخيرات التي ينسب الى سعود الفلك فهي بعناية من الحق الاول وارادة منه
بلا شك واما الشرور التي ينسب الى نحس الفلك فهي عارضة لا بالقصد
الاول مثال ذلك اشراق الشمس وطلوعها على بعض البقاع تارة و
تسخينها الجامدة وتغيبها عنها تارة اخرى كيما تبرد تلك البقاع مدة
بالنشو الحيوان والنبات وهي بعناية الحق الاول وواجب حكمة لما فيه
من الصلاح الكلي والنفع العام كما ذكر الله تعالى قل ارايتم ان جعل الله
لكم النهار سرمدا الاية واما الذي يعرض لبعض الحيوانات او لبعض
النبات من الحر المفرط او البرد المفرط المهلك لها في بعض البقاع وفي
بعض الاوقات على سبيل الندرة والشذوذ فليس ذلك بالقصد الاول
واما الخيرات التي ينسب الى الامور الطبيعية من تكون الحيوان والنبات
والمعادن والاسباب المعينة لها على النشو المبلغ لها الى اتم حالاتها
واكمل غاياتها فهي كلها برضاء الله وارادة من الباري القيوم وعناية
منه واما الشرور التي هي الفساد والبلى التي يلحقها بعد الكون فهي
عارض لا بالقصد الاول بل حصولها بالعرض والانجرار والتبعية
وذلك لان الكاينات لما لم يمكن ان يبقى اشخاصها في الهيولى دايما
في هذا العالم تلطفت الحكمة الالهية والعناية الربانية الى
بقائها بصورها ومبدا نوعيتها ورب طلسمها الحافظ لديمومة
طبيعتها بتعاقب الافراد وتوارد الامثال على الاتصال وان
كانت الاشخاص في الذوبان والسيلان دايما وانما كان ذلك

بواجب

بواجب في الحكمة والعناية لان في القوة والغيب فضايل جمة وخيرات كثيرة
بلا نهاية ولا يمكن خروجها من القوة والخفا الى الفعل والظهور دفعة واحدة
في وقت واحد لان الهيولى الجسمية لا تتسع لقبولها فضايل نوع واحد من الا
نواع الطبيعية المندمجة في عقله المدبر له وملكوته الفياض على عينه الثانية
وافراده الاشياء بعد شي على سبيل التدريج ومر الاوقات والدهور دايما
فكيف فضايل جميع الانواع الطبيعية وحالاتها وكيفياتها ولوازمها واثارها
المفصلة المتفننة مثلا لو خلق الله تعالى بني ادم كلهم من مضى منهم ومن هو
موجود الان ويجي من بعد الى يوم القيمة في وقت واحد لم يكن لتسعهم الارض
برحبها فكيف حيوانهم ونبات غذايهم وامتعتهم وما يحتاجون اليه في ايام
حيوتهم فمن اجل هذا خلقهم الله قرنا بعد قرن وامة بعد امة لان الارض
لا تسعهم والهيولى لا تحملهم دفعة واحدة فقد تبين بما ذكرنا ان النقص
من جهة الهيولى وقابليتها لا من الصانع فان القصور في الفعل
كما يكون من الفاعل لضعف قوته او لقلة معرفته فقد يكون ايضا من
عدم الادوات وفتور الالات التي لا بد من وجودها للصانع في احكام
صنعه واتقان فعله او من عدم المكان او الزمان او الحركات وما شاكلها
وقد يكون من قبل الهيولى مثل عسر قبول الحديد للفتل وتصييره حبلا
طويلا كما يفعل الحبال من القنب والصوف وغيرهما فليس العجز من
الحداد بل القصور للحديد وعسر قبوله الفتل ومثل الهواء لا يقبل كتابة
الكاتب فيه لسيلان عنصره ومثل النجار لا يمكن ان يعمل سلما يبلغ السماء
لعدم الخشب لا لعجز فيه ومثل الرجل الحكيم لا يمكن ان يعلم الطفل لعجز
في الطفل لا في الحكيم وكذا عدم اهتداء بعض اشقياء الامم بدعوة نبيهم
اياهم وانذاره لهم كما في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت ليس
لقصور الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين ولا لعجزهم عن الهداية والا
نذار بل لعسر قبول الانفس الخبيثة وما يقربها الى الله وملكوته الاعلى فعلى
هذا يوضح القياس في العجز من الهيولى وعسر قبولها للصور لا لعجز في
الصانع الحكيم والمدبر العليم والسبب الاخر في ذلك ان هذه
الكاينات لما كانت يبتدي كونها من انقص الوجود واضعف القوة

متدرجا شيئا فشيئا الى اتم الكمالات الحالات واكمل الغايات باسباب
معينة لها على النشو والنمو ومبلغة بها الى اكمل غاياتها بعناية من البارى
جل ثناؤه سميت تلك الاسباب خيرات وكل سبب عارض يعوقها
عن ذلك سمى شرا وهى عارضة لا بالقصد الاول فانه وان كان بالقياس ظ شرا
الى هذا الشئ الذى عاقه عن الوصول الى كماله وغايته لكنه بالقياس
الى شئ اخر يكون من الاسباب المعينة له على البلوغ الى كماله وتمامه خيرا
ولاجل هذا خلق اولا وبالذات لا لاجل ذلك فيكون خيريته بالذات
وشريته بالعرض ولما تحققت ما ذكرناه من ان عدم الفعل قد
يكون لعجز الهيولى او عدم المكان او الزمان او الحركات او ما شا
كلها علمت فساد ظن كثير من العوام واهل الكلام الذين لا يعرفون
كيفية العجز من الهيولى ولا يتصورونه فينسبون العجز كله الى الفاعل
الحكيم القادر العليم وذلك لانهم ربما يتوهمون ذلك على الله تعالى
فيقولون انه تعالى لا يقدر على كثير من الاشياء ويعجز عنها مثل قولهم
انه لا يقدر ان يخرج ابليس عن مملكته ولا يتفطنون مع قطع النظر عن
المصالح التى روعيت فى خلقه ان العجز فى عدم الاخراج انما هو من عدم
المملكة التى غير مملكة الله تعالى حتى يتصور اخراجه اليها وليس من
عدم القدرة من الخالق ويقولون انه لا يقدر ان يدخل السموات
فى جوف ابرة ولا يعتبرون ان العجز من الابرة وخرمها ويقولون ان الله لا
يقدر ان يجمع بين النقيضين ولا يدكون ان العجز منهما فاذا سئلوا عن
معنى قوله تعالى والله على كل شئ قدير قالوا هذه الاية مخصصة خلاف
ما قال الله تعالى لانه ذكر على العموم وصرح بايراد لفظ الكل ولم يعلموا
ان هذه الممتنعات التى يتصورونها ليست باشياء خارجة عن اوهامهم
وتصوراتهم بل الذهن يتصور بعض المفهومات ويجعله عنوانا للمستحيلات
ويحكم عليها باحكام غير بينة بل على سبيل الفرض والتقدير كما فى القضايا
الحقيقية الغير البينة على ما هو مفصل فى بعض مواضع هذا الكتاب
واما الخيرات التى توجد فى نفس الحيوانات العنصرية من المحبة
واللذة والالفة والاكل والشرب والوقاع فلا شك انها مستودعة فى

جبلتها مغروسة فى فطرتها بعنايت الله تعالى ورضاه بالذات وبالقصد
الاول واما ما يلحقها من التنافر والوحشة والبغضة والجوع والالم والعطش
والجرح والامراض والاوجاع والموت واشباهها فهى واردة عليها على سبيل
الضرورة والانجرار والتبعية واقعة بقدر الله تعالى بالعرض وبالقصد
الثانى فانه لما جعل البارى بمقتضى مصلحة وحكمة فى جبلة الحيوانات الجوع
والعطش واللذة من الملايم والاذى من المنافر صارت هى اسبابا لانتهائها
ودواعى عطب ابدانها وهلاك هياكلها وشقاوة نفوسها على الضرورة والا
ستتباع اما قصد البارى الحكيم فى ايجاده وصنعه ذلك فهو لاجل بقائها
وصلاحها فانه تعالى جعل لها الجوع والعطش لكيما يدعوها الى الاكل والشرب
ليخلف على ابدانها من الكيموس بدلا مما يتحلل منها ساعة فساعة اذ كانت اجسامها
دايما فى الذوبان والسيلان واما الشهوات فلكيما يدعوها الى المأكولات
المختلفة الموافقة لامزجة ابدانها وما يحتاج اليه طباعها واما اللذة فكيما تاكل
بقدر الحاجة ولا يزيد ولا ينقص واما الالام والاوجاع عند الافات العارضة
لاجسادها لكيما تحرس نفوسها على حفظ اجسادها من الافات لها الى اجل
معلوم واما كون بعض الحيوانات اكلة الجيف بعض فلكيلا يضيع شئ مما خلق
بغير نفع واعلم يا حبيبى انه قد تحيرت العقول فى كون بعض الحيوانات
اكلة لبعض وفيما جعل الله تعالى ذلك فى طباعها وهيأ لها الالات
والادوات التى تتمكن بها على ذلك كالانياب والمخاليب والاظافير
الحداد والتى بها يقدر بحركتها على القنص والضبط والخرق والنهش والاكل
والشهوة واللذة والجوع وما شاكل ذلك مما يلحق المأكولات منها
من الالام والاوجاع والفزع عند الذبح والقتل فلما تفكروا فى ذلك
ولم يتضح لهم العلة ولا الغاية والحكمة فاختلف عند ذلك بهم الاراء و
تفننت بهم المذاهب حتى قال بعضهم ان تسلط الحيوانات بعضها على
بعض واكل بعضهم لبعض ليس من فعل حكيم بل فعل شرير قليل
الرحمة ظلام للعبيد فلهذا قالوا ان للعالم فاعلين خيرا وشريرا ومنهم
من نسب ذلك الى النجوم ومنهم من قال ان هذا عقوبة لها لما سلف
منها من الذنوب والمعاصى فى الادوار السابقة وهؤلاء هم التناسخية

[illegible]

ومنهم من قال بالعرض ومنهم من قال ان هذا اصلح ومنهم من اقر
على نفسه بالعجز قال لا ادرى ما العلة فى اكل الحيوانات بعضها بعضا غير
انه قال ان البارى تعالى لا يفعل الا الحكمة وانما لم يقفوا عليها لان
نظرهم كان جزئيا وبحثهم عن علل الاشياء مخصوصا ويمتنع ان يعلم
اسباب الاشياء الكلية بالانظار الجزوية لان افعال البارى تعالى
انما الغرض منها هو النفع الكلى والصلاح على العموم وان كان يعرض
من ذلك ضرر جزوى ومكاره مخصوصة احيانا والمثال احكامه فى
الشريعة الحقة وحدودها فيها وذلك انه حكم بالقصاص فى القتل
وقال ولكم فى القصاص حيوة يا اولى الالباب وان كان موتا والما لمن
يقتص منه وكذلك قطع يد السارق فيه نفع عمومى وصلاح كلى وان
كان الما للسارق وضررا له وهكذا خلق الله الشمس والقمر والامطار
لاجل النفع والمصلحة العامة وان كان قد يعرض لبعض الناس والحيوان
والنبات من ذلك ضرر وكذلك ايضا قد ينال لاتباع الانبياء والائمة
صلوات الله عليهم شدايد والام فى اظهار الدين واقامة سنن الشريعة
فى اوايل الامر لكن لما كان حكمة البارى وغرضه فى اظهار الدين واعلان
قواعد الشريعة هو النفع العام والمصلحة الكلية للذين يجيئون من بعد
هم الى يوم القيمة ولا يحصى عددهم وعدد ما يلحق بهم من السعادات
والخيرات سهل فى جنب ذلك ما نال النبى صلى الله عليه واله وائمته
واولاده المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين من اذية المشركين
وجهاد الاعداء المخالفين وما لاقوا من الحروب والعداوات وتعب
الاسفار ثم ما نال المؤمن من قيام الليل وصيام النهار واداء الفرايض
وما فيها من الجهد على النفوس والتعب على الابدان نزر قليل فى جنب
ما اعد الله لهم من نعيم الجنان وحور العين ورضوان الله ولما كان
الامر يؤل الى الصلاح الكلى كانت تلك الشدايد من جهة صغيرا
جزويا فعلى هذا المثال نقول فى وجه الحكمة فى اكل بعض الحيوانات
بعضا ان قصد البارى جل ثناؤه وغرضه فى الم الحيوانات وما جبل
عليه طباعها من الاوجاع والالام التى يلحق نفوسها عند الافات

العارضة

العارضة ليس عقوبة لها وعذابا كما ظن اهل التناسخ بل حثا للنفوس بها
على حفظ اجسادها وصيانة هياكلها من الافات العارضة لها اذ كانت
الاجساد لا يقدر على جر منفعة ودفع مضرة فلو لم يكن ذلك لتهاونت
النفوس بالاجساد وخذلتها واسلمتها الى المهالك قبل فناء اعمارها
وتقارب اجالها ولهلكت كلها دفعة واحدة فى اسرع مدة فلهذه العلة
جعلت الالام والاوجاع للحيوان دون النبات وجعل فيها جبلة الدفع اما
بالحرب والقتال واما بالهرب والفرار والتحرز لحفظ انفسها من الالام العارضة
الى وقت معلوم فاذا جاء اجلها فلا ينفعها الهرب والقتال ولا التحرز بل لا بد
من التسليم والانقياد وان كان ينالها بعض الالام والاوجاع واذ قد
ذكرنا هذه المقدمة فنقول الآن ان البارى تعالى لما خلق اجناس
الحيوانات الارضية وعلم بانه لا يدوم بقاؤها ابد الابدين جعل لكل
منها عمرا طبيعيا اكثر ما يمكن ثم يجيئه الموت الطبيعى ان شاء او ابا وقد علم
الله تعالى بانه يموت كل يوم منها فى البر والبحر والسهل والجبل عدد لا يحصيه الا
هو سبحانه فجعل بواجب حكمته جثث جيف موتاها غذاء لاحياها ومادة
لبقاءها لئلا يضيع شىء مما خلق بلا نفع وفايدة وكان هذا منفعة
للاحياء ولم يكن فيه ضرر على الموتى وحكمة اخرى لو لم يكن الاحياء تاكل جثث
الموتى لبقيت تلك الجثث واجتمع منها على مر الايام والدهور حتى كان يمتلى
بها وجه الارض وقعر البحار ويفسد الهواء من ريحها فيصير ذلك سببا للوباء
وهلاكا للاحياء فاى حكمة اكثر من هذه ان جعل البارى سبحانه فى اكل
الحيوانات بعضها بعضا جر منفعة الاحياء ودفع المضرة عنها كلها وان
كان ينال بعضها الالام والاوجاع عند الذبح والقتل والقنص وليس قصد
القاتل والقانص ادخال الالم والوجع عليها بل جلب المنفعة منها او دفع
المضرة بها واعلم ان البارى الحكيم جل ثناؤه لما ابدع الموجودات ورتب
المخلوقات قسمها قسمين احدهما ابداعى والاخر خلقى ورتب الجميع ونظمها
كان ترتيبه للكليات الابداعية بان جعل الاشرف علة لوجود الادون
وسببا لبقائه ومتمما له ومبلغا الى اقصى غاياته واكمل نهاياته وجعل
حكم الجزويات الخلقية بالعكس منها وذلك انه رتبها فى الوجود من الادون

حالاته الى اشرفها واكملها وجعل الناقص منها علة للتمام وسببا لبقاء الكامل
والادون خادما للاشرف ومعينا له ومسخرا له وبيان ذلك ان النبات الجزوى
لما كان ادون رتبة من الحيوان الجزوى واخس حالا منه جعل جسم النبات
غذاء لجسم الحيوان ومادة لبقائه وجعل النفس النباتية فى ذلك خادمة
للنفس الحيوانية ومسخرة لها وهكذا ايضا لما كانت رتبة نفوس الحيوانات
انقص وادون من رتبة النفس الانسانية جعلت خادمة ومسخرة للناطقة
وعلى هذا الحكم والقياس لما كان فى بعض الحيوانات ما هو اتم خلقة واكمل صورة
جعلت النفوس الناقصة منها خادمة ومسخرة للتامة الكاملة منها وجعلت
اجسادها مادة وغذاء لاجساد التامة منها وسببا لبقائها ليبلغ الى اتم
غاياتها واكمل نهاياتها اذ كان هيولى الاشخاص دائما فى السيلان والذوبان
فقد تبين بما ذكرنا العلة الموجبة فى اكل الحيوانات بعضها بعضا واما الحكمة
الغائية فيه فهى ان البارى الحكيم جل ثناؤه لما خلق الاشياء الكونية اما لجر
منفعة او لدفع مضرة عن الحيوانات لم يترك شيئا بلا نفع ولا فائدة فلو لم
يجعل جثث الحيوانات غذاء لهذه الاجساد لكانت تلك الجيف باطلة بلا
فائدة ولا عائدة وكان يعرض منها ضرر وهلاك كلى كما ذكر قبل واما الالام
والاوجاع التى يعرض عند الذبح والقتل والقنص فقد مر ان الحكيم عز شانه
لم يجعل ذلك تعذيبا وعقوبة لنفوسها على ذنوب سلفت منها كما ظنه
التناسخية بل حثا لنفوسها على حفظ اجسادها من الافات وعدم تهاونها
بالاجساد وتسليمها الى المهالك الى اجل معلوم فان قلت ما العلة
فى محبة الحيوانات الحيوة وكراهيتها للممات قلنا العلل شتى احديها ان الحيوة
يشبه البقاء والممات الفناء والبقاء محبوب والفناء مكروه فى طباع الموجودات
اذ كان البقاء قرين الوجود والفناء قرين العدم والوجود والعدم متقابلان
والبارى عز شانه لما كان علة الموجودات وهو باق ابدا صارت الموجودات
كلها تحب البقاء وتشتاق اليه لانه صفة لعلتها والمعلول يحب علته وصفاتها ويشتاق
اليها ويتشبه بها فمن اجل هذا قالت الحكماء بان الواجب بالذات جل جلاله
هو المعشوق الاول المشتاق اليه ساير الخلايق كما ستطلع على بيانه ان شاء
الله وثانيتها ما يلحقها من الالام والاوجاع والفزع والجزع عند مفارقة نفوسها

الابدان

الابدان وثالثتها ان نفوسها لا تدرى بان لها وجودا خلوا من الاجسام
ولك ان تقول لم لا تلهم نفوسها بان لها وجودا خلوا من الاجساد فنقول
فى الجواب لان هذه المعانى لا يصلح لهم معرفتها لانها لو علمت بها لفارقت
اجسادها قبل ان يتم ويكمل واذا فارقت اجسادها قبل التمام والكمال
بقيت فارغة معطلة من دون شغل وعمل ولا معطل فى الوجود اذ كل
وجود له اثر خاص وليس من الحكمة ابقاء النفوس فارغة بلا تدبير اذ كان
مبدء الجميع لم يخل لحظة من تدبير العالم وحفظ الاشياء بل كل يوم هو فى شان
ولو امسك طرفة عين عن تدبير عالم وابقائه وحفظه لتهافتت السموات وتناثرت
الكواكب وانطمست الاكوان وانعدمت النفوس والابدان
واعلم ان النفوس التامة الكاملة اذا فارقت الاجساد اما ان يكون
مستغرقة فى شهود جمال الازل مستضيئة باضواء كبرياء الاول منخرطة
فى سلك ملائكة الله المهيمين متحيرة فى عظمة جلال الازل الاوليين واما ان
يكون مشغولة بتاييد النفوس الناقصة المتجسدة لتتخلص تلك من حال (للتخليص)
النقص وتبليغ الى حال الكمال ويرتقى هذه المؤيدة ايضا الى حالة هى اكمل
واشرف حتى يصل الى الطائفة الاولى السابقين المقربين وان الى ربك
المنتهى والمثال لذلك فى هذه الدنيا الاب الشفيق والاستاد الرفيق
فى تعليم التلامذة والاولاد واخراجهم اياهم من ظلمات الجهالات الى فسحة
العلوم والمعارف فليتمون التلامذة والاولاد ويكملون الاباء والاستاذون
ما فى قوة نفوسهم من العلوم والمعارف والصنايع والحكم الى الفعل و
الظهور اقتداء بالبارى جلت عظمته وكبرياؤه وتشبها به فى حكمته اذ هو العلة
والسبب فى اخراج الموجودات من القوة الى الفعل ومن الخفاء الى الظهور
فكل نفس علومه اكثر وصنايعه احكم واعماله اجود وافاضته على غيرها
اكثر فهى فنسبتها الى الله اقرب وتشبهها به اشد وهذه هى رتبة الملائكة
الذين لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فيبتغون الى
ربهم الوسيلة ايهم اقرب ولهذا المعنى قالت الحكماء فى حد الفلسفة
انها التشبه بالاله بقدر الطاقة البشرية ومفاده ان من يكون علومه
حقيقية وصنايعه محكمة واعماله صالحة واخلاقه جميلة واراؤه صحيحة وفيضه

على غيره متصلا يكون قربة الى الله ولتشبهه به اكثر لان الله سبحانه كذلك
واما الخيرات والشرور المنسوبة الى النفوس الانسانية من جهة دخولها
تحت الاوامر والنواهي الدينية والاحكام والافعال الناموسية فجميعها سواء عد
من الخيرات كالقيام والصيام والحج والعمرة والزكوة والامر بالمعروف والنهي
عن المنكر وصلة الرحم وعيادة المرضى وتشييع الجنازات وزيارة القبور
لاولياء الله وغير ذلك من الطاعات او عد من الشرور والمعاصي كالزنا والسرقة
والنميمة والقتل واكل مال اليتيم والظلم والجور والطغيان واشباهها
من المعاصي امور وجودية والوجود لا ينفك عن خيرية ما فكل منها كمال وخير
للانسان لا بما هو انسان اى باعتبار الجزء النطقي له بل باعتبار القوى
المتعلقة بحيوانيته المطلقة وان الذم العقلي او الشرعي لا يترتب عليها الا
باعتبار تعينها ونسبتها الى الجوهر النطقي الذي يكون كمالها في كسر قوتها
الشهوية والغضبية واكتسابها هيئة استعلائية عليها ويكون نقيضها
في انقهارها عن البدن وانفعالها عن القوى الجسمانية فان انفعال النفس
عن الاداني والاسافل من شقاوتها وبعدها عن رحمة الله وعدم مناسبتها
الى الملكوت الاعلى فلو قطع النظر عما يؤدى اليه في هذه الافاعيل المذمومة
بحسب العقل والشرع بالقياس الى الجزء الاشرف من الانسان لانقلب الذم
مدحا وحمدا بحسب الحقيقة وبحسب نسب اخر اكثر من تلك النسبة مثلا الشهوة
مذمومة والزاني والزنا مذمومان عقلا وشرعا ولا شك ان حقيقة الشهوة
ومهيتها هو قوة جبلية سارية في وجود النفس ولا شك انها ظل صفة شوقية
من صفات الملائكة المقربين المهيمين كما ان الغضب في الانسان ظل القاهرية
القواهر العلوية فيكون لا محالة محمودة في ذاتها الا ترى ان العنة كيف ذمت في
نفسها وكذا الزاني باعتبار انه انسان والزنا باعتبار انه وقاع فعل كمالي
لو لم يقدر الانسان عليه كان ناقصا مذموما فالشهوة باعتبار حقيقتها
التي هي الحب وباعتبار تعينها في الصورة الذكورية والانوثية وكونها سبب
حفظ النوع وتوليد المثل وموجبة للذة كمال محمود بذاته وكذا الزنا باعتبار
ان قطع النظر عن المعارض المذكور كان محمودا حسنا في نفسه وباعتبار تلك
النسب فانقلب الذم حمدا في الجميع ولم يبق توجه الذم والتقبيح الا الى

عدم

عدم طاعة الشهوة للعقل وترك سياسة لها فكونها مذمومة انما هو بالا
عراض عن حكم العقل والشرع حتى ادى فعلها الى انقطاع النسب والارث
والتربية والاولاد واختلال النظام لاجل التنازع ووقوع الهرج والمرج
والفتنة وكلها امور عدمية راجعة الى اعتبار التعين الخلقي والنقايص الا
مكانية واوصاف الممكنات باعتبار امكانها وعدميتها وقصورها في الموجودية
والا فالوجود واحكامها من الفعلية والتمام والكمال والبقاء والبهجة و ذا الوجوب صح
العشق واللذة كلها خير ومحمود ومؤثر فالامر حمد كله وليس في الوجود ما هو
مذموم حقيقة بل اعتبارا فقط ولناخذ في توضيح هذا المقام بالبرهان
الاتم والبحث الاقوم فصل في ان العالم المحسوس كالعالم المعقول
مخلوق على اجود ما يتصور في حقه وابلغ ما يمكن على وجه الاجمال فنقول
قد تحقق واتضح ان واجب الوجود اله العالم جل ذكره بريء من انحاء
النقص ووجوده الذي هو ذاته وحقيقته افضل انحاء الوجود واتمها بل هو
حقيقة الوجود ومهيته وما سواه لمعة ورشح او ظل له ولذلك قلنا انه واجب
الوجود من كل جهة وانه كل الوجود اذ كله الوجود ولاجل ذلك لا سبب له ولا اقدم
من وجوده وجود فلا فاعل له ولا مادة ولا صورة ولا موضوع ولا غاية بل هو غاية
الغايات ومبدأ المبادى وصورة الصور وحقيقة الحقايق ومذوت الذوات
ومجوهر الجوهر ومشيء الاشياء وكل ما هو كذلك فما يصدر عنه ويفعله فانما
يصدر عن حاق ذاته وينشأ عن صميم هويته من غير داع زايد يدعوه او غرض يحمله
على الفعل ولا يفيده وجود ما يوجد عنه كمالا لم يكن او كرامة او بهجة ولذة
او نفعا او طلبا لمحمدة او تخلصا من مذمة او غير ذلك من المنافع والخيرات
الظنية او الحقيقية لانه برى من كل نقيصة غنى عن العالمين فلذلك وجوده
الذي به تجوهر ذاته هو بعينه وجوده الذي به فاعليته فالذات هنالك
في كونه ذاتا وفي كونه مبدأ لشيء واحد حقيقة واعتبارا لا كغيره من الفاعلين
حيث ينقسم بشيئين باحدهما يتجوهر وبالاخر يفعل كالكاتب منا يتجوهر
بانه ناطق ويكتب بانه ذو ملكة كتابة وكالشمس في كونها مضيئة للارض
والنار في كونها محرقة للحطب فاعليتهما بغيرهما يتحقق به ماهيتهما فهما
فيفتقران الى صفة زايدة بل الى قابل يقبل تاثيرهما لا كالبارى جل اسمه

يبدع الاشياء من نفسه لامن قابل لانه الذى يخلق القابل والمقبول والمادة
والصورة جميعا واذا كان كذلك فكل ما يوجد منه حيث يوجد من اصل
حقيقته يجب ان يكون اشرف الممكنات المفروضة واجل المجعولات
المتصورة بحيث لا افضل منه الا الجاعل القيوم له واذ قد علمت ان
ذاته تعالى علم بما سواه على احسن الوجوه لكون الصورة العلمية للاشياء
هى عين ذاته تعالى فللاشياء قبل وجودها الكونى صور علمية الهية لها
وجود الهى قدوسى وكل وجود الهى بالضرورة يكون فى غاية الحسن والبهاء
فاذا تحقق مثال تلك الصور فى عالم الكون وجب ان يكون ابهى واشرف
ما يمكن يكون فى عالم الكون واذا ارتبت الاشياء كان ترتيبها اجود الترتيب
واشرف النظام فيبتدى من اشرفها وجودا كالعقول الفعالة ثم يتلوه
ما هو انقص منه قليلا كالنفوس الفلكية ثم صورها المنطبعة وهكذا
متدرجا الى ان ينتهى الى انقص الموجودات وادونها فينقطع سلسلة
الابداع فى النزول عنده ولا يتخطى الى ما دونه لعدم امكان ذلك فهو نهاية
تدبير الامر المشار اليها بقوله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض ثم بقوله
يقبض عنه بالامتزاج بين المواد الحسية ووقوع الحركات والاستحالات
الصور النوعية المتعاقبة على تفاوت مراتبها على القوابل بحسب الاستعدادات
واعداد الحركات فلا يزال يترقى الوجود فى الصعود الى قرب المعبود من
الارذل الى الافضل حتى ينتهى الى الافضل الذى لا افضل منه فى
هذه السلسلة الصعودية كما قال سبحنه اليه يصعد الكلم الطيب و
العمل الصالح يرفعه فعنده يقف ترتيب الخير والجود وبه يتصل دايرة
الوجود فهذا احسن وجوه الصنع والايجاد حيث يجعل المصنوع بحيث
يبلغ الى غاية ما اراده الصانع فى منح الخير المترتب عليه ولا خير فى صنعة
صانع افضل من ان يكون الغاية المودية اليها ذلك الصنع هى ذات
البارى جل ذكره فالعالم كله صار بهذا الترتيب كشخص واحد اوله
الحق واخره الحق وصورته صورة الحق بل تمامه الحق كدايرة واحدة اولها
النقطة واخرها النقطة بل كلها النقطة السيالة من ذاتها فى ذاتها
الى ذاتها فسبحان ذاته الاعظم مما يضرب له الامثال ولا يبلغ اليه وصفه

المقال

المقال فصل فى بيان ان كل مرتبة من مراتب مجعولاته افضل
ما يمكن واشرف ما يتصور على الوجه التفصيلى وفيه منهجان لمى وانى
واما المنهج اللمى ففيه ثلثة مباحث المبحث الاول فى بيان ان كل ما
وقع فى مراتب البدو على افضل انحاء الوجود وذلك ان كل ما وقع فى
مرتبة من هذه السلسلة لا يتصور ما هو اشرف من شخصه ولا من
نوعه من الجهة التى بها يصدر من فاعله اما الاول فلوجوب انحصار
نوع كل منها فى شخصه لان تكثر الاشخاص لنوع واحد فيما هو قبل الحركات
والاتفاقات التى يقع بها يحصل المميزات المكثرة من العوارض الغير
اللازمة للنوع فان اختصاص بعض الافراد بعارض للمهية مشخص له
مميز عن غيره ان كان لاجل وقوعه تحت تلك المهية او لازم من لوازمها
فالجميع متساوى الاستحقاق له فوقوع اختصاصه بالبعض دون اخر ترجيح
من غير مرجح وان كان لامر خارج عن الطبيعة لاحق لها من خارج فلا بد من
مادة قابلة للتاثيرات الخارجية بحسب اختلاف استعداداتها وانفعا
لاتها وذلك لم يتصور فى عالم الابداع فحق كل نوع ان ينحصر فى شخصه واما
الثانى فلما دلت عليه قاعدة الامكان الاشرف التى مر ذكر البرهان عليها
من ان الفياض المطلق والجواد الحق لا يقتضى الاخس حيثما يمكن الاشرف يقبض
بل يلزم من فيض وجوده ومقتضى جوده الاشرف فالاشرف فلا جرم ابدع
جل شانه اولا العقول الفعالة والصور المكرمة والملائكة المهيمنة والا
نوار القاهرة اذ هى اشرف ما فى الامكان فى الواقع وبحسب طبقتهم وافضل
تلك الذوات المقدسة وانورها واضوئها هو اقدمها واقربها من نور
الانوار جلت الاؤه ثم سايرها وما سواه على الترتيب الى اخر تلك الطبقة
وهى ارباب الاصنام ومثل الانواع الطبيعية التى اثبتها افلاطن والافلا
طنيون ونحن قد احيينا رسوم المتقدمين فى القول بهذا المذهب و
تقويمه وزيفنا عنه بقع الشبه ودفع الشكوك بتوفيق العزيز الحكيم كما سبق
واخر هذه العقول الزواهر هو رب طلسم الارض وبه يقع كدبانوئية الارض
على مصطلح حكماء الفرس فى كل ما وردت فى هذا العالم من صور الانواع
المركبة وعند انتهاء سلسلة العقول فى النزول يبتدى سلسلة

النفوس من نفس اقصى الافلاك وهو الفلك المحيط بعالم السموات ثم نفس
اشرف الكواكب وبعدها نفس كل كوكب كوكب وفلك فلك الى نفس دون الافلاك
وهو السماء الدنيا وبعد طبقتها طبقة الصور الفلكيه والنجوميه على افضل ما
يمكن من وجود كل منها وافضل ترتيب يقع بينها ظل ترتيب العقول كما ان صورة
كل منها مثال العقل الذي بحذائها على وجه لا تعتريها فطور ولا قصور ولا اعيا
ولا لغوب واجرامها افضل الاجرام واشكالها افضل الاشكال وحركاتها افضل
الحركات اما الاول فلبساطتها وبساطة كيفيتها الملموسة ومع بساطتها فيها
جميع الكيفيات المحسوسة على وجه الطف واصفى والذ ففي تلك الكيفية الواحدة
جميع الطعوم اللذيذة والروايح الطيبة والالوان الحسنة والنغمات المبهجة واما
الثاني فلانها كرية الاشكال وقد بين في موضعه افضلية الشكل الكرى
على ساير الاشكال واما الثالث فلان حركاتها عشقية شوقية ومحركاتها
عشاق آلهية وملائكة عقلية اخرى نفسيه فتحريك الاولين تحريك
غائي وهو تحريك محرك غير متحرك كتحريك المعشوق للعاشق وتحريك المعلم
بل بهيئة العلم للمتعلم وتحريك الثواني فاعلي من فاعل مباشر للفعل باشواق (تحريك)
متجدده كتحريك الشوق للمشتاق وتحريك الفكر للمتفكر وتحريك العلم
الحادث للمتعلم وكل من هذه التحريكات تحريك محرك متحرك وبالجملة
حركاتها افضل الحركات لان حركاتها عبارة آلهية ونسك عقلية يزعجهم
الشوق الى الله والوجه وكل من هذه الاشخاص معشوق عقلي يخصه ومحرك
خاص بحركة على سبيل الشوق والتوجه الى ذلك الامام والايتمام به على
ان الكل مشتاقون الى جمال رب العالمين وقاصدون لاجل ما ينالون من
روح وصال الاولين ففي كل لحظة يتجدد لهم بالحركة شوق وطرب آخر
يرد على ذواتهم وبسبب ذلك الوارد القدسي يقع لهم حركة اخرى يؤدي
بهم تلك الحركة الى نيل شوق آخر ولذة اخرى وهكذا الى ما شاء الله
ويترشح منهم من الفضايل والخيرات التي لهم ما يليق بهذا العالم من
الاشعة والاضواء المستقيمة والمنعكسة والمنقطعة مما يستعد به الهيولى
للصور والكمالات التي تفاض عليها من المبدأ الفعال في كل وقت وهكذا
الى ان يرث الله الارض ومن عليها المبحث الثاني في بيان ان الموجودات

العايدة

العايدة والكاينات الواقعة في مراتب الصعود التي في عالم التركيب في غاية
الجودة وعلى افضل النظام فنقول ان الامور الواقعة في هذا العالم لما كان
نظامها متعلقا بحركات الافلاك واوضاعها ونظام الافلاك ظل النظام
عالم القضاء الالهي الذي قد علمت انه في غاية التمام والكمال ولما تبين وتحقق
مرارا ان هذه الموجودات غير صادرة على سبيل البخت والاتفاق كما نسب
الى ديمقراطيس وعلى طريقة الارادة الجزافيه كما توهم الاشاعرة ولا عن ارادة
ناقصه وقصد زايد كارادتنا المحوجة الى دواع خارجة عن ذاتنا ولا بحسب
طبيعة لا شعور لها بذاتها فضلا عن شعورها بما يصدر عنها كما ذهبت
اليه اوساخ الدهرية والطباعية بل النظام المعقول المسمى عند الحكماء
بالعناية مصدر لهذا النظام الموجود فيكون في غاية ما يمكن من الخير
والفضيلة فعلى هذا يلزم ان لا يكون في هذا العالم بالنظر الى الاسباب
والعلل امر جزافي او اتفاقي بل كله ضروري فطري بالقياس الى طباع الكل سواء
كان طبيعيا بحسب ذاته كحركة الحجر الى اسفل او قسريا كحركته الى فوق او ارديا
كحركة الحيوان على وجه الارض اذ كل ما يحدث في عالم الكون فيجب عن سبب اذ
الشيء ما لم يجب لم يوجد ويرتقي سلسلة الاسباب الى مبدء واحد يتسبب عنه الاشياء (يجب لم صح)
على كيفيه علمه بها وحكمته وعنايته فليس في الوجود شيء مناف لطبيعة علله واسبابه
المرتقية الى الواحد الحق اذ المعلول يناسب علته بل يفيض منها فالحركات المتنافية
بحسب الظاهر متوافقة منتظمة بالقياس الى جملة النظام ووجود الاصبع الزايد
على جبلة هذا الانسان طبيعي في جبلة العالم وكذا كل عمر طبيعي بالقياس الى (فهو عمر صح)
الكل وان لم يكن طبيعيا على الاطلاق ولو تيسر لك ان تعلم كل شيء باسبابه
وعلله بان تخرج بعقلك من هذه الهاوية المظلمة مهاجرا الى الله وملكوته وتشاهد
عالم الافلاك وعجايب الترتيب فيها ثم تعرج الى الملكوت الاعلى لترى
عجايب القدرة فيه وتعرف المبدأ الاول حق معرفته ثم تسافر بالحق من الحق
الى الخلق تعرف بنوره نور ما يتلوه من الملائكة العلامة ثم ما يتلوها من
الملائكة العمالة باذن الله ثم ما تباشر تحريكها وتدويرها بالتسخير وما يمدها
امرها بالتدبير مع لوازم حركاتها واشواقها وهيات وعباداتها وانوار
طاعاتها وقرباتها من انفعال العنصريات وتركيب ممتزجاتها وما يترتب

عليها من صور الكائنات ونفوس ابدانها المستحيلات لرايت جميع الاشياء
حسنا شريفا عندك موافقا لرضاك ولكنت عرفت ما ذكرنا لك بالوجدان
كما عرفته الآن بالبرهان ومثلك يكون بالحقيقة من اهل الرضوان
الفايز بروح الجنان هذا المبحث الثالث في ان مجموع العالم من حيث
المجموع على افضل نظام واكمل تمام نوعا وشخصا مهية وحقيقة فنقول
اولا ان مجموع العالم من حيث هو مجموع شخص واحد له وحدة طبيعية وليست
وحدته كوحدة اشياء متغايرة اتفق ان صار بالاجتماع والانضمام كشئ
واحد مثل اجتماع البيت من اللبنات او اجتماع العسكر من الافراد وذلك
لان بين اجزاء العالم علاقة ذاتية لانها حاصلة على الترتيب العلى
والمعلولى وهي مترتبة بالاشرف فالاشرف الى الاخس فالاخس ومن
الاعلى فالاعلى الى الادنى فالادنى وكل جمعية يقع على هذا الوجه
يكون الوحدة فيها وحدة ذاتية وذلك لما علمت ان العلة تمام
المعلول والاشرف تمام الذي دونه في الشرف والشئ يكون
مع تمامه هو اولى بان يكون مع نفسه فيكون واحدا بوحدته
وبالجملة كون العالم شخصا واحدا برهاني عندنا وقد صرح الحكيم
ارسطاطاليس بان العالم حيوان واحد مطلب ما هو ولم هو
فيه واحد فمن علم انه ما هو علم انه لم هو فاذا كان كذلك ولا شبهة
ان العلة الغائية لجملة العالم المسمى عند العرفاء بالانسان الكبير
هو الحق الاول جل ذكره فيكون هو الجواب عن السوال
عن مطلب لم هو لهذا الانسان الكبير اذ اتحد مطلبا لم هو وما
هو فيه فيكون الحق تعالى مقوما لمهيته ومقررا لذاته وحقيقته فاذن
لا يمكن ان يتصور حقيقة من الحقايق الامكانية فوق ما يكون الحق
الاول تمام وجوده وكمال حقيقته كما ذكر فثبت وتحقق ان العالم
بكليته افضل ما يمكن واشرف ما يتصور ولنفصل في بيان هذا
فنقول اذا كان العالم بتمامه شخصا فلا يكون يجوز ان يتصور
نظام اخر بدله سواء كان فوقه في الفضيلة او مثله وذلك لان ذلك
النظام المفروض لا يخ اما ان يكون مخالفا لهذا النظام الواقع

غير

غير مندرج معه تحت مهية نوعية او غير مخالف له وكل من الاحتمالين
باطل فتصور نظام اخر مطلقا باطل اما الاول فلما تبين ان جواهر
مخالفة لجواهر هذا العالم الموجود وكذا اعراض المخالفة لاعراضه
ممتنع الوجود اما ان العقول والنفوس الكلية وصور الافلاك
والكواكب وهيولياتها لا يمكن غيرها في مرتبتها مخالفا لها في
نوعها فذلك واضح لان كلا منها صادر عن فاعله بجهة واحدة من
الجهات الفاعلية اللازمة التي يقتضيها ذلك الفاعل بلا اشتراك من
امر اخر كمادة او غيرها واما الجسم بما هو جسم فهو غير مختلف الحقيقة واما
الانواع البسيطة منه فاختلافها في النوع بصور نوعية يصدر من المبادى
العقلية بجهاتها اللازمة اما مطلقا واما باعانة من الصور السوابق بلا
مدخلية الامور العارضة لانها قبل الحركات والاستعدادات واما اعراض
تلك البسايط فلانها تابعة للجواهر متقومة بها مع اتفاق الموضوعات
والحيثيات الفاعلية والقابلية التي على سبيل اللزوم لا يمكن غيرها
فكما علمت هذا في البسايط فقس عليه حكم المركبات وصورها
النوعية لانها تابعة للمواد وانحاء التركيبات والاستعدادات
التي منشاها تلك الجواهر واعراضها اللازمة كحركات الافلاك واوضاعها
فاذا لم يمكن تحقق جواهر ولا اعراض سوى هذه التي قد وجدت فلو
فرض عالم اخر يكون لا محالة موافقا لهذا العالم في المهية غير
مخالف له في امر مقوم ذاتي واما بطلان الشق الثاني فلوجوه
منها ان كل ما لا مادة له ولا حركة قبل وجوده فوجوده على سبيل الابداع
وكل ما كان كذلك لا يختلف بالخارجيات فلا يتكثر نوعه بالاشخا
ص فحق نوعه ان يكون في شخص لان الذي به يقع التميز ذاته اولا
زم ذاته فلا يتعدد ومنها ان الفاعل لوجوده هو ذات الواجب بذاته
بلا جهة اخرى ووحدة العلة توجب وحدة المع ومنها ان تشخصه
بذات الباري جل ذكره المتشخص بنفس حقيقته وكذا تشخص كل
معلول بنفس علته الموجدة القريبة فلا يمكن تعدده ومنها ان علمه
تعالى بنظام الخير الذي هو عين ذاته اقتضى وجود العالم فلا يمكن

غيره ومنها ما وقعت الاشارة اليه من ان العلة الغائية فى وجوده
هى ذات المبداء الاعلى وعلة بدوه هى بعينها علة تمامه وكل ما غايته
اجل الاشياء فهو اجل الممكنات بحث وتحصيل ولهذا تقول
اذا كان العالم بكله اعنى الانسان الكبير شخصا واحدا اشرف
الممكنات لاجل ان علة بدوه وعلة تمامه شئ واحد هو الحق تعالى
فنقول وهذا الحكم جار فى المعلول الاول فيكون مثله فى الحقيقة
فيلزم ان يصدر من الواحد الحق امران فى اول الابداع وهو محال
وايضا يلزم وجود اثنان من نوع واحد فيما فوق الكون وهذا ايضا
يخالف اصول الحكمة فدفعه بانه ليس يلزم هناك فى الحقيقة تعدد
لما حققنا سابقا ان تمام حقيقة الشئ انما هو بما يكون بمنزلة
فصله الاخير وهى صورته التى بها تقوم ساير معانيه وقد علمت
ان الشئ بصورته هو ذلك الشئ لا بمادته فالصادر من الحق تعالى شئ
واحد هو الانسان الكبير لتشخصه لكن له اعتباران اعتبار اجمال واعتبار
تفصيل وقد مران لا تفاوت بين الاجمال والتفصيل الا بنحو الادراك
لا بتفاوت فى المدرك فاذا نظرت الى مجموع العالم بما هو حقيقة واحدة
حكمت بانه صدر عن الواحد الحق صدورا واحدا وجملة بسيطا
واذا نظرت الى معانيه المفصلة واحدا واحدا الحكم بان الصادر
منه اولا هو اشرف اجزائه واتم مقوماته وهو العقل الاول اذ العقل
هو كل الاشياء كما مر ذكره ثم باقى الاجزاء واحدا فواحدا على ترتيب
الاشرف فالاشرف والاتم فالاتم وهكذا الى ادون الوجود واضعفه
فاذن تبين وتحقق ان الانسان الكبير والمجعول الاول شئ
واحد بالذات والحقيقة فاذا قلت العقل الاول بلا اختلاف
حينئذ تقييدية ولا تعليلية الا بمجرد الاجمال والتفصيل فان قلت
كيف ابداع البارى جل ذكره مجموع العالم بكليته مرة واحدة مع ان
بعض اجزائه تدريجية الوجود كالازمنة والحركات وبعضها وضيعة
الوجود وبعضها خارج عن القسمين قلنا وحدة العالم وحدة
اخرى جامعة للوحدات محيطة بالكل وهذه الحركات والتجددات

كما انك اذا قلت مجموع العالم او اذا قلت العقل الاول

والاجسام

والاجسام والجسمانيات كلها منطوية تحت تلك الوحدة على ما يعرفه
الراسخون فى العلم والله اعلم واما المنهج الالى فلما يشاهد من ارتباط
الموجودات بعضها ببعض وانتفاع بعضها عن بعض وتوجه كل ناقص
الى كماله وطلب كل سافل للاتصال الى العالى توجها غريزيا وطلبا
جبليا بحسب ما اودع الله فى ذاته وترى عطوفة كل عال لما تحته وعناية
كل قوى لما دونه وتدبير كل نفس وعقل لما يقع تحت تدبيره احكم تدبير
واشد تصوير واحسن تقويم والطف تكميل وتتميم وعلى وجه يبلغ الى
غاية كماله وتمامه الممكن فى حقه فالصورة تكمل المادة بالتقدير والتشكيل
والتكييف بكل كيفية يناسبها ويفيدها التسكين فى خير يخصها اذا كانت
فيها والتحريك على اسهل الوجوه واقصر الطرق اليه ان كانت خارجة
عنه والنفس يكمل طبيعة البدن بافاضة القوى والالات عليها وافادة الا
شكال والاعضاء لها على حسب حاجتها الى كل واحدة منها وبتبقية شخصها
اقصى ما يمكن وتبليغها الى غاية نشوها بالتغذيه والتنميه والتبقية نوعها
بالتوليد للمثل وحفظ الصحة على مزاج بدنها على وجه يترتب عليها
هذه الافاعيل بحرارة غريزية شانها النضج للمادة والطبخ والهضم ودفع
الفضول الردية وامساك الاخلاط الدموية المحمودة التى يقع بها
الاغتذاء والاخلاط التى بها صلاح البدن ~~من البدن~~ من البلغم
والصفراء والسوداء وغير ذلك من صور الاعضاء واشكالها واقدار
ها ومواضعها اللايقة وترتيبها على احسن الترتيب وغير ذلك مما يطول
شرحه ويدل عليه علم الهيئة والتشريح كل ذلك باذن الله والهامه
اياها كما قال ونفس وما سويها فالهمها فجورها وتقواها وكذلك العقل
يكمل النفس ويقومها ويهذبها ويطهرها عن الادناس المادية والارجاس
البدنية بافادتها العلم والحكمة وتنويرها بنور المعرفة والهداية واخراجها
من القوة الى الفعل ومن الظلمات الى النور وتجريدها من الاغشية
البدنية وبعثها من القبور الداثرة والمضاجع البالية المندرسة
الى عالم القيامة والمثول بين يدى الله وشان الحق الاول مع
العقل والنفس والطبيعة وساير الاشياء فى التقويم والايجاد

والهداية والارشاد والعناية واللطف والرحمة والجود والكرم فوق ذلك
كله ولناخذ فی شرح هذا المطلب علی وجه ابسط فصل فی
نبذ من اثار حکمته تعم وعنايته فی خلق السموات والارض واعلم ان
افاضل البشر قاصرون عن ادراك حقايق الامور السماويه والارضية
علی وجهها وعن الاحاطة بدقايق الصنعة وعجايب الفطرة واثار العناية
والحكمة التی فيها بل الاكثرون عاجزون عن ادراك حقيقة النفس التی
هی ذات الشخص وتفاصيل احوالها وسريان قوتها فی آلات البدن
وحواسه واعضائه وكيفية ترتيب الاعضاء واشكالها واوضاعها
واجزائها ومنافع كل واحد واحد منها واحوالها وافعالها وغاية
كل فصل فان الذی تفطن به المشرحون ولاح لهم بقوة الفكر شیء قليل
لا نسبة له الی ما ذهلوا عنها من الدقايق والعجايب والحكم فی صنع
الباری فيها فاذا كانت احاطة الانسان بنفسه وبدنه علی ما ينبغی
متعذرة فكيف يكون الاحاطة بما فی العالم الجسمانی والروحانی
ممكنة واكثره لا يمكننا الاطلاع علی حقيقة وجوده فضلا عن ادراك
حقايق جميع الموجودات الا انا مع هذا العجز الموجود فی الطبع
ونحن فی عالم الغربة لا بد ان نتامل ونتفكر فی عجايب الخلقه وبدايع
الفطرة امتثالا لقوله تعالی اولم يتفكروا وقوله افلم ينظروا فی ملكوت
السموات والارض وما خلق الله من شیء وان عسی ان يكون قد اقترب
اجلهم فبای حديث بعده يؤمنون ومثل قوله ان فی السموات والارض
لايات للمؤمنين وقوله افلم ينظروا الی السماء فوقهم كيف بنيناها وما
لها من فروج والارض مددناها والقينا فيها رواسی وانبتنا فيها من كل
زوج بهيج تبصرة وذكری لكل عبد منيب ولما وقع منه تعالی من مدح
المتفكرين فيها فقال الذين يتفكرون فی خلق السموات والارض الاية
وذم المعرضين عن النظر والتامل كما قال تعم وكاين من اية فی السماوات
والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون وقال ويل لكل افاك اثيم
يسمع ايات الله تتلی عليه ثم يصر مستكبرا كان لم يسمعها فبشره بعذاب
اليم فلا بد من ذكر انموذج من الحكمة الموجودة فی العالم الجسمانی وتناسب

اوضاع

اوضاعه وحسن انتظامه ليستدل بها علی عظمة المبدع وسعة رحمته
وفخامة جوده ولطف عنايته فنقول انظر ايها الذكی الفهم المتفكر فی
صنع الله المتدبر فی ايات كتابه ان مبدع الاشياء لما كان غير متناهی
القوة والقدرة علی افادة الخير والرحمة فلم يجز وقوف رحمته وفضله
عند حد لا يتجاوزه فيبقی بعد ذلك الامكان الغير المتناهی من غير
ان يخرج من القوة الی الفعل ومن مكمن الخفاء الی مجلی الظهور وذلك
ممتنع جدا ولكن لما امتنع صدور غير المتناهی من الاكوان مجتمعا
لا متفرقا ودفعيا لا متدرجا لنهوض البراهين عليه فبالضرورة لا يمكن
ذلك الا علی سبيل التعاقب والافتراق فلا جرم وجب ان يكون
من صنع الله وجود جوهر بواسطته يستصح صدور الحدثات والمتجددات
عنه تعالی لتقدسه عن التغير ولا بد ان يكون ذلك الجوهر ذا قوة غير
متناهية فی الانفعال علی وجه الامداد من الغير لما كما ان الواجب
جل ذكره ذو قوة غير متناهية فی الفعل علی وجه الاستقلال ثم لما كان
تجدد الحوادث بتوارد الاستعدادات متوقفا علی امر متجدد بالطبع
حادث بالذات ليصير تجدده وحدوثه الذاتيين منشأين لحدوث
الحادثات وتغير المتغيرات وارتباط الحوادث بالمبدع القديم المرتفع
ذاته عن الازمنة والحركات فافاد بفضله وجوده اجرام كريمة نورية متجددة
الطبايع دايمة الحركات النفسانية والطبيعية والوضعيه لاغراض علوية
نفسانية وغايات حكمية عقلية هی العلة لافاضات انوار حسية واضواء
صورية بها يقع استعدادات مادية غير متناهية يلحق الی فاعل غير متناهی
التاثير وقابل غير متناهی القبول ليوجب ذلك افاضة الخيرات وفتح ابواب متناهی
البركات علی الدوام من غير انقطاع كما فی قوله وان تعدوا نعمة الله لا
تحصوها واذا لم يكن الفاعل القيوم علی الغيب بضنين فيحصل الفيض
منه علی كل قابل مستعد بحسب استعداده حتی ان النمل الصغار والضب
والسوسمار مع حقارتها لو كانت مستعدة لقبول نفس ناطقة وجب
ان تفاض عليها وقد علمت ان اشرف ما يتعلق بالهيولی والاجسام
انما هی النفوس الناطقة التی لا يمكن خروج جميع ما يمكن منها من القوة

الى الفعل دفعة واحدة لامع الابدان لاستلزامه لاتناهى الابعاد والا
جرام ولابدونها لكونها متعلقة الذوات بها حدوثا فيجب استعداد
الهيولى استعدادات غير متناهية فى الادوار والاكوار بقبول فيض النفوس
من العقل المفارق الى غير النهاية ثم يرجع منها ما كملت الى العالم العقلى
والوطن الاصلى وما لم يكمل يلبث فى بعض الطبقات البرازخ والمقابر المثا
لية ازمانا طويلة او قصيرة واحقابا كثيرة او قليلة بحسب كثافة الحجاب
ورقته وبحسب كثرة الجرايم وقلتها ثم انظر ايها المتامل الطالب لمعرفة
الله وملكوته من ملاحظة احوال العلويات واوضاعها لانتفاع السفليات
من انها لو كانت كلها نيرات لافسدت باحراق اضوائها مواد الكاينات
كلها ولو كانت عرية عن النور بالكلية لبقى ما دون الفلك فى ظلمة شديدة
وليل مظلم طويل لا اوحش منه وكذا لو ثبتت انوارها ولازمت دايرة
واحدة لاثرت بافراط فيما قابلها وتفريط فيما وراء ذلك ولو لم يكن
لها حركة سريعة لفعلت ما يفعله السكون واللزوم ولو لم يجعل
الانوار الكوكبية ذوات حركة سريعة مشتركة واخرى بطيئة مايلة عن
مدار الحركة السريعة لما مالت الى النواحى شمالا وجنوبا فلم تنتشر منافعها
على بقاع الارض ولولا ان حركة الشمس خصوصا على هذا المنوال
من تخالف سمتها لسمت الحركة السريعة لما حصلت الفصول الاربعة
التى بها يقع الكون والفساد ويصلح امزجة البقاع والبلاد والى
هذا المعنى اشار الكتاب الالهى قل ارايتم ان جعل الله عليكم النهار
سرمدا الى يوم القيمة من اله غير الله ياتيكم بليل تسكنون فيه
افلا تبصرون ثم قال قل ارايتم ان جعل الله لكم الليل سرمدا الى
يوم القيمة من اله غير الله ياتيكم بضياء الاية ولما كان القمر نايبا للشمس
خليفة لها فى النضج والتحليل اذ كان قوى النور جعل مجراه يخالف
مجراها فى الصيف والشتاء شمالا وجنوبا فالشمس يكون فى الشتاء جنوبية
والقمر شماليا لئلا ينعدم السببان وفى الصيف بعكس ذلك لئلا
يجتمع المسخنان ولما كانت الشمس شمالية الحركة صيفا جنوبيتها
شتاء جعل اوجها اعنى ابعد ابعادها عن الارض فى الشمال

وحضيضها

وحضيضها وهو اقرب ابعادها فى الجنوب لينجبر قرب الميل ببعد المسافة لئلا
يشتد التسخين والتنوير وينكسر بعد الميل بقربها لئلا يضعف القوة المسخنة
عن التاثير فانظر كيف جعل للكواكب مع حركة الكل السريعة حركات اخرى بطيئة
تميل بها الى شمال وجنوب على مدارات متفاوتة فى العظم والصغر والسرعة والبطو
والبعد والقرب من الارض بحسب اوجاتها وحضيضاتها ولاجل اختلاف احوالها
لمنفعة الكاينات وغرض النظام قال الله تعالى والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره اى
مما يقتضى حركاتها طالعة وغاربة وشمالية تارة وجنوبية اخرى وكذلك اوجية مرة
وحضيضية اخرى وغير ذلك من احوال الكواكب كالرجوع والاقامة والاستقامة وكونها
فى بيوتها التى لها ووبالها وشرفها وهبوطها وكونها بطبيعة كل برج وقعت فيه من الثابتة
والمنقلبة وذوات الجسدين وامثال ذلك بما هو مذكور فى كتب الاحكاميين على
الاجمال ولا يحيط بتفاصيله الا البارى جل ذكره وملائكته المقربين الذين هم الانوار
العقلية والاشعة الالهية ثم اما تاملت ايها الناظر البصير فى ملكوت السموات وما فيها
من خلق الارواح الافلاك ونفوس الكواكب وقوام جوهرها واشراق نورها وطاعتها للبارى
ودوبها فى الحركات على الدوام عشقا وشوقا الى باريها ومبدعها ثم من عجايب الحكمة
وغرايب اللطف والرحمة حسن ترتيب العناصر وجعل الارض فى وسط الكل لمناسبة
الكثافة والظلمة للبعد عن افق النور ولانها لو كانت مجاورة للاجرام العلوية لاحترقت
بشدة تسخين الحركة الدايمة ولانها على تقدير بقائها هناك ما كان يمكن ان يكون عليها
حيوان ولا ينبت منها نبات وجعلت النار مجاورة للفلك لمناسبة اللطافة والنورية ولو
جاوزه غيرها من العناصر تسخن بدوام حركته فصار نارا وانضم اليها تسخين النار فاحترقت
باقى العناصر وصار الكل نارا فانفسد الجميع ولما كانت العناية الازلية اقتضت
وجود نفوس ناطقة وغير ناطقة احتاجت الى ابدان حيوانية ونباتية تغلب
على اكثرها العنصر اليابس الذى بيبسه يحفظ الصور والاشكال
وجب ان يكون الارض باردة يابسة متماسكة الاجزاء ليجاورها الحيوان
والنبات الغالب عليهما عنصرها ويجب ايضا لما ذكرنا من الحكمة
ان لا يكون الماء محيطا بالارض احاطة تامة لاحتياج اكثر الحيوان
والنبات لاستنشاق الهواء وجذبه ثم جعل الهواء مجاورا للنار
لمناسبته فى الحر والسيلان وجعل الماء متوسطا بين الهواء والارض

لمناسبة الهواء فى الميعان ومناسبة الارض فى البرد لئلا يبطل العدل
ثم انظر لو لم يكن طبقات الاجرام التى فوق الارض من العناصر والافلاك
شفافة بل لو تر لوقفت اضواء الكواكب على سطوحها او انعكست الى ما فوقها
وما وصلت الى عالم الكون والفساد فبقى اهل هاوية الهيولى فى ظلمة لا
اوحش منها فجعلت الكواكب مضيئة والافلاك وباقى العناصر شفافة ولو
كانت العناصر كلها قابلة للنور اشتد الحر فيها وقوى الى حد يودى
الى احراق ما فى هذا العالم كله فصل فى ذكر انموذج من اثار عنايته فى
خلق المركبات الم تر يا عارف الى ربك كيف خلق للعنصريات حرارة
هى محللة ملطفة محركة وبرودة مسكنة عاقدة ورطوبة قابلة للتشكيل
والتقسيم ويبوسة حافظة لما افيد من التصوير والتقويم وكيف
ركب المواليد من امتزاج كيفيات العناصر واعد لكل كمالا مزاجا
خاصا وافاض على كل مستعد ما يستحقه من الكمال ولم يقتصر له على
هذا بل زاده من الافضال ما يهتدى به الى الثوانى من الكمالات
والغايات وبذلك يقع الارتفاع فى القوس الصعودى الى الدرجات
ولذلك قال هو الذى اعطى كل شئ خلقه ثم هدى فانظر لما كانت
اجساد النبات والحيوان لم يحصل الا ويلزمها قبول التحليل كيف رتب
لها قوة غاذية متصرفة للغذاء بالهضم والاحالة الى شبيه جوهر المغتذى
ولما لم يمكن حصول الحيوانات والنبات على كمالها المقدارى اولا كيف
اودع فيها قوة نامية موجبة لزيادة اقطار المغتذى فى الجوانب على نسبة طبيعية
يليق بها ثم ابتهج يا عارف واذكر رحمة ربك وترمزم فى عشق جماله بالتسبيح
والتهليل بان القسمة لما اوجبت باقيات بالشخص وباقيات لا بالشخص
كيف تمم جود الواهب لحق نقصان الديمومة العددية باعطاء الديمومة النوعية فا
وفى لكل منها قسطه من الوجود ونصيبه من الدوام فصار العالم الطبيعى منتظما
بصنفى الثبات والبقاء فانظر فى احوال ما لا يحصل غالبا من النبات والحيوان الا بالتولد كيف
استبقى نوع ما وجب فساد شخصه بقوة مولدة مودعة فى اعضاء التوليد قاطعة
لفضلة من مادة هى مبداء الشخص الاخر ثم انظر كيف خلق لمن كانت
افعاله بالاختيار لا بالطبيعة والاضطرار شهوة الغذاء ولذة الوقاع

كالاجير

كالاجير الذى لا يفعل فعله الا بالاجرة فهذه الشهوة التى تكون لقوى نفس
الحيوان لصى ورهنة الافاعيل التى يتوقف عليها بقاء الشخص والنوع
من هذه الابدان بمنزلة الاجرة للاجير والجعالة والرشوة للخدم والا
عوان كيلا يقع الذهول والاعراض عن ايقاع هذه الاغراض ثم انظر
كيف رتب للغاذية خوادم من قوى اربع جاذبة تاتيها بما يتصرف فيه وها
ضمة محللة للغذاء معدة اياها لتصرف الغاذية وماسكة تحفظها مدة التصرف
المتصرف فيها بالاحالة والطبخ ودافعة لما لا يقبل المشابهة ثم انظر كيف رتب
للحيوان لكونه اشرف من النبات قوى اخرى من مدركة ومحركة لان نفسه دراكة
مختارة فى حركاتها البدنية والنفسانية وزاد البدن الانسانى لكون زاجه
اشرف كلمة روحانية اذا اطاعت امر ربها وكملت العلم والعمل صعدت
الى العالم وقربت من مبداها بقطع علايق الناسوت وشابهت
الملا الاعلى واهل عالم الجبروت ولو تدبرت تدبرا شافيا فى كيفية تدبير
النفس للبدن وحصول الالفة والعلاقة وشوق التصرف والتحريك وعشق
المقارنة والم المفارقة بينهما مع ان البدن كالثقل الكثيف
والنفس كالنور اللطيف لقضيت العجب وقلت كيف يتصور الازدواج
بين النور والظلمة والايتلاف بين المجرد والمادى وبين
العلوى الذى تعالى تعظيما لشانه ورفعناه مكانا عليا
وقال ان كتاب الابرار لفى عليين والسفلى المشار اليه بقوله
ان كتاب الفجار لفى سجين اذ بينهما من المخالفة والمنافرة
فى المهية ما لا يخفى على صاحب الروية وجل الخلق بل كلهم
الا النادر منهم غافلون بل منكرون لهذا الارتباط والاتحاد
بينهما حتى انكر اكثر المنتسبين الى العلم تجرد النفس وظن
جمهور القائلين بتجردها ان انسانية الانسان
لصورة اخرى نوعية منطبعة فى البدن يحصل منهما
حقيقة الانسان واما المشار اليه بانا فهو المسمى بالنفس الناطقة
ولها اضافة عارضة شوقية بالقياس الى البدن
لانه موضوع افاعيلها الجسمانية وهؤلاء بمعزل عندنا عن

معرفة النفس ومقاماتها في الهبوط والصعود حسبما قررنا
سابقا من انها هي الجوهر المغتذي النامي المتحرك الساكن
الاكل الشارب اللامس الشام الذايق فانظر في حكمة الصانع
كيف كثف اللطيف لا بل لطف الكثيف بحسن تدبيره فخلق
من زبدة العناصر البدن الكثيف المخلوق من مادة
النطفة ومن لطافته وزبدته خلق القلب الصنوبري
ومن لطافته الدم الخالص ومن صفوة الروح البخاري
التابع في العضو الرئيس الذي هو في النقاء والصفاء كالفلك
البعيد عن التضاد ولاعتداله وتوسطه بين الاضداد مع
جامعيته لكيفيات الاطراف يشبه السبع الشداد ولنوره وضيائه
كالكواكب اللامعة على الابصار ولاجل صفائه وصقالته
صار مرآة يتلالا فيها الصور الغيبية ويتجلى فيها المثل المحسوسة
التي هي واسطة بين العالمين فهو كان موضع للنفس متحد بها
عند ما خرج جوهره من قوته النفسية الى الفعل كما ان النفس
مادة للعقل ومتحد به عند ما خرج جوهر ذاته من القوة العقلية
الى الفعل فذلك الجوهر مرآة يتجلى فيها النفس والنفس
مرآة يتجلى فيها العقل والانسان قد تطور في ذاته بهذه الا
طوار وتبدلت عليه هذه النشآت من حد العقل شيئا
فشيئا على التدريج ففيه الملك والملكوت وهو جامع الكونين
ففيه شيء كالفلك وهو مرآة يدرك بها الصور الجزئية الغائبة
والحاضرة وشيء كالملك وهو مرآة يدرك بها الحقايق الكلية
الثابتة فانظر الى القدرة والحكمة ثم الى اللطف والرحمة
يبهرك عجايب الحضرة الربوبية وان اردت زيادة شرح ايضاح
فاستمع

فصل في ايات حكمته وعنايته في خلق الانسان

الانسان مخلوق اول خلقه من اخس الاشياء
وانقص المواد واضعف الاجساد لانه تكون من القوة الهيولانية
وهي كا للاشيء ثم من التراب المظلم والطين اللازب

ثم من

ثم من النطفة واشير في الكتاب الالهي الى المرتبة الاولى للانسان بقوله
تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا والى
المرتبة الثانية والثالثة بقوله انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج
نبتليه لقوله هو الذي خلقكم من تراب ثم من نطفة وبعد هذه
المنازل والمراتب يتكون له القوى النباتية والاعضاء الآلية
لها ثم يدخلها في باب الحيوانية بقوله فجعلناه سميعا بصيرا
ثم يتدرج له الكون الى ان يحدث له الاكوان الحيوانية كلها
التي اولها قوة اللمس واخرها قوة الوهم ثم ينشأ فيه خلق اخر كما قال
تعالى ثم انشأناه خلقا اخر فتبارك الله احسن الخالقين فانظر
ايها الناظر في علوم الافاق والانفس الى النطفة وهي مائية
قذرة لو تركت ساعة لفسد مزاجها كيف اخرجها رب الارباب
من بين الصلب والترايب وحفظها عن التلاشي والافتراق
ثم جعلها مضغة ثم انظر كيف قسم اجزاء النطفة وهي متشابهة الى
العظام والاعصاب والعروق والاوتار واللحوم وغيرها من الا
عضاء البسيطة ثم كيف ركب من هذه الاعضاء البسيطة الاعضاء
المركبة من الراس واليد والرجل وغيرها وشكلها باشكال مختلفة
مناسبة لافاعيلها كما يستعلم من قواعد علم التشريح وغيره ثم خلق
هذا كله في جوف الرحم في ظلمات ثلاث ولو كشف الغطاء عنك
وامتد البصر منك اليها لكنت ترى التخاطيط والتصاوير يظهر
عليها شيئا فشيئا ولا ترى الته فسبحانه من مصور فاعل للنفوس
والتصاوير لا يرى من تصويره آلة ولا صنيع ثم اذا بلغ في مدرجة في الا
ستكمال الى جذب الغذاء وفعل النماء افاض عليها صورة نباتية
فلها خوادم من قوى كثيرة توكل عليها ملائكة يتمشى بهم ما يرجع
الى الغذاء والنماء فانظر كيف وكل الله الملائكة بك في انتظام
امورك حتى في امر غذائك فان اهل المكاشفة قدرا
وابصاير قلوبهم ان كل جزء من اعضاء بدنك لا يغتذي
الا بان يوكل الله به سبعة من الملائكة هذا هو الاقل الى

تدرجه ظ

عشرة الى مائة الى الف او يزيدون وذلك لان معنى التغذى
ان يقوم جزء من الغذاء مقام جزء قد تلف وذلك بعد ان
يتغير تغيرات يصير دما فى اخر الامر ثم لحما وعظما ثم ان الغذاء جسم
لا يتحرك بطبعه ولا يتغير بنفسه فى اطوار الخلقة كما ان البر لا يصير
طحينا ثم منخولا ثم عجينا ثم خبزا مستديرا مطبوخا الا بصناعة
صناع والصناع فى الباطن اذا كانت للصنع غاية حكمية هم الملائكة
كما ان الصناع فى الظاهر هم اهل المدنية وقد اسبغ الله
عليكم نعمه ظاهرة وباطنة والناس غافلون عن نعم الباطنة
والعارف يعلم انه لا بد من ملائكة سبعة احدهم جاذب
للغذاء الى الاعضاء والاخر ممسك له فى جوار العضو والثالث
يخلع عنه صورته السابقة فيخلع صورة الدم والرابع يكسوه صورة
اللحم والعظم وغيرهما والخامس يدفع الفضل الزايد والسادس
يلصق ما اكتسى كسوة اللحم باللحم وما اكتسى كسوة العظم بالعظم
حتى لا يكون منفصلا والسابع يرعى المقادير والنسب فى الالصاق
فان قلت فهلا فوضت هذه الافعال الى ملك واحد
ولم احتيجت الى سبعة املاك والحنطة ايضا تحتاج الى طاحن وعجان
ثانيا وصاب للماء اليه ثالثا وعاجن له رابعا والى قاطع له كرات مدورة
خامسا والى مرقق له رغفانا عريضة سادسا والى من يلصقها
بالتنور سابعا فهذا كانت افعال الملائكة باطنا كافعال
الانس ظاهرا قلنا يجب عليك ان تعلم ان خلقة الملائكة
تخالف خلقة الانس لان وجودهم وجود صورى بسيط من غير
اختلاط تركيبى ولا تزاحم بين افعالهم كما لا تزاحم بين صفاتهم
وذواتهم ولا يكون لكل منهم الا فعل واحد واليه الاشارة بقوله
تعالى وما منا الا له مقام معلوم فلذلك ليس بينهم تناقش وتقاتل
ولا تزاحم وتضاد فى فعل او صفة بل مثالهم فى تعيين مرتبة كل منهم وفعله
مثال الحواس منا فان البصر لا يزاحم السمع فى فعله وهو ادراك الاصوات
ولا الشم يزاحمهما فى ادراك الروايح ولا هما تزاحمان الشم ولا الذوق ولا

غير ذلك

غير ذلك يزاحم بعضها بعضا وليست هى كالاعضاء مثل اليد والرجل
فان اصابع الرجل قد يبطش بطشا ضعيفا ورأينا انسانا يكتب
باصابع رجله واخر يمشى بيديه وقد نصرت غيرك براسك
فيزاحم به اليد التى هى آلة الضرب ولكن الانسان الواحد الذى يتولى
بنفسه الطحن والعجن والخبز وهذا نوع من الاعوجاج والعدول
عن العدل سببه اختلاف صفات الانسان واختلاف دواعيه
فلم يكن واحدا فى الفعل ولذلك ترى الانسان يعصى الله مرة و
يطيعه اخرى وذلك غير ممكن فى طباع الملائكة لانهم مجبولون على
الطاعة لا مجال للمعصية فى حقهم فلا جرم لا يعصون الله ما امرهم
ويفعلون ما يؤمرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون والراكع
منهم راكع ابدا والساجد منهم ساجد ابدا والقائم منهم قائم ابدا
وههنا دقيقة يجب التنبيه عليها وهى ان لاحد ان
يقول اذا كان كل ملك ما من ملائكة الله موكلا على فعل واحد
لا يمكنه التعدى منه الى غيره فيكون ناقص الجبلة لقصوره عن فعل
الخيرات الكثيرة والجواب ان ذات كل ملك متصل بذات
ما هو اشرف منه على وجه يقوم به ويحيى بروحه لكن لا على وجه التركيب
والتمزيج الذين بين الاجسام وكل منهم وحدانى الذات وحدانى
الفعل وان صدر عنه انواع كثيرة من الافعال لان كثرتها
على الترتيب الصدورى على وجه يكون بعضها تحت بعض على
نسق ونظام لا يتغير اصلا وقد علمت ان الترتيب يجعل الكثير
واحدا فينتهى الافعال منهم الى فعل واحد يتشعب منه الاثر وكذا الذوات يرجع كثرتها
الى ذات واحدة تتحد بها الذوات وكل ملك من الملائكة حى عليم بحيوة الملك الذى
هو دونه وتحت امره وتسخيره وعلمه لا كاعضائنا التى لا شعور لها بذاتها بما يصدر عنها
وانما نسبة الملائكة الى من هى تحت امره وطاعته كنسبة قوانا الادراكية الى الروح العقلى
مناسبا بما بيناه من ان كلا من الحواس وصورها الحاضرة عند النفس حية بحيوة النفس
ومع ذلك لكل حس منها شان غير شان الحس الاخر ولا اختلاط بينها ولا تشويش لانها
من الجنبة العالية والجهات الفاعلية لا القابلية لا كالاعضاء وما فى حكمها ولنرجع

الى ما كنا بصدده فنقول قد امتاز الانسان بهذه الصورة النباتية والا
عوان الذين خلقهم الله لافادة التغذية والتوليد من الاجساد المعدنية فصار
اكمل وجودا من الحجر والبلور والحديد والنحاس والذهب والفضة وغيرها
الا ان صورة النبات مع هذا الكمال ناقص فانه ربما لم يصل اليه غذا ء ينساق
اليه ويماس اصله فيجف وييبس اذ لم يمكنه طلب الغذاء والمشى اليه من الموضع الذى فيه
الى موضع اخر فان الطلب انما يكون بشيئين معرفة وقدرة وهما مفقودتان
عنه فلو وقف وجود الانسان فى هذه الدرجة لكان ناقصا عاجزا فى خلقته وفعله
فانظر كيف رفعه الله عن هذا المنزل بصورة اخرى امتاز بها عن النباتات وارتفع
وجوده عن وجود الهاويات الساكنات وقرب بخطوة اخرى الى رب الارباب ومعدن
الانوار عن قعر عالم الظلمات بان خلق له آلة الاحساس وآلة الحركة الاختيارية فى
طلب الغذاء وهما المشار اليهما فى الكتاب فجعلناه سميعا بصيرا انا هديناه
السبيل اما شاكرا واما كفورا ثم انظر الى حكمة الله فى خلق الحواس الخمس فاولها اللمس
وهذا انقص درجات الحس فان الشعور بما يلامسه الحيوان ويلاصقه لا بما يبعد
منه فان الشعور بما بعد منه يحتاج الى حاسة اقوى واتم وهذا يعم الحيوانات كلها
ولدناءة بعض الحيوانات القريب المنزلة من النبات كالدود التى فى الطين
يقتصر على هذا ولا يقدر على طلب الغذاء فلو لم يخلق فيك الا هذا الحس لكنت
ناقصا كالدود فافتقرت الى حس اخر لادراك البعيد فخلق لك الشم الا انك
لا تدرى به الرايحة من اى ناحية جاءت ليطلب بها ذى الرايحة فيطوف كثيرا حتى
يظفر به فانعم الله عليك بحاسة البصر لكن لا تدرك بها ما يحجب بجدار وحايل
اخر وايضا لا تدرك بها الا ما هو الموجود الحاضر واما الغايب فلا يمكنك معرفته
الا بكلام واعلام يدرك بحس السمع فاشتدت حاجتك اليه فانظر كيف انعم
عليك وميزك بفهم الكلام عن ساير الحيوان وكذلك ما يغنيك لو لم يكن لك
حس الذوق اذ يصل اليك الغذاء فلا تدرك انه موافق او مخالف فتاكله وتهلك
كالشجرة ربما يصب فى اصلها ما هو سبب جفافها ولا ذوق لها فتجذبه فتجف
ثم جميع ذلك لا يكفى فى الاستكمال ولا يتم به الحيوة الانسانية لو لم يكن لك ادراك
باطنى يتادى اليه صور المحسوسات الخمس للتحفظ والتذكر والا لطال عليك
الامر فى معرفة الاشياء المحسوسة لو لم يكن صورتها محفوظة عندك فانعم الله عليك

بمشاعر

بمشاعر اخرى باطنة لتحفظ بها صورة ما تحسه وتذكرها متى شئت وتتصرف
فيها وهذا كله يشاركك فيه الحيوانات ولو لم يكن لك الا هذا لكنت
ناقصا لعدم ادراك عواقب الامور وغاياتها العقلية فميزك الله
وفضلك على كثير من خلقه تفضيلا وشرفك تشريفا بقوة اخرى
هى قوة العقل تدرك مضرة الضار ومنفعة النافع فى المال وتدرك
الخيرات الحقيقية والشرور الاجلة فهذا انموذج فى بيان ما انعم الله عليك
فى باب الادراك واما بيان ما انعم عليك من القوى المحركة التى
هو طايفة اخرى من جنود الله وكيفية ترتيبها فيك فهو انه لو خلق نظمها
المشاعر والمدارك حتى تدرك بها الامور التى لها مدخل فى استكمالك
وحفظ بقائك ما دمت فى الدنيا من اسباب التغذية وغيرها حتى
تدركها من بعد او قرب ولم يخلق لك ميل فى الطبع وشهوة له وشوق
اليه يستحثك على الحركة ثم قدرة فى آلات البدن تحرك اليه لكان
الادراك معطلا فاضطررت ان يكون ميل يخلق الى ما يوافقك يسمى
شهوة ونفرة عما يخالفك يسمى كراهة فخلق فيك شهوة الغذاء لبقاء
شخصك وشهوة النكاح لبقاء نوعك ووكلها بك كالمتقاضى يلجيك
الى تناول الغذاء وغيره ثم هذه الشهوة لو لم يسكن اذا احصل مقدار
الحاجة من المشتهى والمرغوب فيه لاسرفت واهلكت نفسك فخلق الله
لك الكراهة عند الشبع ونحوه لتترك الفضل كالاكل ونحوه لا كالزرع فانه
لا يزال يجتذب الماء اذا انصب فى اسافله حتى يفسد فيحتاج الى
ادمى يقدر غذاءه بقدر الحاجة ثم انك قد علمت ان لك طبيعة بها
تشارك النبات وهى منبثة فى جميع البدن منبعها الكبد وقوة اخرى
تشارك الحيوان منبثة فى الاعضاء تشارك بها الحيوان كله ومنبعها القلب
وقوة اخرى نفسانية اخص منها تشارك بعض الحيوان منبعها الدماغ واخرى
اشرف مما سبق كله لا يشاركك بها الحيوان بل الملائكة فقط فاعطاك الله
بحسب كل منها اخذ وترك للمنافع والمضار فاللذان بحسب القوة الاولى
يسمى بالجذب والرفع واللذان بحسب القوة الثانية يسمى بالميل والنفرة واللذان
بحسب القوة الثالثة يسمى بالشهوة والغضب واللذان بحسب القوة الرابعة

بالارادة والكراهة فخلق الله لهما فيك مسخرتين تحت اشارة العقل المعرف
للعواقب كما خلق الشهوة والغضب مسخرتين تحت ادراك الحس فتم
بهما انتفاعك بالعقل اذ مجرد المعرفة بان هذا يضرك وهذا ينفعك
لا يكفى فى الاحتراز عنه او فى طلبه ما لم يكن ذلك ارادة بموجب المعرفة
او كراهة وبهذا الارادة افردك الله عن البهايم اكراما وتعظيما لبنى ادم
كما افردك عنها بمعرفة العواقب فصل فى عنايته تعالى
فى خلق الارض وما عليها لينتفع بها الانسان قال سبحانه
وخلق لكم ما فى الارض جميعا فاذا عرفت العناية الالهية فى نفسك وبدنك
فانظر الى اثار رحمته عليك بما هو خارج عنك واقرب الخارجيات اليك
ما يستقر عليه فانظر الى صورة الارض التى هى مقر جسدك وام بدنك الذى
كان فى بطنها اولا ثم تولد منها ثم يعود الى بطنها تارة اخرى كما قال تعالى
منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة اخرى ثم انظر الى منافع
فوائدها منها كونها فراشا ومهادا ليسكن اليها ويمشى عليها وبساطا لتسلك
فيها كما قال تعالى وجعلنا الارض فراشا وقال والله جعل لكم
الارض بساطا لتسلكوا منها سبلا فجاجا وليس من ضروريات الا
فتراش ان يكون سطحا مستويا بل يسهل الافتراش على سطح الكرة
اذا عظم جرمها وتباعدت اطرافها ولكن لا يتم الافتراش ولا المشى عليها
ما لم يكن ساكنة فى حيزها الطبيعى وهو وسط الافلاك واليه الاشارة
بقوله تعالى الله الذى جعل لكم الارض قرارا لان الثقال بالطبع
تميل الى تحت كما ان الخفاف تميل بالطبع الى فوق والفوق من جميع
الجوانب ما يلى السماء والتحت ما يلى المركز. ومنها ما بر من الله علينا
وهو ان لم يجعلها فى غاية الصلابة كالحديد والحجر لكى تنفصل
عنها مادة الاغذية ويتاتى حفر الابار واجراء الانهار ولا فى غاية اللين
والانغماز ومنها ان لم تخلق فى نهاية اللطافة والشفيف
ليستقر عليها الانوار ويتسخن منها فيمكن جوارها ومنها
ان جعلها بارزة بعضها من الماء مع ان طبعها الغوص فيه لتصلح لتعيشنا
وتعيش ما يحتاج اليه من الحيوانات البرية عليها وسبب انكشاف

ما برز منها وهو قريب من الربع ان جعلها الله بواسطة هبوب
الرياح وجرى الانهار وتموج البحار غير صحيحة الاستدارة بل جعلها والماء الذى
يجاورها بحيث اذا انجذب الماء بطبعه الى المواضع الغايرة والمنخفضة
منها بقى شئ منها مكشوفا وصار مجموع الماء والارض بمنزلة كرة واحدة
يدل على ذلك فيما بين الخافقين تقدم طلوع الكواكب وغروبها
للمشرقيين على طلوعها وغروبها للمغربيين وفيما بين الشمال والجنوب
ازدياد ارتفاع القطب الظاهر للواغلين فى الشمال وبالعكس
للواغلين فى الجنوب وتركب الاختلافين للسايرين على سموت تكون
بين السمتين الى غير ذلك من الاعراض المختصة بالاستدارة كاحوال
الخسوفات والكسوفات واختلاف انات ابتدائها وانتهائها
فى الاخذ والانجلاء بالقياس الى اهل البقاع فابتداء خسوف
معين بالقياس الى موضع اول الليل وبالقياس الى اخر
بعده بساعة وبالقياس الى اخر بساعتين وبالقياس الى غيره
ربع الليل او ثلثه او نصفه او غيره ذلك على نسبة مضبوطة بحسب
تباعد المواضع بعضها عن بعض طولا وعرضا ويستوى فى ذلك راكب
البر وراكب البحر ومنها الاشياء المتولدة منها كالمعادن
والنبات والحيوان ومنها جذبها الماء من السماء لقوله
وانزلنا من السماء ماء بقدر واسكناه فى الارض ومنها العيون
والانهار العظام التى فيها لقوله والارض مددناها ومنها
انصداعها بالنبات وغيره والارض ذات الصدع ومنها حيوتها
وموتها ليستدل بها الانسان على موته ونشره تارة اخرى
كقوله واية لهم الارض الميتة احييناها وقوله واحيينا به الارض
بعد موتها كذلك النشور وقوله فانظر الى اثار رحمة الله كيف
يحى الارض بعد موتها ان ذلك لمحى الموتى انه على كل شئ
قدير وقوله ومن اياته انك ترى الارض خاشعة فاذا انزلنا
عليها الماء اهتزت وربت ان الذى احياها لمحى الموتى انه على
كل شئ قدير ومنها تولد الحيوانات المختلفة وبث فيها

من كل دابة بعضها للاكل والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع
ومنها تاكلون وبعضها للركوب والزينة والخيل والبغال
لتركبوها وزينة وبعضها للحمل وتحمل اثقالكم الى بلد لم تكونوا
بالغيه الا بشق الانفس ان ربكم لرؤف رحيم وبعضها للتجمل
والراحة ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون وبعضها
للنكاح والله جعل لكم من انفسكم ازواجا وبعضها للملابس
والبيت والاثاث وجعل لكم من جلود الانعام بيوتا تستخفونها
يوم ظعنكم ويوم اقامتكم ومن اصوافها واوبارها واشعارها
اثاثا ومتاعا الى حين ومنها اشنو النباتات المتنوعة
وانبتنا فيها من كل زوج بهيج فاختلاف الوانها اية ورحمة واختلاف
روايحها هداية ولطف فمنها قوت البشر ومنها قوت البهايم كلوا
وارعوا انعامكم متاعا لكم ولانعامكم ومنها الطعام والادام
ومنها الدواء ومنها الفواكه ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخل
والاعناب ومن كل الثمرات ومنها الكسوة للانسان نباتية
كالقطن والكتان والحيوانية كالشعر والصوف والابريسم والجلود
ومنها الاحجار المختلفة لونا وصفاء ومن الجبال جدد بيض وحمر
مختلف الوانها وغرابيب سود فبعضها للزينة وبعضها للابنية
فانظر الى الحجر الذي الذى يستخرج منه النار مع كثرته وانظر الى الياقوت
الاحمر مع غرته ثم انظر الى كثرة النفع بذلك الحقير وقلة النفع ومنها
ما اودع فيها من المعادن الشريفة كالذهب والفضة ثم تامل ان
البشر استنبطوا الحرف الدقيقة والصنايع الجليلة واستخرجوا السمك
من قعر البحر واستنزلوا الطير من اوج الهوا لكن عجزوا عن اتخاذ الذهب
والفضة والحكمة فيه ان معظم فايدتهما يرجع الى الثمنية وهذه الفايدة
لا يحصل الا عند العزة والندرة والقدرة على اتخاذهما يبطل
الحكمة فلذلك ضرب الله دونهما بابا مسدودا ولهذا اشتهر في
الالسنة ان من طلب المال بالكيميا افلس ومنها ان لها طبع
الكرم والسماحة تاخذ حبة واحدة وترد سبعمائة كما ذكر في القران

واختلفوا

واختلفوا من طريق النقل في ان السماء افضل من الارض ام الارض
من السماء فقال بعضهم السماء افضل لانها معبد الملائكة وما فيها
بقعة عصي الله فيها لان اهلها معصومون عن الخطاء والعصيان ولما اتى
ابونا ادم بتلك المعصية اهبط من الجنة وقال تعالى لا يسكن في جواري
من عصاني وقال وجعلنا السماء سقفا محفوظا وهم عن اياتها
غافلون وقال تبارك الذي جعل في السماء بروجا وغير ذلك
من الايات الدالة على تعظيمها وتعظيم ما فيها وقال اخرون الارض
افضل لانه تعالى وصف بقاعا بالبركة قال تعالى ان اول بيت
وضع للناس للذي ببكة مباركا وقال سبحان الذي اسرى بعبده
ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله وقال
مشارق الارض ومغاربها التي باركنا فيها والمراد بها الشام ووصف
جملة الارض بالبركة وبارك فيها وقدر فيها اقواتها فان قيل واي
بركة في المفاوز المهلكة قلنا انها مساكن خلق لا يعلمهم الا الله
فلهذه البركات قال وفي الارض ايات للموقنين والتحقيق ان زينة
السماء بالكواكب وزينة الكواكب بالملائكة الروحانيين وزينة الارض
بالصور والنفوس الحيوانية وزينة بالارواح الانسية المستخدمة اياها
وزينتهم بالمعارف الالهية التي شاركوا بها الملائكة المقربين
وظاهر السماء اشرف من ظاهر الارض وباطنها بالعكس لان الغاية
اشرف العلل كما ومن منافع الارض انها كالصدفة والدرة المودعة
فيها ادم واولاده ثم علم الله اصناف حاجاتهم فقال يا ادم لا احوجك
الى شيء غير هذه الارض التي هي لك كالام قال انا صببنا الماء صبا
ثم شققنا الارض شقا الاية وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات
رزقا لكم يا عبدي ان اعز الاشياء عندك الذهب والفضة ولو اني
خلقت الارض منهما هل كان يحصل منها هذه المنافع ثم اني جعلت
هذه الاشياء لاجلك في الدنيا مع انها سجن لك فكيف الحال في
الجنة فصل في بدايع صنع الله في الاجرام الفلكية والانوار
الكوكبية فاذا علمت انموذجا من منافع الارض فارفع الان راسك

النفوس الحيوانية

الى السماء وانظر وتفكر فى كيفية خلق السماوات وفى كواكبها وفى دورانها على
نسق وانتظام وفى طلوعها وغروبها واختلاف مشارقها ومغاربها ودؤب
شمسها وقمرها ومشتريها وزحلها فى الحركة على الدوام وسعيها فى عشق الله وطلب
لقائه من غير فتور ولا تقصير ولا تغير فى المسير بل يجرى جميعها فى منازل
مقدرة بحساب مضبوط وكتاب مرقوم واجل معلوم كما قال والقمر قدرناه
منازل لا يزيد على ذلك ولا ينقص الى ان يطويها الله طى السجل للكتاب فتدبر
ايها العارف عدد كواكبها وكثرة دراريها واختلاف الوانها ثم انظر كيفية اشكالها
مع ان الوانها ليست من جنس هذه الالوان المستحيلة الفاسدة واشكالها
ارفع نمطا من هذه الاشكال وكذا طعومها وروايحها واصواتها على وجه
اعلى واشرف مما يلينا من هذه المحسوسات لكونها نازلة الى الارض منها فهى
هناك الطف واصفى وابسط وما من صورة على وجه الارض الا ولها
المثل الاعلى فى السموات وما من كوكب الا ولله حكم كثيرة فى خلقه وصورته
ثم فى مقداره وشكله ثم فى وصفه ونسبته الى كوكب اخر وقربه وبعده من
وسط السماء وقس تلك الحكم التى فيها على الحكم التى روعيت فى اعضاء
بدنك مع حقارته وامر السماء اعظم واجل من الانسان بما لا يحصى كما قال
أانتم اشد خلقا ام السماء بناها بل من جملة ما فى عالم الارض وقس التفاوت
فيما بينهما من عجايب الترتيب وحسن النظام وبدايع الفطرة على التفاوت فيما
بينهما فى المقدار واللطافة اما تاملت يا عارف فى ملكوت السموات وملكها
وما فيهما من الكواكب وقوام جوهرها واشراق نورها وطاعتها للبارى فى
الحركات عشقا وشوقا الى المبدع اما تسمع كلام الله فى تعظيمها وتعظيم النجوم
فى كتابه فكم من سورة ذكر فيها عظم امر السماء وجلالة قدرها وكم اقسم بها فى
القران كقوله تعم والشمس وضحيها والقمر اذا تليها وقوله والنجم اذا هوى وقوله
ولا اقسم بمواقع النجوم وانه لقسم لو تعلمون عظيم ثم اثنى على المتفكرين فيها
الذين يتفكرون فى خلق السموات والارض وذم المعرضين عن التدبر فيها وهم عن
اياتها غافلون وجعلها سقفا محفوظا ورفع سمكها وحفظها عن ولوج الشياطين
لكونها معبد الملائكة وموضع القدس والطهارة واهلها اهل التسبيح والتقديس لا يدخل
مسجدهم الحرام ارجاس الكفر واوساخ الشرك من النفوس الخبيثة
الشيطانية كما لا يدخل المشركون الانجاس مساجد الارض كما قال

ان

ان المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام فانظر الى ملكوت السماء لترى عجايب
العز والجبروت واطل فكرك فى الملك فعسى ان ينفتح لك ابواب السماء فتدخل
الجنة وتخرج الى عالم النور من هذه الهاوية المظلمة فتجول بفكرك فى اقطارها
الى ان تقوم بين يدى عرش الرحمن فعند ذلك ترجى لك ان تبلغ رتبة الاقصى
ولا يكون ذلك الا بعد مجاوزتك عن مراتب العالم الادنى ثم الدلائل الدالة على
شرف عالم السماء اكثر من ان يحصى وكذا منافعها بالقياس الى الانسان فمنها ما
اشار اليه سبحانه من ان خلقها مشتمل على حكم بليغة وغايات صحيحة بقوله
ربنا ما خلقت هذا باطلا وقوله وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين
ذلك ظن الذين كفروا ومنها ان زينها بالمصابيح لقوله ولقد زينا السماء الدنيا
بمصابيح وبالقمر وجعل القمر فيهن نورا وبالشمس وجعل الشمس سراجا ومنها
ان سماها سقفا محفوظا وسبعا طباقا وسبعا شدادا ومنها ان جعلها
مصعد الاعمال ومرتقى الكلمات الطيبات وهى نفوس الكاملة بالعلم والعمل لقوله
مثل كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها فى السماء وقوله اليه يصعد
الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ومنها انها قبلة الدعا ومحل الضيا والسنا
ومنها اهبط الله الانوار والالوان الى عالم الارض وجعل الوانها احسن الالوان
واشكالها احسن الاشكال واصواتها احسن الاصوات ونغماتها الذ النغمات
وجميع كيفياتها احسن الكيفيات وامكنتها اعلى الاماكن لارتفاعها عن الاضداد
وامنها من الفساد ومنافع للعباد ومنها ان جعلها علامات يهتدى
بها فى ظلمات البر والبحر وان قيض للشمس طلوعا فسهل معه التقلب لقضاء
الاوطار فى الاطراف وغروبا يصلح معه الهدو والقرار فى الاكناف لتحصيل
الراحة وانبعاث القوة الهاضمة وتنفيذ الغذاء الى الاعضاء وللهرب
عن الاعداء كما قال وجعل الليل لباسا والنهار معاشا وقال وجعل الليل
سكنا وايضا لولا طلوع الشمس لانجمدت المياه وغلبت البرودة والكثافة
وافضت الى جمود الحرارة الغريزية وانكسادها ولولا الغروب لحميت الارض
حتى يحترق كل من عليها من حيوان فهو بمنزلة سراج يوضع لاهل بيت
بمقدار حاجتهم ثم يرفع عنهم ليستقروا ويستريحوا فضاد النور والظلمة
على تضادهما متظاهرين على ما فيه صلاح قطان الارض قبل وههنا

نكتة كان الله يقول لو وقعت الشمس في جانب من السماء جنوبي او شمالي فالغني
قد يرفع بناءه على كوة الفقير فلا يصل النور اليه لكني ادير الفلك واسيرها
حتى يجد الفقير نصيبه كما وجد الغني نصيبه واما ارتفاع الشمس وانحطاطها
فقد جعله الله سببا لاقامة الفصول الاربعة كما مر ففي الشتاء تغوص الحرارة
في الشجر والنبات فيتولد منه مواد الاغذية والثمار ويقوى ابدان الحيوانات
بسبب احتقان الحرارة الغريزية في البواطن وفي الربيع تتحرك الطباع ويظهر المواد
المتولدة في الشتاء ويتنور الشجر ويورق ويزهر ويهيج الحيوان للسفاد وفي
الصيف يحتدم الهواء وتنضج الثمار ويتحلل فضول الابدان ويجف وجه الارض
ويتهيأ للعمارة والزراعة وفي الخريف يظهر البرد واليبس فيدرك الثمار
وتستعد الابدان قليلا قليلا للشتاء واما القمر فهو تلو الشمس وخليفتها
وبه يعلم عدد السنين والحساب ويضبط المواقيت الشرعية للصلوة
والصيام والحج ومنه يحصل النماء والرواء وقد جعل الله في طلوعه وغيبته
وتشكلاته البدرية والهلالية مصلحة كثيرة لا يعلمها الا هو قال الجاحظ
اذا تاملت في هذا العالم الذي نحن الان فيه وجدته كالبيت المعد فيه
كل ما يحتاج اليه فالسماء مرفوعة كالسقف والارض ممدودة كالبساط والنجوم
منضودة كالمصابيح والانسان كمالك البيت المتصرف فيه وضروب
النبات مهياة لمنافعه وصنوف الحيوان منصرفة في منافعه واني اقول
اذا تاملت في عالم السماء بعظمها وكثرة كواكبها وجدت بيتا معمورا من
بيوت اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه فيها اصناف العابدين فمنهم سجود
لا يركعون ومنهم ركوع لا ينتصبون ومسبحون لا يسأمون لا يغشاهم نوم
العيون ولا فترة الابدان ولا غفلة النسيان وليس من شرط الدار
ان لا يكون ذي حيوة قال تعالى ان الدار الاخرة لهي الحيوان وليس من
شرط عمارة البيت المعمور ان يكون بالطين والحجر والخشب قال تعالى
انما يعمر مساجد الله من امن بالله واليوم الاخر واقام الصلوة بل ولا يشترط
ان يكون بيت العبادة جسمانيا فكل ما يقوم فيه العبادة والذكر
والتسبيح والتقديس فهو بيت عبادة فانظر الى صنع الباري جل ذكره
كيف بنا السماء وجعلها معبدا للملائكة المسبحين المهللين الذاكرين

الله

الله وامسكها من غير عمد ترونها ومن غير حبل وعلاقة يدليها والعجب
ممن لا ينظر ولا يتأمل في صنع بيت تولى الله بنيانه بقدرته وانفرد
بعمارته وزينه باصناف الزينة وصوره بانواع التصاوير ناسيا ذكر
ربه بسبب نسيان نفسه وعدم حضور قلبه مشتغلا ببطنه وفرجه
ليس له هم الا هم شهوته او حشمته والعجب فيه انه متى دخل بيت غني
فيراه مزوقا بالصبغ مموها بالذهب فلا ينقطع تعجبه ولا يزال يصف حسنه
ويثني على من صنعه وصوره وتراه غافلا عن بيت الله العظيم وعن ملائكته
الذين هم سكان سماواته فلا يلتفت اليه بقلبه من السماء الا بقدر
ما يعرف البهيمة ان فوقها سطحا او بقدر ما يعرف النملة من سقف بيته
ولا يعرف من ملائكة السموات والارض تصاويرها العجيبة الا بقدر
ما يعرف النملة من نفوس سكان البيت ونقوش تصاويرهم في حيطانه فما
هذه الغفلة العريضة وما هذا النوم الغالب على اكثر الناس والسكر
العظيم والجهل المفرط والشقوة المحيطة بهم فهلم ايها العارف نسبح
ونقدس لربنا فهلم يا اخا الحقيقة نقوم بالتهليل والتكبير ندعو قيم
العالم وناظم الملك والملكوت ورابط الناسوت باللاهوت وصاحب
الكبرياء والجبروت بقلب كئيب حاضر ولسان ذاكر وصدر منشرح
بنور الذكر والمعرفة ودمع ساكب فبادر يا عارف بروح شيقة ونفس
زكية عاشقة لربها راجعة اليه حتى تنادي ربنا نداء خفيا ونتضرع اليه
في ظلم الليالي وندعوه دعاء المحبين المتاوهين ونداء الخاشعين ونتضرع
اليه تضرع المشتاقين وخضوع المحتاجين المتذللين سبحانك لا اله
الا انت خلصنا من عذاب نار الفرقة والم القطيعة يا محيي الاموات وباعث
الارواح من القبور الدارسات ومعطي الخيرات ومنزل البركات افض
على نفوسنا لوامع بركاتك وعلى ارواحنا سواطع خيرات يا من اذا تجلى
لشيء خضع له يا من رش من نوره على ذوات مظلمة وهياكل عاشقة في ليالي
مدلهمة فنورها وصورها وشوقها الى جماله وساقها الى طلب لقائه يا من
قذف بشعلة شوقه على السموات فهيجها وارقصها ودورها وكل من
فيها بالتعشيق وطوفها اسبوعا في كل سبعة الاف سنة حول البيت

يعرف

سكان

العتيق خلصنا بنورك عن ظلمات القبود ولا تعذب ارواحنا بعلايق
اشباح عالم الزور ومعدن الغرور وثبت اقدامنا على المنهج الابلج القويم
والصراط الحق المستقيم انك انت الجواد الكريم والبر الرحيم فهذا انموذج
من دقايق عناية الله ولطفه في المخلوقات الظاهرة فانه لا مطمع لاحد في
في معرفة دقايق اسرار اللطف والرحمة في عالم غيبه وملكوته الاعلى ولا
في استقصاء بدايع الصنع والحكمة في الموجودات التي بلينا فيها اعمارا طويلة لان علوم
العلماء نزر حقير بالقياس الى ما عرفه الانبياء والاولياء عليهم السلام وما عرفوه
قليل بالاضافة الى ما عرفه المقربون من الملائكة والعليون من الانس عند قيامهم
عند الله ثم جميع علوم الملائكة والجن والانس اذا اضيف الى علم الله لم يستحق
ان يسمى علما بل هو الى ان يسمى دهشا وحيرة وعجزا وقصورا اقرب من ان يسمى
معرفة وحكمة اذ الحكمة بالحقيقة معرفة الاشياء كما هي عليه وقد سبق ان العلم
بكل شئ بالذات هو نحو وجوده ولا يحيط بالاشياء الا مبدعها وموجدها
فلا حكيم بالحقيقة الا الله وحده واطلاق الحكمة والمعرفة على غيره بضرب
من المجاز والتشبيه ولهذا خوطب الكل بقوله تعالى وما اوتيتم من العلم
الا قليلا فصل في اثبات ان جميع الموجودات عاشقة لله سبحانه
مشتاقة الى لقائه والوصول الى دار كرامته اعلم ان الله سبحانه قد قرر
لكل موجود من الموجودات العقلية والنفسية والحسية والطبيعية كمالا او ركز
في ذاته عشقا وشوقا الى ذلك الكمال وحركة الى تتميم ذلك الكمال فالعشق
المجرد عن الشوق يختص بالمفارقات العقلية التي هي بالفعل من جميع الجهات
ولغيرهما من اعيان الموجودات التي لا تخلو عن فقد كمال وفيها القوة والاستعداد
عشق وشوق ارادي بحسبها او طبيعي بحسبه على تفاوت درجات كل منهما ثم حركة
تناسب ذلك الميل اما نفسانية او جسمانية والجسمانية اما كيفية كما في
المركبات الطبيعية او كمية كما في الحيوان والنبات خاصة او وضعية كما
في الافلاك او اينية كما في العناصر والبرهان على ذلك انك قد علمت ان
الوجود كله خير ومؤثر ولذيذ ومقابله وهو العدم شر وكريه ومهروب عنه
وعلمت ان الوجود نوع واحد بسيط في ذاته لا اختلاف فيه الا انه له حدود
ودرجات وهي منشاء اختلاف مهيات الممكنات واجناسها وفصولها فالوجود

في نفسه

في نفسه لا يتفاوت الا بالاكمل والانقص والاشد والاضعف وغاية كماله هو الواجب
الحق لكونه غير متناهي الشدة في الكمال ولكل واحد من الموجودات المعلولية نصيب
من ذلك الكمال فايض منه وله نقص بحسب حده في المعلولية فان حقيقة الوجود
بما هي حقيقة لا يقتضي النقص ولا التناهي والتحدد اذ لو اقتضت ذلك لما كان
واجب الوجود غير متناهي القوة والقدرة فقد ثبت ان النقص والتناهي من
لوازم المعلولية اذ المعلول لا يمكن ان يساوي علته في رتبة الوجود والا لم يكن
احدهما بالعلية اولى من الاخر فاذن كل ما لم يكن معلولا لشئ كالواجب تعالى فلا
نقص فيه اصلا لكونه محض حقيقة الوجود والخير فهو اعظم الاشياء بهجة ومحبة
لذاته وما يلزم لذاته من الخيرات من حيث هي خيرات وكل ما كانت المعلولية فيه
اكثر والوسايط بينه وبين الحق المحض اكثر فهو انقص وكل ما هو اقرب منه تعالى
فهو اكمل واتم فاذا ثبت هذا فلا يخلو شئ من الموجودات عن نصيب من المحبة
الالهية والعشق الالهي والعناية الربانية ولو خلا عن ذلك لحظة لانطمس وهلك
فكل واحد عاشق للوجود طالب لكمال الوجود نافر عن العدم والنقص وكل ما هو
مطلوب فانما يمكن حفظه وادامته بما هو تمامه وكماله فالمعلول لا يدوم
الا بعلته لكونها كماله وتمامه والحرارة لا تحفظ ولا تدوم الا بحرارة اقوى
منها والنور لا يكمل الا بنور اقوى منه والعلم الناقص الظني لا يتم حتى يصير تعينا
دايما لا يزول الا ببرهان عقلي فكل وجود ناقص لا يصير كاملا الا بما هو اقوى
منه وهو علته ويديم ذاته ومحقق هويته فالهيولى لا يتم الا بصورتها والصورة
لا يتم الا بمصورها والحس لا يتم الا بالنفس والنفس لا يتم الا بالعقل والعقل لا يستتم
الا بواجب الوجود فاذن كل ناقص يتنفر عن نقصه وينزع منه الى كماله ويتمسك
به عند نيله فيكون كل شئ لا محالة عاشقا لكماله ومشتاقا اليه عند فقده فالعشق
حاصل للشئ دايما سواء في حال وجود كماله او في حال فقد ذلك الكمال واما
الاشتياق والميل فانما يحصلان للشئ حال فقدان الكمال ولذلك كان
العشق ساريا في جميع الموجودات والشوق غير سار في الجميع بل يختص بما يتصور
في حقه الفقد ونحن قد بينا مرارا ان الحيوة سارية في جميع الموجودات لسريان
الوجود فيها لانا بينا ان الوجود حقيقة واحدة هي عين العلم والقدرة والحيوة
وكما لا يتصور موجود بدون طبيعة الوجود مطلقا فكذا لا يتصور موجود

لايكون له علم وفعل وكل ما يعلم ويفعل باى وجه كان فله حيوة فالكل اذن حى عند
العرفا الا ان الجمهور اذا اطلق الحيوان فهو امنه ما له حس ظاهر وحركة ارادية من
مكان الى مكان فاذا ثبت ان كل موجود سوآء كان بسيطا او مركبا فله حيوة وشعور
فلا محالة له عشق وشوق فاذا نظرت فى الموجودات ودرجاتها فى الوجود وتاملتها
وجدتها اما كاملة من كل وجه فى نفس الامر او ناقصة بوجه من الوجوه والكامل من كل
وجه اما ان يكون كماله بنفسه مع قطع النظر عن ما هو وراءه حتى يكون نفسه وكماله
شيئا واحدا من غير تغاير لا فى الذات ولا فى الاعتبار او يكون كماله بما وراءه فا
لاول هو الواجب الوجود والثانى هو الذات العقلية فهذا النمط من الموجود الكامل
بقسميه غير منفك عن العشق والعشق عين ذاته اما الواجب فهو عاشق لذاته فحسب
معشوق لذاته ولما سوى ذاته واما الذوات العقلية فعاشقة له لا لذواتهم
الا من حيث كونها اثارا له فعشق ذواتهم لذواتهم مستهلك فى عشقهم للاول
كما ان نور وجودهم مضمحل مستهلك تحت نور الاحدية فبالحقيقة هناك عشق
واحد متصل ذو مراتب بعضها محيط بالبعض والله من ورآئهم محيط واما القسم
الثانى فهو اما مكتف بذاته وبعلة ذاته فى خروجه من حد نقصه الى كماله او ليس
كذلك والاول هو النفوس الفلكية فهى واجدة للكمال من وجه فاقدة لها من
وجه فلها العشق والشوق على الاتصال فلها لذة المواصلة والم المفارقة ولما لم
يكن لذتها يختص بوقت والمها بوقت اخر بل لها الم ممزوج بلذة ولانه منبعث عن
وجد المعشوق فيكون الما لذيذا ولهذا شبهت الحكماء حال تلك النفوس فى
اشواقها الى كمالاتها العقلية ومعاشيقها الروحانية تشبيها بعيدا بحال
من به حكة ودغدغة والثانى اما ان يكون ناقصا من كل جهة او من جهة دون
اخرى والثانى من الثانى اما ان يكون كماله فى اصل الطبيعة النوعية للجسم من
غير فضيلة زايدة عليها فهو اخس الانواع الجسمانية كالعناصر الاربعة المتضادة
لنقص جوهرها او يكون كماله بامر زايد على مجرد الطبيعة الجسمية فالقسم الاول
لنقص جوهره بما ياتى منها التركيب وعند التركيب يزول تضادها وتقبل ضربا
اخر من الحيوة يصير بسببها حفظ البنية عن استيلاء احد الاضداد عليها
مدة يعتد بها فان وقع لصورتها الحافظة عن افساد الاضداد الاقتصار على
هذا الكمال فهو الجماد وان كان لها مع ذلك طلب الكمال الشخصى فى النشو

والدوام النوعى فى التوليد فهو النبات ان اقتصرت على هذا وان زاد عليه
باحضار صورة غير مادية فى ذاتها وادخالها منتزعة عن المواد فى الاتها ومشاعرها
فهو الحيوان فان الحيوان يتقوى بالاحساس والتخيل كما يتقوى النبات بالتغذى
والنشو وظاهر ان كل واحد من هذه الموجودات الناقصة طالبة للكمال الذى
يتم به وجوده فالصورة الحافظة للتركيب كمالها فى ان يصير ذاة قوة يزيد بها
فى مقدار شخصية بان تجذب الغذاء وتحيله الى جوهر المغتذى وتلصقه باجزائه
على نسبة لايقة وتزيد بها فى اعداد نوعه بالتوليد اذا حصل هذا الكمال و
تحسبه درجة من القرب الى المبدأ المتعال الذى هو الغاية فى الفضيلة من كل وجه
حاول كمالا اتم من ذلك واقرب الى الكمال الحقيقى من جميع الوجوه وهو كونه ذا
صورة حساسة ثم متخيلة ثم ذاكرة ثم عاقلة للاشياء بالملكة بادراك الاوليات
ثم عاقلة لها بالفعل بادراك الثوانى النظريات ثم صايرة عقلا بسيطا فعالا
للمقبولات ثم راجعة الى الله تعالى راضية مرضية كل ذلك باشواق متتالية
واذواق متلاحقة كل عشق سابق علة للوصول الى معشوق لاحق يكون غاية
لذلك العشق السابق وهكذا الى ان يصل الى معشوق المعاشيق وغاية اللذات
والرغبات ومنتهى الحركات والاول من الثانى وهو ما يكون ناقصا من كل جهة
كالهيولى الجسمانية فانها فى ذاتها قوة كل شىء لاقوام لها الا بما تحلها من الصور
فحقيقتها عين الحاجة والافتقار بل عين التشوق الى كل صورة كمالية بالفعل والشيخ
الرئيس انكر فى طبيعيات الشفا كونها مشتاقة الى الصور كما هو المنقول عن المتقدمين
فى غاية الانكار ثم انه قد اعترف بذلك فى رسالته التى صنفها فى العشق وكيفية
سريانه فى جميع الموجودات لكنه اقتصر فى بيان كيفية عشقها بعدم عريها عن جميع
الصور وبكونها دايمة التلبس بشىء من الصور وكذا اقتصر فى كيفية عشق ساير البسائط
العنصرية والمركبات المعدنية بميلها الطبيعى الى احيازها وفى النباتات بما فيها
من قوة التغذية وطلب الزيادة فى الاقطار وقصد التوليد من غير ان ثبت لها
شعورا وحيوة وانت تعلم ان اثبات العشق فى شىء بدون الحيوة والشعور فيه
كان مجرد تسمية ونحن قد بينا فى السفر الاول فى مباحث العلة والمعلول عشق
الهيولى الى الصورة بوجه قياسى حكمى لا مزيد عليه وقدم ايضا اثبات الحيوة والشعور
فى جميع الموجودات وهو العمدة فى هذا الباب ولم يتيسر للشيخ الرئيس تحقيقه

ولا لاحد ممن تأخر عنه الى يومنا هذا الا لاهل الكشف من الصوفية فانه لاح لهم
بضرب من الوجدان وتتبع انوار الكتاب والسنة ان جميع الاشياء حتى ناطق
ذاكر لله مسبح ساجد له كما نطق به القران كما قوله تعالى ولله يسجد ما في
السموات وما في الارض وقوله وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون
تسبيحهم ونحن بحمد الله عرفنا ذلك بالبرهان والايمان جميعا وهذا امر قد
اختص بنا بفضل الله وحسن توفيقه فان الذي بلغ اليه نظر الشيخ وهو من اعظم
الفلاسفة في هذه الدورة الاسلامية في اثبات العشق في البسايط الغير الحية
عنده ما ذكره في تلك الرسالة بقوله ان البسايط الغير الحية ثلثة احدها الهيولى
الحقيقية والثاني الصورة التي لا يمكن لها القوام بانفراد ذاتها الثالث الاعراض
والفرق بينها وبين هذه الصورة ان هذه الصورة مقومة للجوهر ولذلك استخفظ
الاوائل من الالهيين لان يجعلوها من اقسام الجواهر لكونها جزء للجواهر القايمه
بذاتها ولم يحرموه سمة الجوهرية لاجل امتناع وجودها بمفردة الذات اذ الجوهر الهيولاني
هذا حاله ومع هذا لا يستنكر اعتداده من جملة الجواهر لكونه في ذاته جزء للجواهر
القايمة بذاتها بل ولها اعنى الصورة مزية في الجوهرية على الهيولى اذ هذه الصورة
بها يقوم الجوهر بالفعل جوهرا وهما وجدا وجب وجود جوهر بالفعل ولاجل
ذلك قيل ان الصورة جوهر بنوع فعل واما الهيولى فهي معدودة مما
تقبل الجوهرية بالقوة اذ لا يلزم بوجود كل هيولى جوهرها وجوده بالفعل
ولاجل ذلك قيل انها جوهر بنوع قوة فقد تقرر من هذا القول حقيقة
الصورة ولا يحمل اطلاق هذه الحقيقة على العرض فاذا تقرر هذا فنقول
ان كل واحد من البسايط غير الحية قرين عشق غريزي لا يتخلى عنه البتة وهو
سبب له في وجوده فاما الهيولى فلديمومة نزاعها الى الصورة مفقودة و
تنوعها بها موجودة ولذلك تلقاها متى عريت عن صورة بادرت الى
الاستبدال عنها بصورة اشفاقا عن ملازمة العدم المطلق فالهيولى
مقر للعدم فمهما كانت ذات صورة لم يقم فيها سوى العدم الاضافي ولولا ها
للابسها العدم المطلق ولا حاجة بنا هاهنا الى الخوض في لمية ذلك فالهيولى
كالمرأة الذميمة المشفقة عن استعلان قبحها فمهما تكشف قناعها غطت
ذميمتها بالكم فقد تقرر ان في الهيولى عشقا غريزيا واما الصورة فالعشق

الغريزي

العزيزي فيها ظاهر لوجهين احدهما بالجد في ملازمتها موضوعها ومنافاتها
انسلاخها عنه والثاني بالجد في مواضعها الطبيعية متى حصلت فيها وحركتها
الشوقية متى باينتها كصورة الاجسام البسيطة الخمسة والمركبات عن الاربعة
ولا صورة ملازمة غير ان هذه السنة واما الاعراض فعشقها ظاهر بالجد في
ملازمة الموضوع ايضا وذلك عند ملاحقها لاضدادها في الاستبدال بالموضوع
فاذن ليس يعرى شئ من هذه البسايط عن عشق غريزي بطباعه انتهى كلامه
ولا يخفى على احد من الاذكياء ان كلامه هذا في غاية الضعف والقصور فان
ما ذكره لا يفيد اثبات معنى العشق في هذه البسايط الا على ضرب من
التشبيه اما ما ذكره في عشق الهيولى بمجرد تشبيه وتخييل بلا تحصيل وتبديل
بعض الالفاظ الى لفظ يناسب هذه الدعوى كالنزاع والاشفاق و
المبادرة على ان ما ذكره من مبادرة الهيولى الى الاستبدال عن صورة بصورة
اخرى غير صحيح اصلا اذ الهيولى جوهر قابل لا فعل لها اصلا وليس من قبلها
اقتضاء وطلب الا القبول والطاعة وقد اشرنا سابقا على المنهج الذي
سلكناه في اثبات سريان العشق في جميع الموجودات الى ان الهيولى في ذاتها
عبارة عن نفس قوة الشوق والعشق وقبولها الا انها مشتاقة وعاشقة بالفعل
الى شئ والا لكانت صورة بالفعل لا هيولى واما ما ذكره في عشق الصورة
من جدها في ملازمة الموضوع وجدها في ملازمة الموضع الطبيعي متى
حصلت فيه وحركتها الشوقية اليه متى باينته فليس في ذلك ايضا ما يدل
على هذا المطلوب بحسب البيان العلمي الا ايراد لفظ الجد والشوق
وهو من قبيل المصادرة على المطلوب فان مجرد القيام بالموضوع لا يدل
على العشق له وكذا السكون في الحيز عند الوقوع فيه والحركة اليه عند
الخروج عنه لا يدل على الشوق اليه الا اذا ثبت ان للطبيعة الجسمانية
شعورا بذاتها وبفعلها ولم يذكر الشيخ في تلك الرسالة ولا في غيرها ما يثبت
ضربا من الشعور فيها وعلى هذا القياس حال ما ذكره في عشق العرض للموضوع
وادعى فيه الظهور وهو من اخفى الاشياء ولو كان كل ملازمة شئ لشئ
عشقا له اياه لكان جميع لوازم المهيات والنسب والاضافات عشاقا
لموصوفاتها وكذا السطوح والاطراف لمحالها المقدارية واللازم بديهي

البطلان وههنا دقيقة يجب التنبيه عليها وهو ان الالهيين الذين ذهبوا
الى سريان العشق فى جميع الموجودات انما اثبتوا لكل شىء عشقا وشوقا الى
ما هو ذاته او كمال ذاته لا الى ما هو ادون منه وانقص الا على سبيل التبعية
او بالعرض لا بالذات فاذن ان الذى ذكره الشيخ من عشق الصورة لموضوعها
اعنى المادة ليس بشىء بل الحق ان كل طبيعة او نفس او قوة من القوى اذا فعلت
شيئا فليس مقصودها اولا وبالذات نفس ما يصدر عنها من الافاعيل
ولا موضوعات تلك الافاعيل بل معشوقها ومقصودها ما هو اجل
واعلى رتبة من افاعيلها وموضوعات افاعيلها اعنى به نفس الغاية او نفس
كونها على الوجه الاكمل فليس مقصود الطبيعة من تحصيل المادة نفس تلك
المادة بل جعلها وسيلة الى تحصيل كمال لاخراذ الطبيعة بنفسها كمال
للمادة لا المادة كمال لها فانما يحصل الطبيعة المادة ويقومها لان تبلغ بها
الى كمال فوق كماله وكذا النفس لا تدبر البدن ولا تنشى الالات البدنية عشقا
للبدن والالات وانما تفعل ذلك عشقا لذاتها وتشوقا الى نيل كمالها
وبالجملة من سلك مسلك العرفاء الالهيين فى هذا المقام ينبغى له ان
يرتب عشق الموجودات على ترتيب ونظام يؤدى وينساق كل عشق للسافل الى
عشق للعالى على وجه الاتم الاكمل وهكذا الى ان ينتهى الى عشق واجب الوجود
حتى يلزم ان جميع الاشياء عاشقة له مشتاقة الى لقائه وكذا الابدان يكون
كل عشق للعالى عشقا للسافل لا على سبيل القصد والاستكمال بل على سبيل التطفل
والاستجرار والترشح فاذن لما كان تمام الجسم بالطبيعة فلاجرم يعشق تمامه
الذى هو الطبيعة وتمام الطبيعة بالنفس المدبرة لها فلاجرم تعشقها وتمام
النفس بالعقل فيعشقه وتمام العقل بل تمام الكل بالواجب تعالى فيعشقه
العقل ويتم به الكل بل هو الكل فى وحدة وهو مبتهج بذاته لا بغيره اذ لا غير
ولا ند ولا شريك له وهو العزيز القهار وهو القاهر فوق عباده والله
من ورائهم محيط فينطوى فى عشقه لذاته عشقه لجميع الاشياء كما ينطوى
فى علمه بذاته علمه بجميع الاشياء وقد مر فى مباحث العلم كيفية هذا الانطواء
على وجه لا يؤدى الى انثلام فى وحدته الحقة فجميع الاجرام العلوية والسفلية
منطوية تحت شوق النفوس الى ذواتها والى ذوات كمالاتها العقلية وكذا

شوق

شوق النفوس الى ذواتها وكمالاتها منطوية تحت عشق العقول لمبداها الاعلى وعشق
العقول لمبداها الاعلى منطوية تحت بهاء النور الاول والخير الاتم والجمال الاعظم
والجلال الارفع لانه مرجع الكل وغاية الكل فصل فى بيان طريق اخر فى سريان
معنى العشق فى كل الاشياء اعلم ان قدماء الفلاسفة ذكروا وجها اخر لميا عاما
فى هذا المطلب فقالوا ان جميع الهويات والموجودات كما لم يكن وجودها من ذاتها
بل من عللها الفياضية فكذلك كمالاتها مستفادة من تلك العلل ولما لم يكن تلك
العلل قاصدة لايجاد شىء من معلولاتها ولشىء من كمالاتها ولا التفات للعالى بالنسبة
الى السافل ولا بالنسبة الى كماله فوجب فى الحكمة الالهية والعناية الربانية وحسن التدبير
وجودة النظام ان يكون فى كل موجود عشق ليكون بذلك العشق حافظا لما حصل له
من الكمالات اللايقة ومشتاقا الى تحصيلها عند فقدانها فيكون ذلك سبب النظام
الكلى وحسن الترتيب فى التدبير الجزئى وهذا العشق الموجود فى كل واحد من اعيان
الموجودات يجب ان يكون لازما لها غير مفارق عنها اذ لو جازت مفارقته عنها
لافتقرت الى عشق اخر ليكون حافظا للعشق الاول الذى فرض ان به يحفظ كمال وجودها
عند وجوده ومسترد له عند عدمه وذلك العشق ان لم يكن لازما فيحتاج الى
عشق اخر ويتسلسل وان كان لازما فيصير احد العشقين معطلا وذلك محال
فعلم ان العشق سار فى جميع الموجودات واجزائها هذا ما قالوه وهو جيد الا ان
الذى اشرنا اليه اجود واحكم واللمية فيه اتم فانا قد اشرنا الى ان الوجود حقيقة
واحدة فى الكل متفاوت بالاتم والانقص وان المعلول من سنخ حقيقة العلة والعلة
تمام المعلول وقد ثبت ايضا ان الوجود خير لذيذ فكل واحد يعشق ذاته وكمال
ذاته لكن كمال الذاته يتم بعلته واذا كان كمال ذاته يتم بما هو بعينه علته ومفيض وجود
فاذن العلة المفيدة وان لم يكن قاصدة لمعلولها ولا ملتفتة ايضا لمعلولها العلو
ذاتها عن ذات المعلول لكنها لا محالة عاشقة لنفسها مريدة لذاتها وذاتها بعينها
هى كمال المعلول وتمامه فالمعلول من لوازم هذه التامية التى هى بعينها هى كمال
المعلول وتمامه ذات العلة فلاجل ذلك يتحفظ كل معلول بعشق علته وينتظم كل
سافل بعشق ما فوقه فلو لم يكن بين العالى والسافل هذا النحو من الارتباط لم يتحفظ الموجودات
ولم يبق النظام على هذا النحو من التمام بل يختل النظام ويتطرق الفساد والهرج والمرج
فثبت انه لم يكف لنظام العالم مجرد عشق كل واحد لذاته ولا ايضا كفى للنظام عشقه

لكمال ذاته لو لم يكن ذلك الكمال الوجود علته حتى يكون عشقه لكمال ذاته وتمامه بعينه
عشقا العلة المفيضة لذاته وايضا الشئ لا يجوز ان يكون حافظا لنفسه كما لا يجوز
ان يكون موجودا لنفسه والا لزم تقدمه على نفسه اذ لا معنى للحفظ الا الادامة
والابقاء والشئ الممكن كما يفتقر في حدوثه الى علة هي غيره كذلك يفتقر في بقائه
الى علة هي غير ذاته فلا معنى لكون الشئ حافظا لكماله بل الامر بالعكس اولى لان كمال
كل شئ بما هو مقوم ذاته ومحصل مادته ومنوع جنسه فعلم من جميع ذلك ان العشق
الحافظ لكل معلول هو عشقه لعلته الذى هو عبارة عن انتساب وجوده اليها
وارتباطه بها فبهذا الانتساب اعنى الوجود الانتسابي يحفظ هويته المعلول
ويتم بقاؤه بمفيد وجوده ومكمل ذاته وهذا معنى قولهم لولا عشق العالى
لانطمس السافل وعلم بما قررنا ان العشق سار في جميع الموجودات على ترتيب وجودها
فكما انه انشأ من كل وجود اقوى وجود اضعف حتى انتهى الى وجود المواد والاجسام
فكذا ينشأ من كل عشق اسفل عشق اعلى حتى ينتهى الى عشق واجب الوجود فجميع
الموجودات بحسب ما لها من الكمالات اللايقة طالبة لكمالات واجب الوجود
لذاته متشبهة به في تحصيل ذلك الكمال فالبارى تقدست اسماؤه هو غاية
جميع الموجودات ونهاية مراتبها فالعشق والشوق سبب وجود الموجودات
على كمالاتها الممكنة لها وسبب دوامها ولولا العشق والشوق ما امكن حدوث
حادث للعالم الجسماني ولا تكوّن متكون في عالم الكون والفساد فصل
في بيان ان المعشوق الحقيقي لجميع الموجودات وان كان شيئا واحدا في المال
وهو نيل الخير المطلق والجمال الاكمل الا ان لكل واحد من اصناف الموجودات
معشوقا خاصا قريبا يتوسل بعشقه الى ذلك المعشوق العام قد اوضحنا فيما
سبق ان جميع الموجودات متوجهة الى طلب الحق الاول لتوجها غريزيا على
ترتيب ونظام فهي عاشقة للوصول اليه ولنيل ذاته على الترتيب من الادنى
الى الاعلى ومن اخس الاحوال الى اشرفها وكما ان جميع الموجودات
طالبة للخير المطلق عاشقة للموجود الحق على الترتيب فكذلك الخير المطلق
والمعشوق الحق متجل لعشاقه الا ان قبولها لتجليه ونيلها لنور جماله على التفاوت
فان غاية التقرب منه هو قبول تجليه الحقيقي بلا متوسط كمرآة يتجلى فيه صورة
الشخص المطلوب بلا توسط مرآة اخرى وهذا حال المعلول الاول والعقل

الكلى واما ما نال الغير من ذلك الجمال فهو بمنزلة من يرى صورة معشوقه بتوسط
مرآة واحدة او مرائى متعددة غير مرآة بصره لكن مع ذلك ما وقع التجلى الا
لذلك المعشوق الحقيقي لا للمرائى اذ المرآة عدمية لا صورة لها وليست الصورة
الا للشخص فما وقع التجلى الا من الشخص وان تعددت المرائى الا ان تعدد المرائى
وكثرة الوسائط القابلة يؤثر في خفاء الصورة وقلة ظهورها وضعف
تأثر القابل عن اشراق نورها وهكذا حال الممكنات في قبولها لتجلى الحق الاول
واستفادتها عن نور جمال الله وشروق جلاله اذ ليس لغيره تأثير ولا لشئ
عن غيره تأثر وما امره الا واحد وليس فعله الا متشابه ولا تجليه الا تجل
واحد لكن قبول البعض لأثر تجليه اقوى من بعض اخر لضرورة الترتيب بين
الاشياء في القرب والبعد منه تعالى فالاقرب يستضئ بنور تجليه اقوى
واتم مما يستضئ به الابعد قال الشيخ الرئيس في تلك الرسالة العشقية
ان كل منفعل ينفعل عن فاعله بتوسط مثال يقع من الفاعل فيه وكل فاعل
انما يفعل في قابل الانفعال عنه بتوسط مثال واقع منه فيه وبين ذلك
بالاستقراء فقال فان الحرارة النارية انما يفعل في جرم من الاجرام بان
يضع فيه مثاله وهو السخونة وكذلك ساير القوى من الكيفيات والنفس
الناطقة انما تفعل في نفس ناطقة مثلها بان يضع فيها مثالها الى اخر كلامه
اقول وكان الشيخ لم يظفر بالبرهان الذى اشرنا اليه في بيان هذا المطلب
حيث اكتفى في بيانه بالاستقراء ثم قال ان العقل الفعال تقبل التجلى بغير
توسط وهو بادراكه لذاته ولساير المعقولات فيه عن ذاته بالفعل والثبات
وذلك ان الاشياء التي تتصور المعقولات بلا روية ولا استعانة بحس
او تخيل انما تعقل الامور المتاخرة بالمتقدمة والمعلولات بالعلل والردية
بالشريفة ثم تنالها النفوس الالهية بلا توسط به ايضا عند النيل وان كان
بتوسط اعانة العقل الفعال عند الاخراج من القوة الى الفعل واعطائه
القوة على التصور والامساك للمتصور والطمانينة اليه ثم تنالها القوة
الحيوانية ثم النباتية ثم الطبيعية وكل واحد مما ينال له يشوقه ما نال له
منه الى التشبه به بطاقته فان الاجرام الطبيعية انما تحرك حركاتها
الطبيعية تشبها به في غايتها وهي البقاء على بعض الاحوال اعنى عند حصولها

مبادی

فی المواضع الطبیعیة وان لم یتشبه به فی مبادی هذه الغایة وهی الحرکة وکذلک
للجواهر الحیوانیة والنباتیة انما یفعل افاعیلها الخاصة بها تتشبه به فی غایاتها
وهو ابقاء نوع او شخص او اظهار قوة ومقدرة وما ضاهاها وان لم یتشبه
به فی مبدا هذه الغایات کالجماع وکالتغذی وکذلک النفوس البشریة انما
تفعل افاعیلها العقلیة وانما الها الخیریة تتشبه به فی غایاتها وهی کونها عاقلة
عادلة وان لم یکن متشبه به فی مبادی هذه الغایات کالتعلم وما شاکله
والنفوس الالهیة انما تحرک تحریکاتها وتفعل افاعیلها تتشبه به ایضا فی
استبقاء الکون والفساد والحرث والنسل والعلة فی کون القوی الحیوانیة
والنباتیة متشبه به فی غایات افاعیلها دون مبادیها لان مبادیها انما
هی احوال استعدادیة قوبیة والخیر المطلق منزه عن مخالطة الاحوال الاستعدادیة
القوبیة وغایاتها کمالات فعلیة والعلة الاولی هو الموصوف بالکمال
الفعلی المطلق فجاز ان یتشبه به فی الکمالات الغائیة وامتنع ان یتشبه
به فی الاستعدادات المبدأیة انتهی کلامه   ثم نذکره ان الحکمة الالهیة
والعنایة الربانیة قد ربطت اطراف الموجودات بعضها ببعض ربطا حکمیا
ونظمها نظاما عقلیا اتحادیا کما اوضحنا سبیله من ان الموجودات لما کانت
بعضها عللا وبعضها معلولات ومنها اولا ومنها ثوانی فاد تکرت فی جبلة
المعلولات نزوع نحو علاتها واشتیاقا الیها وجعلت فی جبلة علاتها رافة
وعطوفة علی معلولاتها کما یوجد ذلک فی الاباء والامهات علی الاولاد
ومن الکبار علی الصغار ومن الاقویاء علی الضعفاء وذلک لشدة حاجة
الضعفاء الی معاونة الاقویاء والسر فی ذلک ما اشرنا الیه من ان الجنس
یحن علی الجنس وان المعلول کانه جزء من علته وان العلة کانها تمام لمعلولها
وهکذا حال کل محتاج ومحتاج فالفقیر یتشبث بالغنی ویشتاق الیه والغنی   فالفقیر
یرحمه ویجود من فضله علیه   واعلم ان العشق اقسام والمحبة متشعبة والمحبوبات
کثیرة لا یحصی حسب تکثر الانواع والاشخاص فمن انواع المحبة محبة النفوس
الحیوانیة للنکاح والسفاد لما فیه من حکمة بقاء النسل وحفظ النوع ومنها
محبة الرؤسا للریاسات وحرصهم علی طلبها ومراعاتهم لرسومها ومحافظتهم
علیها کانها شیء مجبول فی طباعهم مرکوز فی نفوسهم والحکمة فیها طلب الاستعلا

للنفس

للنفس علی قواها التی تحت تسخیرها فان الافعال الاختیاریة بمنزلة تقلید
الافعال الطبیعیة والفاعل بالصناعة یحتذی فی صنعته للفاعل بالغریزة ولهذا
قیل الصنعة تتشبه بالطبیعة فلو لم یکن محبة العلو والرفعة مرتکزة فی جبلة
النفوس لما احب اکثر الناس کونه رئیسا مطاعا فی قومه ولما کان شدید الحرص
فی ذلک   ومنها محبة التجار والمتولین لکسب المال وحرصهم علی الجمع والادخار
وحفظ النقود والامتعة واختزانها کانه شیء مجبول فی طبایعهم مرکوز فی
نفوسهم لما فیه من الصلاح لغیرهم ومن یاتی بعدهم   ومنها محبة العلماء
والحکماء لاستخراج العلوم وتدوینها فی الکتب ونشرها والبحث عن غوامضها
وکشف اسرارها وتعلیمها للمتعلمین واظهارها علی المستعدین کانه شیء مجبول
فی طباعهم مرکوز فی نفوسهم لما فیه من احیاء النفوس وبعثها من موت الجهالة وقبر
الطبیعة وتنبیهها من رقدة الغفلة ونوم النسیان   ومنها محبة الصناع
فی اظهار صنایعهم وحرصهم علی تتمیمها وشوقهم الی تحسینها وتزیینها کانه
شیء غریزی لهم لما فیها من مصلحة الخلق وانتظام احوالهم واعلم ان النفوس
کلما کانت اشرف واعلی کانت محبوباتها ومرغوباتها الطف واصفی وازین وابهی
والذی ینبهک علی هذا الامر ان القوی النباتیة رؤسها ثلثة احدها قوة
التغذیة والثانی قوة التنمیة والثالث قوة التولید فکذلک العشق الخاص
بالقوی النباتیة علی اقسام ثلثة احدها یختص بالقوة المغذیة وهو مبدا
شوقها الی حضور الغذاء عند حاجة المادة الیه وبقائه فی المتغذی بعد
استحالته الی طبیعته والثانی یختص بالقوة المنمیة وهو مبدا شوقها الی
تحصیل الزیادة الطبیعیة المتناسبة فی اقطار المغتذی   والثالث یختص
بالقوة المولدة وهو مبدا شوقها الی تهیئة مبدا الکاین مثل الذی هو فیه
من نوعه ومن البین ان هذه الافاعیل الصادرة عن قوی النفس النباتیة لیست
صادرة عن مجرد اتفاق وجزاف بل هی لغایات واغراض ملایمة لها وخیرات
موافقة لطبایعها وکل من تامل فیها یعلم انها صادرة من میول وقصود فیها
فهی اذن عاشقة لتلک الغایات وهی متممة لمبادیها ومکملة لها ومخرجة
ایاها عن النقص الی الکمال وعن القوة الی الفعل ثم اذا نظرت الی قوی الحیوان
الذی نفسه اشرف من نفس النبات وجدتها یصدر عن بعض قواها الشهوانیة

وهى الثلث النباتية من قوة التغذية وقوة التنمية وقوة التوليد ما يصدر
عن تلك القوى الثلث التى تكون فى النبات لكن على وجه الطف وابهى وذلك
لان القوة الشهوانية الحيوانية اظهر الموجودات عند الجمهور عشقا وشوقا
وليس معشوق هذه القوة فى عامة الحيوان ما سوى الناطق الا معشوق
القوى النباتية بعينها الا ان عشق القوة النباتية لا يصدر عنها الافاعيل
الا بنوع طبيعى وبنوع ادنى وادون واما عشق القوة الحيوانية فانما يصدر
عنه الاكل والجماع والتوليد على نحو الارادة والاختيار وبنوع اعلى والطف
وماخذ احسن وافضل ولذة اتم وشوق اكمل وباستعمال من الحس واعانة
من التخيل ولا شبهة فى ان فعل التخيل افضل من فعل الحس وفعل الحس افضل
من فعل الطبيعة فان قوة الخيال ينال الصورة ما تعشقه مجردة عن هذا العالم
الظلمانى صافية عن كدورتها آمنة عن الفساد والعدم ما دام يحفظها الخيال
ويلتفت اليها فاذا ذهلت عنها بسبب شاغل من خارج او داخل غابت
وزالت لا على نحو الفساد وكذا قوة الحس ينال الصورة المحسوسة المعشوقة
لها منتزعة عن المادة الا انه يشترط فيها حضور المادة بوصلها واما
الطبيعة فلكونها مستغرقة فى بحر الهيولى لا يمكنها تجريد معشوقها عن المادة
بوجه من الوجوه واحضاره عند ذاتها الا مخلوطة بالاغشية الظلمانية والاعدام
الهيولانية المفرقة لذاتها ولذات ما ينال من الاغذية وغيرها ثم الحيوان
غير الناطق وان كانت افاعيلها افضل واحسن من افاعيل النبات ومعشوقاتها
انور واشرف من معشوقات النبات مع كونها مشتركة بينهما فى ما يتعلق بالشهوة
دون الغضب كما علمت الا انه لانحطاط رتبته عن رتبة الحيوان العاقل وعدم
فوزه بالقوة النطقية التى يقع بها الاطلاع على الامور الكلية والغايات
العقلية لا يسعد بادراك الغرض العقلى والخير الحقيقى والغاية الكلية
فى فعل من الافعال بل شوقها مقصور على نيل الامور الجزئية واللذات
الفانية فلذلك صارت فيها قوتها الشهوانية مشاكلة للقوة النباتية فى
اقتصاده على هذا الغرض الشخصى والعشق الجزئى واما الذى ترتب على افعال
وشهواته من تبقية الاشخاص وادامة الانواع واصلاح النظام فذلك امر
يصدر من فاعل اجل واعلى لغاية ارفع وابهى وينوط بعنايات الله وملائكته

المدبرين

المدبرين للامور الخلايق على احكم ترتيب واجود نظام واما اذا انضمت الى
كل واحدة من القوى الحيوانية قوة اعلى منها فى الشرف فازت بانضمام تلك
القوة الشريفة اليها بزيادة حسن وبهاء وزينة حتى يصير بذلك افعالها
اللاذة عنها ادوم غاية واحكم منفعة وارفع منزلة على ما يكون لها
بانفرادها واكثر اثارا اما بالعدد او بالقوة والشدة وبحسن الاتفاق
ولطف الماخذ وسهولة التوخى فى الانتهاء الى الغرض اذ كل واحد من عاليها لها
قوة على تاييد السافل وتقويته وتهذيبه عن الشرور والمفسدات ودفع
ضرر المضادات فتقبل الادنى من الاعلى زيادة كمال ورونق وكذلك تصير نفحات
الاعالى للاسافل واستخدامها اياها فى وجوه الاغراض مما يفيدها الحسن والسناء
والزينة والبهاء كتاييد القوة الشهوانية من الحيوان القوة النباتية وذب
الغضبية الحيوانية عنها من ان ينقص مادتها دون البلوغ الى منتهاها
فى الذبول والاستضرار وكتوفيق القوة النطقية للحيوانية فى مقاصدها
وكافادتها لها اللطافة والبهاء فى الاستعانة بها فى اغراضها ولاجل ذلك
ما توجد القوة الحسية والشوقية التى فى الانسان بحيث قد يتعدى طورها
فى افعالها عن مسلك البهيمية الى شبه طور الملائكة العلوية وقد يتعاطى
فى افاعيلها اغراضا ودواعى لا يتعاطيها الا صريح القوة العقلية مثال ذلك
ما يشاهد من الانسان انه قد يصدر عن مفرد نفسه الحيوانية افعال وانفعالات
كالاحساس والتخيل والاكل والجماع والمحاربة مع الاعداء كل ذلك بنوع اخس
وادنى اذ لم يقع تحت تدبير النفس الشريفة العقلية كما هو شان اراذل الناس
وادانيهم الذين هم قريب الشبه بالبهائم والسباع واما اذا اكتسبت بمجاورة
النفس النطقية من البهاء والنور واللطف فيصدر عنها هذه الافاعيل بنوع
احكم واتم واشرف واعلى فيستاثر الانسان العقلى من المحسوسات ما كان
على اشرف مزاج واعدل تركيب قاصدا بذلك تقوية للبدن فى فعل الطاعات
الالهية وابقاء للشخص فى طلب الخيرات واقتناء الفضائل وكذلك يتصرف
بقوته المتخيلة فى امور لطيفة نافعة فى العاقبة حتى يكاد يضاهى بذلك ما يقتضيه
صريح العقل والعرفان ويحتال فى استعمال القوة الغضبية حيلا يسهل معها الظفر
بالمطلوب والغلبة على العدو وقد يظهر ايضا عن جوهر ذاته اثار وافعال

بعضها بحسب اشتراك من النطقيه والحيوانية كتصريف قوته العقلية قوته
الفكرية في الاستنباطات الدقيقة وطلب الحدود الوسطى والمبادى البرهانية
والحدية وكتصريفها القوة الحسية لتنزع من الماديات صورها المحسوسة
الجزئية ثم تنتزع بطريقة الاستقراء لتلك الجزئيات الشخصية امورا كلية
وصورا عقلية بالقوة المتخيلة حتى يتوصل من اوائل المعقولات الى
ثوانيها وينال الغرض من ادراك الحقايق العقلية واصول الموجودات
الخارجية والمبادى القدسية وعرفان ماهو مبداء المبادى ومرجع كل
شيء وكتكليفه القوة الشهوانية المباضعة والمجامعة لا لاجل مجرد اللذة
ونيل الشهوة الحيوانية بل للتشبه بالعلة الاولى في استبقاء الحرث
والنسل وحفظ الانواع وخصوصًا افضلها اعنى النوع الانسانى الذى
هو ثمرة عالم الخلق والتركيب وزبدة المواد والاجساد وكتكليفه اياها
يتاول الاغذية لا كيف اتفق بل على الوجه الاصوب من القصد الى نيل بتناول
اللذة ولكن كعلف الدابة المركوبة واعانة الطبيعة المسخرة للنفس الحاملة
واثقالها لاحمالها في سفر الاخرة والمهاجرة الى الله وكتكليفه القوة
الغضبية منازعة الابطال ومباشرة القتال ومقاومة الرجال لاجل
الذب عن مدينة فاضلة وامة صالحة وقد يصدر منه افاعيل عن
صميم قوته العقلية مثل تصور المعقولات والاتصال بالملاء الاعلى
وحب الموت والاشتياق الى الدار الاخرة وقرع باب الرضوان ومجاورة
الرحمن

فصل في التنبيه على اثبات الصور المفارقة التى هى مثل الاصنام الحيوانية والنباتيه ومدبراتها الكلية من هذا الماخذ

اعلم انك اذا تدبرت في مراتب الانسان وترقياته من حدود النفوس النباتيه
والحيوانية الى حد النفس النطقيه والى تفاوت افراد البشر في اغراضهم
حيث ان بعض الناس لا يفعل فعل الشهوة والغضب ولا غرض له في ذلك
الا لذة الاكل والشرب والنكاح ولذة الغلبة على العدو والظفر على
مجرد الانتقام والتشفي عن الغيظ والحقد من غير ان يلحظه في جميع ذلك
مصلحة حكمية وغاية عقلية مع انه معلوم عند الحكماء بالنظر العقلي
والنهج البرهاني ان الغرض الاصلي من العناية الربانية في خلق هذه

القوى

النباتيه والمشاعر الحيوانية ليس مقصورا على مجرد ما انتهت اليه حركاتها
وحصلت بلاغراضها الجزئية بل لتاديتها الى اغراض اخرى ارفع من تلك
الاغراض وهي بقاء الانواع وحصول النظام على وجه التمام والانتهاء الى
الخير الاقصى والملكوت كما يقصده الانسان الكامل لعلو نفسه الناطقه
ثم اذا نظرت الى افاعيل الطبايع الجمادية والنباتيه وجدتها مودية الى
حسن النظام ومصلحة الكل مع عدم شعورها بذلك لكون درجتها ادون
من درجة الحيوانات التى ليس قصدها في صدور الافاعيل منها الا تحصيل
ما يلايم شهواتها الجزئية فعلم من هذا النظر الدقيق ان لكل من تلك الطبايع
الجسمانيه مدبرا اخر فوق طبايعها العديمة الشعور بما يترتب على افاعيلها
من مصلحة النظام وفوق النفوس الحيوانية الجزئية التى لا شعور لها الا بما
يلايم هوياتها الجزئية ولذاتها المستحيلة الزائلة فهى لا محالة مدبرات
عقلية ومحركات قدسية لاغراض علوية ففعل الانسان الكامل بقوة نفسه
العالية الشريفة في تدبير البدن وتحريك القوى الطبيعية والنفسانية
مضاه لفعل تلك المدبرات العقلية في تحريكات تلك الطبايع الجسمانية
الى اماكنها المخصوصة عند الخروج عنها وتسكينها في تلك الاحياز عند
الوقوع فيها وكذلك في ساير افاعيلها المخصوصة من تسخين النار وتبريد
الماء وتغذية الثمار والاشجار ونشوها وتوليدها للامثال وما يجرى
مجرى هذه الافعال الصادرة عن الطبايع المودية الى الخيرات العظيمة و
المنافع الكليه فكما ان الانسان اذا ساعده التوفيق يتدرج من ادنى القوى
واغراضها الى اشرف القوى على الترتيب الطبيعي حيث اذا استوفى كمال
كل قوة ادنى بلغ الى الفوز بنيل كمال اخر لقوة اعلى وهكذا يترقى من قوة
الى قوة ومن غرض الى غرض حتى ينتهى الى الجوهر العقلى الالهى الذى فاز بنيل
الغرض الكلى والسرور العلوى والبهجة العظمى لاحاطته باجزاء العالم
ومباديها وغاياتها علما وعملا على حسب طاقته فهكذا حال العالم
الكبير في اشتماله على اجزاء مترتبة بعضها طبيعية على مراتبها وبعضها
نفسانية على درجاتها وبعضها عقلية على طبقاتها وكما انها مترتبة في
الذوات والجواهر بالشرف والفضيلة بعضها اشرف وافضل وبعضها

ادون واخس فكذلك مترتبة فى اللذة والبهجة فلذة بعضها عقليّة
وبعضها حيوانية خيالية وبعضها حيوانية حسية وبعضها من باب الميل
الطبيعى فمحبوبات الجواهر منفنية الا انها مترتبة فادناها ما للطبايع السا دنة
فى الاجسام واعلاها ما للملائكة المقربين والعشاق الالهيين فى ملاحظتهم
لانوار جمال الله وجلاله وقد اقمنا البراهين على تجدد الطبايع الجسمية و
حركاتها الجوهرية وان جميع هذه الطبايع متحركة نحو المبدا الاعلى مرتقية من
مهبط الجسمية الى العالم العقلى والمنزل العلوى على التدريج كالانسان الذى
يتدرج فى حركته الجوهرية من ادون المنازل الى اعلاها ومن حد النطفة الى
حد العقل الكامل فى مدة العمر وللعالم عمر طبيعى كما للانسان وعمره الطبيعى على
نحو من خمسين الف سنة كما نطق به التنزيل من قوله تعالى تعرج الملائكة والروح
اليه فى يوم كان مقداره خمسين الف سنة **فصل فى ذكر عشق الظرفاء
والفتيان للاوجه الحسان** اعلم انه اختلفت اراء الحكماء فى هذا العشق وماهيته
وانه حسن او قبيح محمود او مذموم فمنهم من ذمه وذكر انه رذيلة وذكر مساويه
وقال انه من فعل البطالين والمعطلين ومنهم من قال انه فضيلة نفسانيه
ومدحه وذكر محاسن اهله وشرف غايته ومنهم من لم يقف على ماهيته وعلله
واسباب معانيه وغايته ومنهم من زعم انه مرض نفسانى ومنهم من قال انه
جنون الهى والذى يدل عليه النظر الدقيق والمنهج الانيق وملاحظة الامور
عن اسبابها الكليه ومباديها العاليه وغاياتها الحكميه ان هذا العشق اعنى
الالتذاذ الشديد بحسن الصورة الجميلة والمحبة المفرطة لمن وجد فيه
الشمايل اللطيفة وتناسب الاعضاء وجودة التركيب لما كان موجودا على
نحو وجود الامور الطبيعية فى نفوس اكثر الامم من غير تكلف وتصنع فهو
لا محالة من جملة الاوضاع الالهية التى يترتب عليها المصالح والحكم فلا بد
ان يكون مستحسنا محمودا سيما وقد وقع من مبادٍ فاضلة لاجل غايات
شريفه اما المبادى فلانا نجد اكثر نفوس الامم التى لها تعليم العلوم والصنايع
والاداب والرياضات مثل اهل الفارس واهل العراق واهل الشام
والروم وكل قوم فيهم العلوم الدقيقه والصنايع اللطيفه والاداب
الحسنه غير خالية عن هذا العشق اللطيف الذى منشاه استحسان شمايل

المحبوب

المحبوب ونحن لم نجد احدا ممن له قلب لطيف وطبع دقيق وذهن صاف ونفس
رحيمة خاليا عن هذه المحبة فى اوقات عمره ولكن وجدنا ساير النفوس الغليظة
والقلوب القاسية والطبايع الجافية من الاكراد والاعراب والترك والزنج
خالية عن هذا النوع من المحبة وانما اقتصر اكثرهم على محبة الرجال للنساء ومحبة
النساء للرجال طلبا للنكاح والسفاد كما فى طباع ساير الحيوانات المرتكزة فيها
حب الازدواج والسفاد والغرض منها فى الطبيعة بقاء النسل وحفظ الصور
فى هيولاتها بالجنس والنوع اذ كانت الاشخاص دايمة السيلان والاستحالة
واما الغاية فى هذا العشق الموجود فى الظرفاء وذوى لطافة الطبع فلما
ترتب عليه من تاديب الغلمان وتربية الصبيان وتهذيبهم وتعليمهم العلوم
الجزئية كالنحو واللغة والبيان والهندسة وغيرها والصنايع الدقيقة
والاداب الحميدة والاشعار اللطيفة الموزونة والنغمات الطيبة وتعليمهم
القصص والاخبار والحكايات الغريبة والاحاديث المروية الى غير ذلك
من الكمالات النفسانية فان الاطفال والصبيان اذا استغنوا عن تربية
الاباء والامهات فهم بعد محتاجون الى تعليم الاستاذين والمعلمين
وحسن توجههم والتفاتهم اليهم بنظر الاشفاق والتعطف فمن اجل
ذلك اوجدت العناية الربانية فى نفوس الرجال البالغين رغبة فى
الصبيان وتعشقا ومحبة للغلمان الحسان الوجوه ليكون ذلك داعيا لهم
الى تاديبهم وتهذيبهم وتكميل نفوسهم الناقصة وتبليغهم الى الغايات
المقصودة فى ايجاد نفوسهم والا لما خلق الله هذه الرغبة والمحبة فى اكثر
الظرفاء والعلماء عبثا وهباء فلا بد فى ارتكاز هذا العشق النفسانى
فى النفوس اللطيفة والقلوب الرقيقة الغير القاسية ولا الجافية من فايدة
حكمية وغاية صحيحة ونحن نشاهد ترتب هذه الغايات التى ذكرناها
فلا محالة يكون وجود هذا العشق فى الانسان معدودا من جملة
الفضائل والمحسنات لا من جملة الرذائل والسيئات ولعمرى ان هذا
العشق يترك النفس فارغة عن جميع الهموم الدنياوية الا هم واحد فمن
حيث يجعل الهموم هما واحدا هو الاشتياق الى رؤية جمال انسانى فيه
كثير من اثار جمال الله وجلاله حيث اشار اليه بقوله ولقد خلقنا

الانسان فى احسن تقويم وقوله ثم انشأناه خلقا اخر فتبارك الله احسن
الخالقين سواء كان المراد من الخلق الاخر الصورة الظاهرة الكاملة او النفس
الناطقة لان الظاهر عنوان الباطن والصورة مثال الحقيقة والبدن بما
فيه مطابق للنفس وصفاتها والمجاز قنطرة الحقيقة ولاجل ذلك
هذا العشق النفسانى للشخص الانسانى اذا لم يكن مبداه افراط الشهوة
الحيوانية بل استحسان شمايل المعشوق وجودة تركيبه واعتدال مزاجه
وحسن اخلاقه وتناسب حركاته وافعاله وغنجه ودلاله معدود من جملة
الفضائل وهو يرقق القلب ويزكى الذهن وينبه النفس على ادراك
الامور الشريفة ولاجل ذلك امر مشايخ مريديهم فى الابتداء بالعشق
وقيل العشق العفيف ادنى سبب فى تلطيف النفس وتنوير القلب وفى
الاخبار ان الله جميل يحب الجمال وقيل من عشق وعف وكتم ومات مات
شهيدًا وتفصيل المقام ان العشق الانسانى ينقسم الى حقيقى والى مجازى
والعشق الحقيقى هو محبة الله وصفاته وافعاله من حيث هى افعاله والمجازى
ينقسم الى نفسانى والى حيوانى والنفسانى هو الذى يكون مبداه مشاكلة
نفس العاشق المعشوق فى الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمائل المعشوق لانها
اثار صادرة عن نفسه والحيوانى هو الذى يكون مبداه شهوة بدنية
وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بظاهر المعشوق ولونه
واشكال اعضائه لانها امور بدنية والاول مما يقتضيه لطافة النفس
وصفائها والثانى مما يقتضيه النفس الامارة ويكون فى الاكثر مقارنا
للفجور والحرص عليه وفيه استخدام القوة الحيوانية للقوة الناطقة
بخلاف الثانى فانه يجعل النفس لينة شيقة ذات وجد وحزن وبكاء
ورقة قلب وفكر كانها تطلب شيئا باطنا مختفيا عن الحواس فينقطع
عن الشواغل الدنيوية ويعرض عما سوى معشوقه جاعلا جميع الهموم هما
واحدا فلاجل ذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقى اسهل على صاحبه
من غيره فانه لا يحتاج الى الانقطاع عن اشياء كثيرة بل يرغب عن واحد الى
واحد لكن الذى يجب التنبيه عليه فى هذا المقام ان هذا العشق وان
كان معدودا من جملة الفضائل الا انه من الفضائل التى يتوسط الموصوف

بها

بها بين العقل المفارق المحض وبين النفس الحيوانية ومثل هذه الفضائل لا يكون
محمودة شريفة على الاطلاق فى كل وقت وعلى كل حال من الاحوال ومن كل احد من
الناس بل ينبغى استعمال هذه المحبة فى اواسط السلوك العرفانى وفى حال
ترقيق النفس وتنبيهها عن نوم الغفلة ورقدة الطبيعة واخراجها عن بحر
الشهوات الحيوانية واما عند استكمال النفس العلوم الالهية وصيرورتها
عقلا بالفعل محيطا بالعلوم الكلية ذا ملكة الاتصال بعالم القدس فلا
ينبغى لها عند ذلك الاشتغال بعشق هذه الصور المحسنة اللحمية والشمائل
اللطيفة البشرية لان مقامها صار ارفع من هذا المقام ولهذا قيل المجاز
قنطرة الحقيقة واذا وقع العبور من القنطرة الى عالم الحقيقة فالرجوع الى
ما وقع العبور منه تارة اخرى يكون قبيحا معدودا من الرذائل ولا يبعد
ان يكون اختلاف الاوائل فى مدح العشق وذمه من هذا السبب الذى ذكرناه
او من جهة انه يشتبه العشق العفيف النفسانى الذى منشاه لطافة النفس
واستحسانها لتناسب الاعضاء واعتدال المزاج وحسن الاشكال وجودة التركيب
بالشهوة البهيمية التى منشأها افراط القوة الشهوانية واما الذين ذهبوا
الى ان هذا العشق من فعل البطالين الفارغين الهمم فلانهم لا خبرة لهم
بالامور الخفية والاسرار اللطيفة ولا يعرفون من الامور الا ما تجلى للحواس
وظهر للمشاعر الظاهرة ولم يعلموا ان الله تعالى لا يخلق شيئا فى جبلة النفوس
الا لحكمة جليلة وغاية عظيمة واما الذين قالوا انه مرض نفسانى او قالوا
انه جنون الهى فانما قالوا ذلك من اجل انهم راوا ما يعرض للعشاق من سهر
الليل ونحول البدن وذبول الجسد وتواتر النبض وغور العيون والانفاس
الصعداء مثل ما يعرض للمرضى فظنوا ان مبداه فساد المزاج واستيلاء المرة
السوداء وليس كذلك بل الامر بالعكس فان تلك الحالات ابتدأت من
النفس اولا ثم اثرت فى البدن فان من كان دائم الفكر والتامل فى امر باطنى نظر قواه
كثير الاهتمام والاستغراق فيه انصرفت القوى البدنية الى جانب الدماغ و
وينبعث من كثرة الحركات الدماغية حرارة شديدة تحرق الاخلاط الرطبة
وتفنى الكيموسات الصالحة فيستولى اليبس والجفاف على الاعضاء ويستحيل
الدم الى السوداء وربما يتولد منه المالنخوليا وكذا الذين زعموا انه جنون

إلهي فإنما من أجل أنهم لم يجدوا دواء للجنون ولا شربة يسقونها فيبرؤون مما هم
فيه من المحنة والبلوى إلا الدعاء لله بالصلوة والصدقة والرقى من الرهابين
والكهنة وهكذا كان دأب الحكماء والأطباء اليونانيين فكانوا إذا أعياهم
مداواة مريض أو معالجة عليل وأيسوا منه حملوه إلى هيكل عبادتهم وأمروا
بالصلوة والصدقة وقربوا قربانا وسئلوا أهل دعائهم وأحبارهم ورهبانهم
أن يدعوا الله بالشفا فإذا برئ المريض سموا ذلك طبا إلهيا والمرض جنونا
إلهيا ومنهم من قال إن العشق هو شوق غالب في النفس نحو طبع مشاكل في الجسد
أو نحو صورة مماثلة في الجنس ومنهم من قال منشأه موافقة الطالع عند
الولادة فكل شخصين اتفقا في الطالع درجة أو كان صاحب الطالع لعين كوكب
واحد أو يكون البرجان متفقين في بعض الأحوال والأنظار كالمثلثات أو ما شاكل
ذلك مما عرفه المنجمون وقع بينهما التعاشق ومنهم من قال إن العشق هو إفراط الشوق
إلى الاتحاد وهذا القول وإن كان حسنا إلا أنه كلام مجمل يحتاج إلى التفصيل لأن
هذا الاتحاد من أي ضروب الاتحاد فإن الاتحاد قد يكون بين الجسمين وذلك
بالامتزاج والاختلاط وليس ذلك يتصور في حق النفوس ثم لو فرض وقوع الاتصال
بين بدني العاشق والمعشوق في حالة الغفلة والذهول أو النوم يقينا أن بذلك
لم يحصل المقصود لأن العشق كما مر من صفات النفوس لا من صفات الأجرام بل
الذي يتصور ويصح من معنى الاتحاد هو الذي بينا في مباحث العقل والمعقول
من اتحاد النفس العاقلة بصورة العقل بالفعل واتحاد النفس الحساسة بصورة
المحسوس بالفعل فعلى هذا المعنى يصح صيرورة النفس العاشقة لشخص متحدة
بصورة معشوقة وذلك بعد تكرر المشاهدات وتوارد الأنظار وشدة
الفكر والذكر في أشكاله وشمائله حتى يصير متمثلا صورته حاضرة متقررة
في ذات العاشق وهذا مما أوضحنا سبيله وحققنا طريقه بحيث لم يبق
لأحد من الأذكياء مجال الإنكار فيه وقد وقع في حكايات العشاق ما يدل
على ذلك كما روي أن مجنون العامري كان في بعض الأحايين مستغرقا
في العشق بحيث جاءت حبيبته ونادته يا مجنون أنا ليلى فما التفت إليها و
قال لي عنك غنى بعشقك فإن العشق بالحقيقة هو الصورة الحاصلة
وهي المعشوقة بالذات لا الأمر الخارجي وهو ذو الصورة إلا بالعرض

كما

كما أن المعلوم بالذات هو نفس الصورة العلمية لا ما خرج عن التصور
وإذا تبين وصح اتحاد العاقل بصورة المعقول واتحاد الجوهر الحاس بصورة
المحسوس كل ذلك عند الاستحضار الشديد والمشاهدة القوية كما
سبق فقد صح اتحاد نفس العاشق بصورة معشوقه بحيث لم يفتقر بعد ذلك
إلى حضور جسمه والاستفادة من شخصه كما قال الشاعر أنا من أهوى ومن
أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته
أبصرتنا ثم لا يخفى أن الاتحاد بين الشيئين لا يتصور إلا كما حققنا وذلك
من خاصية الأمور الروحانية والأحوال النفسانية وأما الأجسام والجسمانيات
فلا يمكن فيها الاتحاد بوجه بل المجاورة والممازجة والمماسة لا غير بل التحقيق
أن لا يوجد وصال في هذا العالم ولا يصل ذات إلى ذات في هذه النشأة أبدا
وذلك من جهتين أحدهما أن الجسم الواحد المتصل إذا حقق أمره علم أنه مشوب
بالغيبة والفقد لأن كل جزء منه مفقود عن صاحبه مفارق عنه فهذا الاتصال
بين أجزاءه عين الانفصال إلا أنه لما لا يتخلل بين تلك الأجزاء جسم مباين
ولا فضاء خال ولا حدث سطح في خلالها قيل إنها متصلة واحدة وليست
وحدتها وحدة خالصة عن الكثرة فإذا كان حال الجسم في حد ذاته كذلك
من عدم الحضور والوحدة فكيف يتحد به شيء آخر أو يقع الوصال بينه وبين
شيء والأخرى أنه مع قطع النظر عما ذكرنا لا يمكن الوصلة بين الجسمين إلا
بنحو تلاقي السطحين منهما والسطح خارج عن حقيقة الجسم وذاته فإذن لا يمكن
وصول شيء من المحب إلى ذات الجسم الذي للمعشوق لأن ذلك الشيء إما نفسه
أو جسمه أو عرض من عوارض نفسه أو بدنه والثالث محال لاستحالة انتقال
العرض وكذا الثاني لاستحالة التداخل بين الجسمين والتلاقي بالأطراف
والنهايات لا يشفي عليل طالب الوصال ولا يروي غليله وأما الأول
فهو أيضا محال لأن نفسا من النفوس لو فرض اتصالها في ذاتها ببدن لكانت
نفسا لها فيلزم حينئذ أن يصير بدن واحد ذا نفسين وهو ممتنع ولا
ذلك أن العاشق إذا اتفق له ما كانت غاية متمناه وهو الدنو من معشوقه
والحضور في مجلس الصحبة معه فإذا حصل له هذا المتمنى يدعي فوق
ذلك وهو تمني الخلوة والمجالسة معه من غير حضور أحد فإذا سهل

ذلك وخلى المجلس عن الاغيار تمنى المعانقة والتقبيل فان تيسر ذلك
تمنى الدخول في لحاف واحد والالتزام بجميع الجوارح اكثر ما ينبغي ومع ذلك
كله الشوق بحاله وحرقته كما كانت بل ازداد الشوق والاضطراب النفس النفسح
كما قال قايلهم اعانقها والنفس بعد مشوقة اليها وهل بعد العناق
تدانى والثم فاها كي تزول حرارتي فيزداد ما القى من الهيجان كان
فوادى ليس يشفي غليله سوى ان يرى الروحان يتحدان والسبب الكلي في ذلك
ان المحبوب في الحقيقة ليس هو العظم واللحم ولا شيء من البدن بل ولا
يوجد في عالم الاجسام ما تشتاقه النفس وتهواه بل صورة روحانية
موجودة في غير هذا العالم **فصل في ان تفاوت المعشوقات لتفاوت
الموجودات** اعلم ان محبوبات النفوس والطبايع مختلفة ومعشوقاتها
متفننة حسب اختلاف مراتبها في الوجود ودرجاتها في العلوم والمعارف
وذلك ان كل قوة من القوى لا تستكمل الا بمجانسها ومشاكلها وكل حاسة
من الحواس لا يلتذ الا بمحسوسها المختص بها فالقوة الباصرة لا تشتاق
الا الى الالوان والاضواء لانهما من جنسها وكذا القوة السامعة لا تشتاق
الا الى الاصوات والنغم ولا تستلذ الا ما كان على النسبة الفاضلة و
على هذا القياس يلتذ الشامة بالارايح والذايقة بالطعوم الملايمة
للمزاج واللامسة بالملموسات الملايمة لمزاجها التي يكون في حد الاعتدال
بين اطراف المتضادات حتى يستكمل بها وهكذا قياس كل قوة من القوى
الباطنة والظاهرة الطبيعية والنفسانية والعقلية اذ كل قوة من جنس
ما تقوى عليه وكذا كل قوة حاسة كما مر هي يكون من نوع محسوسها
وكل قوة عاقلة من قبيل معقولاتها فلاجل ذلك تستكمل بها وتخرج
لاجلها من القوة الى الفعل ومن النقص الى الكمال صايرة اياه متحدة بها
كما علمت مرارا ثم ان الانسان من جملة المكونات كانه ذات مجموعة من جميع
ما في العالم من الانواع والاجناس على وجه الاستعداد والقوة بمعنى
ان من كل جنس من اجناس الموجودات وطبقة من الطبقات وعالم من
العوالم العقلية والنفسية والطبيعية يوجد فيه شيء ناقص في الابتداء
مستعدا للاستكمال وكل ناقص مشتاق الى كماله فالانسان لكونه مشتملا

على

على مجموع نقصانات الاشياء فلا جرم يشتاق بكله الى ما هو جامع لكل
الكمالات بالامكان العام ولا يوجد كمالات الاشياء كلها على وجه
التمام الا في حق البارى لما له من الاسماء الحسنى ولهذا احق الاشياء
بان يكون معشوقا للكمل والعرفا هو الحق جل ذكره وبعده في استحقاقية
عشق الانسان مجموع العالم بكله لاشتماله على مظاهر صفات الله
تعالى واسمائه من العرش والكرسي والسموات والشمس والقمر والنجوم
والارض بما فيها وعليها من انواع الحيوانات والنباتات والجواهر
المعدنية من الذهب والفضة وغيرها والبحار وما فيها من العجايب
وما يتكون في الجو من الرياح والسحاب والامطار والثلوج والبروق
والشهب وغيرها والحركات العلوية والسفلية ومبادي تلك الحركات
وغاياتها من العقول والنفوس الكلية والجزئية والطبايع الشريفة والخسيسة
كل ذلك على احسن ترتيب واجود نظام بحيث يتحير الناظر اليه العارف
بكيفية وضعها وترتيبها في حسن كماله ونظامه وبعد هذين الامرين اعني
الاول جل ذكره ومظهره الاعظم الذي هو الانسان الكبير لا يستحق لان
يكون محبوبا الا من يشتمل على جميع المشاعر والقوى بالقوة او بالفعل الا العالم
والانسان الشخصي فان الانسان الكلي في الحقيقة هو العالم الكبير ولاجل
ذلك لا يوجد في شيء من المكونات ما يشتد العشق والوله من الادمي اليه
بحيث يسلب منه القرار والصبر ويعتريه ما يعتري العشاق من سهر الليالي
والغم والحزن والبكاء وغير ذلك الا من جهة شخص انساني اذا صادف
فيه جميع محبوبات ما فيه من المشاعر والقوى فيوازي كله بكله وليس غير الانسان
كذلك فان كل واحد من اجزاء العالم ليس فيه الا مشتهى قوة واحدة لانه
اما معقول فلا يستلذه الا العقل واما محسوس صرف فلا يستلذه الا
الحس دون العقل ثم ذلك المحسوس ان كان من باب اللون والضوء فلا
يستلذه الا البصر وان كان من باب الصوت والحرف فلا يستلذه
الا السمع فاما الانسان ففيه مفردات الاشياء ومركباتها وجواهرها
واعراضها من المقولات التسع والروحانيات كملائكة القوى والجسمانيات
كالجوارح والاعضاء وبالجملة ما في الملك والملكوت من النعم الظاهرة

والباطنة كما في قوله تعالى واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة فمن راى مثل
هذه النشأة الكاملة والمدينة الجامعة فلاجرم يشتاق الى لقائه ويحبه
لما راى فيه من صنعة موجده ومظهر اثاره ومرآت جماله وجلاله قال
الشيخ الكامل المحقق محى الدين الاعرابي في الفتوحات المكية اعلم ان العالم
خلقه الله في غاية الاحكام والاتقان كما قال الامام ابو حامد الغزالى
من انه لم يبق في الامكان ابدع من هذا العالم فاخبر انه تعالى خلق ادم على
صورته والانسان مجموع العالم ولم يكن علمه بالعالم الا علمه بنفسه
اذ لم يكن في الوجود الا هو وفعله فلا بد ان يكون على صورته فلما اظهره
في عينه كان مجلاه فما راى فيه الا جماله فاحب الجمال فالعالم جمال الله
فهو الجميل المحب للجمال فمن احب العالم بهذا النظر النظر فقد فما احب
الا جمال الله فان جمال الصنعة لا يضاف الا الى صانعه لا الى الصنعة
فجمال العالم جمال الله وصورة جماله انتهى وقال في موضع اخر اعلم
ان كل ما يتصور المتصور فهو عينه لا غيره ولا للعالم ان يتصور الحق الا بما
يظهر عينه وان الانسان الذى هو ادم عبارة عن مجموع العالم فانه الانسان
الصغير وهو المختصر من العالم الكبير والعالم ما في قوة انسان حصره في
ادراك لكثرة والعظم والانسان صغير الجرم يحيط به الادراك من حيث
صورته وتشريحه وبما يحمله من القوى الروحانية فرتب الله فيه جميع ما خرج
عنه مما سوى فارتبطت بكل جزء منه حقيقة الاسم الالهى التى ابرزته وظهر عنها
فارتبطت به الاسماء الالهية كلها لم يشذ عنه منها شئ فخرج ادم على صورة
الاسم الله اذ كان هذا الاسم يتضمن جميع الاسماء الالهية كذلك الانسان
وان صغر جرمه فانه يتضمن جميع المعانى ولو كان اصغر مما هو فانه لا يزول
عنه اسم الانسان كما جوزوا دخول الجمل في سم الخياط وان ذلك ليس
من قبيل المحال لان الصغر والكبر من العوارض الشخصية التى لا يبطل بهما
حقيقة الشئ ولا يخرجه عنها والقدرة صالحة ان يخلق جملا يكون
من الصغر بحيث لا يضيق عن ولوجه سم الخياط فكان ذلك رجاء لهم
ان يدخلوا الجنة كذلك الانسان وان صغر جرمه عن جرم العالم يجمع
جميع حقايق العالم الكبير ولهذا سمى العقلاء العالم انسانا كبيرا ولم يبق

في الامكان

في الامكان معنى الا وقد ظهر في العالم فقد ظهر في مختصره والعلم تصور
المعلوم وهو من الصفات الذاتية للعالم فعلمه صورته وعليها خلق ادم وادم
خلقه الله على صورته انتهى فعلم ان العشق الجامع لكل معشوقات الاشياء على
ثلثة انحاء الاكبر والاوسط والاصغر فالعشق الاكبر عشق الاله جل ذكره وهو
لا يكون الا للمتالهين الكاملين الذين حصل لهم الفناء الكلى وهؤلاء هم
المشار اليه في قوله تعالى يحبهم ويحبونه فانه في الحقيقة ما يحب الا نفسه لا غيره
فالمحب والمحبوب في الطرفين شئ واحد والاوسط عشق العلماء الناظرين
في حقايق الموجودات المتفكرين دائما في خلق السموات والارض كما في قوله تعالى
الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات
والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار وهو عذاب
الفرقة والاحتجاب عن رؤية الاثار وجنة الافعال والاصغر عشق الانسان
الصغير لكونه ايضا انموذجا تاما في عالم الكبير كله والعالم كله كتاب الحق
الجامع وتصنيف الله ابرزه فيه كمالاته الذاتية ومعانيه الالهية وكتاب
الانسان مجموعة مختصرة فيه ايات الكتاب المبين فمن تامل فيه وتدبر
في اياته ومعانيه بنظر الاعتبار يسهل عليه مطالعة الكتاب الكبير واياته
ومعانيه واسراره واذا اتقن واحكم معانى الكتاب الكبير يسهل معها العروج
الى مطالعة جمال الله وجلال احديته فيرى الكل منطويا في كبريائه مضمحلا
تحت اشعة نوره وضيائه فصل في اختلاف الناس في المحبوبات اعلم
انه لا يوجد لنوع من انواع الموجودات مثل الاختلاف الذى يوجد في افراد
البشر وذلك لان المادة الانسانية خلقت على وجه يكون فيها استعداد
الانتقال الى اى صورة من الصور والاتصاف باى صفة من الصفات
وفيها قوة الارتقاء من حد البهيمية الى اعلى درجات الملائكة المقربين فمنهم
من هو في رتبة البهائم ونفسه النفس الشهوية ومنهم من هو في رتبة السباع
ونفسه النفس الغضبية ومنهم من كان في منزل الشياطين ومنهم من كان من
نوع الملائكة ولكل من هذه الاجناس الاربعة انواع كثيرة غير محصورة
وقد علمت ان محبوب كل احد ما يماثله ويشابهه وان الله تعالى قد ركز
في طباع الموجودات وجبلات النفوس محبة الكون والبقاء على اتم الحالات

التي تخصها واتم حالات النفس الشهوانية ان يكون موجودة ابدا لتنا ول شهواتها
وتتمتع بلذاتها التي هي مادة وجود اشخاصها من غير عايق ولا منغص فهي ابدا
عاشقة للاكل والجماع لا غير وهكذا من اتم حالات النفس الغضبية ان
يكون موجودة دابسة على غيرها غالبة على عدوها منتقمة ممن يوذيها
من غير عايق ولا تنغيص فهي عاشقة للقهر والانتقام ومن اتم حالات النفس
الشيطانية ان يكون مكارة محيلة جربزة كذوبة مظهرة للامور على غير ما هي
عليه شانها التدليس والتلبيس بابراز المقدمات الباطلة في صورة الحق
واظهار الاكاذيب الواهية بهيئة الصدق فهي ابدا عاشقة للمكر والحيلة والوسوسة
والمواعيد الكاذبة والاماني الباطلة كما قال تعالى في صفة الشيطان يعدهم
ويمنيهم وما يعدهم الشيطان الا غرورا ومن اتم حالات النفس الملكية
ان تعرف الحقايق على ما هي عليها وتومن بالله وملائكته وكتبه ورسله
واليوم الاخر وتزهد في الدنيا وترغب في الخلوة للمناجات مع الله وتتفكر
في صنع الله وملكوته راضية بقضائه فهي ابدا عاشقة للمعارف الالهية
والكون مع الله بلا عايق وحاجب مسرورة بذكره كارهة للكون في الدنيا
متمنية للموت والخروج من هذه النشاة المجازية الى دار الاخرة تشوقا الى
جوار الله ومشاهدة لقائه وهذه الخصال لا يوجد الا في خواص الناس من
الاخيار الذين هم بمنزلة الملائكة المقربين والرسل المكرمين واكثر الناس
قصرت افهامهم عن تصور هذه الخصال الفاضلة معرفتهم وكدورة اذهانهم
لانغماسها في بحر الهيولى فرضوا بهذه الصور والاشباح الجسدانية المؤلفة
من العناصر والابدان المركبة من اللحم والدم والاخلاط العفنة الظلمانية
واطمانوا بها وتمنوا الخلود معها وذلك لنقص جوهرهم ودناءة نفوسهم كما ذكر الله
عز وجل ورضوا بالحيوة الدنيا واطمأنوا بها والذين هم عن اياتنا غافلون وايات
كثيرة من القران في هذا المعنى ثم لا يخفى عليك ان كل محب لشيء من الاشيا
الدنيوية مشتاقا اليه هايم به عند الفقدان وانه متى وصل اليه ونال
ما يهواه منه حصل مقصوده وبلغ حاجته من الاستمتاع والتلذذ بقربه
فانه لا بد يوما او ساعة ان يفارقه ويمله او يتغير عليه ويذهب عنه
تلك الحلاوة ويتلاشى له البشاشة ويخمد لهيب ذلك الاشتياق والهيجان

وربما

وربما يصير عين ما هو المحبوب وبالا وآفة على المحب ومرضا وعلة له كما
نشاهد من حدوث الامراض والعلل من اكل الحلاوات والدسومات ومن
كثرة المجامعة ورب معشوق ادى صار من اعدى الاعداء واوحش الاشياء عند
محبه الا المحبين لله والمؤمنين باياته والمشتاقين الى لقائه من عباده واوليائه
الصالحين فان لهم كل يوم من محبوبهم قربة وكلما قربوا منه ازداد شوقهم وقوي
عشقهم وكلما ازداد الشوق ازداد القرب هكذا ابد الاباد كما ذكر الله والذين
امنوا اشد حبا لله وقال نورهم يسعى بين ايديهم وبايمانهم ربنا اتمم لنا نورنا
واشار الى حال المحبين سواه بقوله تعالى كسراب بقيعة يحسبه الظمان ماء
حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ثم عطف نحو محبته فذكر حالهم وكنى عن ذكرهم
بوصف حالهم فقال ووجد الله عنده فوفاه حسابه وذلك لان الدنيا
وصورها الكونية عند العارف البصير بمنزلة مرائي ومظاهر للحقايق القدسية
والصفات الالهية وكما ان الناظر في السراب اذا كان عارفا يعلم ان ما شاهد
فيه هو صورة السماء لا صورة الماء كما بين في موضعه فكذلك العارف
المحقق يعلم ان الوجود الذي يتراى في هذه الموجودات العالمية ليس الا انحاء
تجليات الحق وظهورات كمالاته واسمائه في مظاهر الاكوان ومرائي الاعيان
واعلم ان الغرض الاقصى والحكمة الاسنى من وجود العشق في نفوس الظرفاء
ومحبتها لحسن الابدان وزينة الاشكال انما هو لان تنتبه من نوم الغفلة ورقدة
الجهالة وترتاض النفسانية ومنها الى محاسن الامور الدايمة الكلية وتتشوق
الى لقاء الله ولذات الاخرة ولتعرف من هذه الدلالات شرف جوهرها وكمال
عنصرها ومحاسن عالمها وصلاح معادها وذلك لان جميع المحاسن وكل
المشتهيات المرغوبة للنفس التي تراها على ظواهر الاجسام وسطوح الابدان
جعلت دلالات على المحاسن الاخروية ومثل للصور البهية الروحانية
كيما اذا نظرت اليها النفوس الجزئية حنت اليها وتشوقت نحوها واذا
وصلت اليها تعمقت في ادراك كنهها وحدها بالنظر والتدبر
فيها والاعتبار لاحوالها لينتزع صورها خالصة عن الاغبار ورسومها
مصفاة عن الملابس والاغشية حتى اذا غابت تلك الاشخاص الجسمانية
عن مشاهدة الحواس لما زالت رسومها وصورها عن النفس بل بقيت تلك

بيان منه ويترقى من الصور الى الفضل ويتدرج من الامور الحسنة الى الامور

الرسوم والصور المعشوقة المحبوبة مصورة فيها اعني النفس الجزئية صورا
روحانية صافية عن المواد ثم اذا قويت النفس وصارت الى مقام العقل انتقلت
معها الصور المرسومة في قوة خياليه من ذلك المقام الى ما فوقه فصارت معشوقاتها
باقيات صالحات وهي صور كلية دايمة عقلية متحدة بها لا يخاف فراقها ولا
دثورها وتغيرها واستحالتها ابد الابدين مثال ذلك ان من ابتلى بعشق احد
في بعض ايام عمره ثم تسلى عنه او فقده فاذا وجده بعد مدة من الدهر وقد تغير
عما كان عليه من الحسن والجمال وتلك الزينة والمحاسن كان يراها على ظاهر
جسمه فنظر الى تلك الرسوم والصور التي في خياله للعهد القديم وجدها بحالها
لم يتغير ولم يتبدل وراها بزينتها مرتسمة في نفسه من تلك المحاسن والرسوم
والاصباغ والاشكال والتخاطيط على ما كانت من قبل وكان يراها بزعمه
على الغير من بعيد ويجد اليوم كلها في نفسه منتزعة عن الغير مسلوبة عنه
ما كان قبل ذلك يلتمسه عنه خارجا عن ذاته فعند ذلك يتفطن اللبيب بان
المعشوق بالحقيقة ليس بامر خارج عن ذاته لان تلك الرسوم والصور الحسان
التي كان يراها على ذلك الشخص وهو اليوم يجدها منقوشة في نفسه مرسومة
في ذاته متمثلة بين يدي جوهره مصورة عنده باقية ثابتة على حالة واحدة
لم يتغير فاذا افطن العاقل الزكي بما وصفناه انتبهت نفسه من نوم غفلتها
واستيقظت من رقدة جهالتها وعلمت ان المعشوق بالحقيقة لم يوجد ولا
يوجد في الاجسام والمواد الكثيفة والابدان اللحمية والدموية فاستراحت
نفسه عند ذلك من التعب والعناء ومقاساة صحبة الغير وتحمل المشاق
الشديدة والشقاء الذي لا يزال يعرض لعشاق الاجسام ومحبي الابدان ويقول
كما قال القايل: صحى القلب عن سلمى واقصر باطله : وعرى افراس الصبى ورواحله

فصل في الاشارة الى المحبة الالهية المختصة بالعرفاء الكاملين والاولياء

الواصلين قد عرفت ان العشق الانساني على ثلثة اقسام الاكبر والاوسط
والاصغر وان الاكبر هو الاشتياق الى لقاء الله والشهوة الى عرفان ذاته
وصفاته وافعاله من حيث هي افعاله فهذه الشهوة لم يوجد لغير العارف
وحال الناس كلهم في اشواقهم وشهواتهم الى محبوباتهم ومرغوباتهم بالقياس
الى حال العارف كحال الصبيان في التذاذهم باللعب بالصولجان بالقياس

الى

الى حال الرجال البالغين في اغراضهم ومستلذاتهم ورياساتهم فانه لو خلق
فيك شوق الى الله تعالى وشهوة لمعرفة جماله وجلاله وهو اصدق الشهوات
واحق اللذات لكنت توثرها على كل الخيرات وتختار جنة المعرفة ورياض الحكمة
وثمراتها على الجنة التي فيها اقضاء الشهوات الحسية والخيالية ولكن هذه
الشهوة وهذه الارادة لم يخلق لعوام الناس ولا لاكثر الخاصين الذين يعدون
انفسهم من اهل الفضيلة الا من يندر وجوده من الراسخين في العلم وكما ان
شهوة النكاح وشهوة الرياسة خلقت فيك ولم يخلق في الصبيان الا شهوة اللعب
بالصولجان ونحوه وانت تتعجب في عكوفهم على لذة اللعب وخلوهم عن لذة الرياسة
فهكذا العارف يتعجب منك ومن نظرايك في عكوفهم على لذة الجاه والرياسة
فان الدنيا بحذافيرها عند العارف لهو ولعب ولما خلق الله هذا العشق
للعارفين كان شوقهم بقدر عشقهم وشهوتهم بقدر معرفتهم ولا نسبة
لاشتياقهم وشهوتهم الى لذة الشهوات الحسية سواء كانت في الدنيا
او في الاخرة فان لذاتهم بالمعرفة لذة لا يعتريها الزوال ولا يعتريها
الملال بل لا يزال تتضاعف وتترادف بزيادة المعرفة والاستغراق فيها
بخلاف ساير الشهوات الا ان هذا العشق لا يخلق في الانسان الا بعد ان
يمر عليه نشات ويتحول باحوال كثيرة ويتنقل من حد الحيوانية الى حد
الملكية كما ينتقل نطفة الحيوان من حدود الجمادية والنباتية الى حد الحيوانية
وكما ينتقل الادمي من حد الصبوية الى حد البلوغ الصوري وصار معدودا
من الرجال البالغين الكاملين في الشهوة فهكذا ما دة العقل اذا انتقلت من
حد القوة والاستعداد الى حد العقل بالفعل صار من الرجال البالغين
في شهوة المعرفة وغيره من افراد البشر بالنسبة اليه كالولدان والنسوان
في باب لذة المعرفة وشهوة الحكمة فمن لم يخلق فيه هذه الشهوة فهو اما صبي
بعد لم يكمل عقله او عنين افسد كدورة الدنيا وشهواتها فطرته
الاصلية فالعارفون لما ذاقوا شهوة المعرفة ولذة النظر الى وجه الله
ومطالعة جلاله فهم في مطالعتهم جمال الحضرة الالهية في جنة عرضها السموات
والارض بل اكثر واوسع فهم ينظرون الى العاكفين في حضيض الشهوات
نظر العقلاء الى الصبيان عند عكوفهم على لذة اللعب بالتماثيل المزخرفة

ولذلك تريهم يستوحشون من اكثر الخلق ويوثرون العزلة والخلوة والذكر
وهواجب الاشياء لهم ويهربون من المال والجاه علما منهم بانه يشغلهم
عن لذة المناجات مع الله ويتجردون عن اهلهم واولادهم ترفعا عن
الاشتغال بهم عن الله فيرى الناس يضحكون عليهم ويستهزؤن بهم ويقولون
في حق من يرون منهم انه موسوس مجنون وهم يتعجبون من الناس ويضحكون
عليهم بعشاعنهم بمتاع الدنيا الفانية ولذاتها المزخرفة ويقولون ان
تسخروا منا فانا نسخر منكم كما تسخرون والعارف مشتغل بتهيئة سفينة
النجاة لنفسه ولغيره لعلمه بخطر المعاد اذا جاءت الطامة الكبرى فيضحك
على اهل الغفلة عن عذاب الله والسؤال والحساب وعقاب يوم الاخرة
وسوء المرجع والماب عند كشف الغطاء واظهار البواطن والسرائر
وتحصيل ما في الصدور واخراج من في القبور وابراز الجحيم وشرارها
والجنة وابرارها كما يضحك العاقل على الصبيان واشتغالهم باللهو
واللعب عند ما ورد سلطان قاهر على البلد يريد ان يحاسب اهله
ويقتل بعضهم ويخلع على بعضهم ويخلد بعضهم محبوسا في سجنه
ويرفع بعضهم الى مجلس قربه فما اشد سخافة عقل من كان مرجعه الى
يوم الاخرة وهو مشتغل اليوم بكسب المال والجاه والتفوق على غيره
بالذهب والفضة والانعام والحرث والنسل وبين يديه هذه العقبات
وفي طريقه الاهوية المهلكات والقادح يقول رب شهوة ساعة
اورثت حزنا طويلا وسئل الجنيد عن صفة المحب فقال دايم الفكر
كثير الخلوة قليل الخلطة لا يبصر اذا نظر ولا يسمع اذا خوطب ولا يفهم
اذا تكلم ولا يحزن اذا اصيب ولا يفرح اذا اصاب ينظر الى الله في
خلواته ويانس به ويناجيه في سره وجهره ولا ينازع اهل الدنيا في
دنياهم تراه حزينا يخشى حرمان ما يرجو ويخاف فوت ما يطلب قد
دهش عقله من مطالعة جلال الله قليل المنام قليل الطعام دائم الاحزان
للناس شان وله شان اذا خلى حن واذا تفردت ولم شهبة من كاس
الوداد واستيحاش من جميع العباد انتهى كلامه اقول ما ذكره
هو من احوال المحبين في مبادى سلوكهم الى الله وفي اوقات انزعاجهم

من الخلق

من الخلق الى الحق واما عند الوصول وانشراح الصدر بنوره وسعة القلب
لاستوائه فهم من اهش خلق الله واوسعهم خلقا واشدهم فرحا بمطالعة
جلال الله ورؤيته في كل شيء وكذلك كان النبي صلى الله عليه واله وسلم
قبل البعثة متوحشا من الخلق متخليا بعبادة ربه في جبل حرا ثم وسع الله قلبه وعظم
خلقه فبعثه الى كافة الخلايق واشتغل بهدايتهم وتعليمهم الكتاب والحكمة والى
ذلك اشار بقوله تعالى الم نشرح لك صدرك الى اخر السوره وسنرجع الى تحقيق
هذا المقام في موعده انشاء الله قال بعض العلماء ولا تظنن ان روح العارف
من الانشراح في رياض المعرفة وبساتينها اقل من روح من يدخل الجنة التي يعرفها
ويقضي فيها شهوة البطن والفرج وانى يتساويان بل لا ينكر ان يكون في العارف من
من رغبته في فتح ابواب المعارف لينظر الى ملكوت السماء والارض وجلال خالقها
ومدبرها اكثر من رغبة الناس في الماكول والمنكوح والملبوس وكيف لا يكون
هذه الرغبة اغلب وهي مشاركة للملائكة في الفردوس الاعلى اذ لا حظ للملائكة
في المطعم والمشرب والمنكح ولعل تمتع البهايم بهذه الامور يزيد على تمتع الانسان
فان كنت ترى مشاركة البهايم في لذاتها احق بالطلب من مشاركة الملاء الاعلى
في فرحهم وسرورهم بمطالعة جمال الحضرة الربوبية فما اشد جهلك وغبنك وما
اخس همتك وقيمتك على قدر همتك انتهى ومما ينبغي ان يعلم انه كما ان وجود كل
شيء من اثار موجده ولا يوجد شيء في المعلول الا ويوجد في علته على وجه اعلى
واشرف فهكذا جميع المرغوبات والمستلذات التي يوجد في عالم المواد الجسمية
والطبايع الكائنة المستحيلة فانما هي رشحات لما يوجد في عالم النفوس ونشاة
الجنان ودار الحيوان كما قال تعالى فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين وفيها
خالدون وكذلك جميع مستلذات النفوس وتماثيل الجنة واشجارها وانهارها
وغرفاتها وحورها وقصورها ونغمات طيورها انما هي اثار ورشحات لما يوجد
في الحضرة الالهية وينالها العاكفون حول جنابه من اللذات والابتهاجات التي
يكل اللسان عن وصفها مما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر
فمن ترك الدنيا وزهد فيها فاز بنعيم الاخرة ولذات الجنة ومن زهد في نعيم
الاخرة فاز بنعيم القرب وشرف الوصول والابتهاج بلقاء الله الذي يحقر
في جنبه كل نعيم ولذة واعلم انه قبيح بذي عقل ان يكون بهيمة وقد امكنه ان يكون

انسانا او انسانا وقد امكنه ان يكون ملكا مقربا قال تعالى ايحسبون انما نمدهم
من مال وبنين نسارع لهم في الخيرات بل لا يشعرون وقال ايضا قال الذين
يريدون الحيوة الدنيا يا ليت لنا مثل ما اوتي قارون انه لذو حظ عظيم
وقال الذين اوتوا العلم ويلكم ثواب الله خير لمن امن وعمل صالحا اشار
الى ان من كان من اهل العلم يعلم ان المثوبات الاخروية اجل وابهى من اللذات
الدنيوية لان تلك امور حقة باقية وهذه امور باطلة فانية وقال امير المؤمنين
عليه السلام مات خزان الاموال والعلماء احياء باقون ما بقي الدهر اعيانهم مفقودة
واثارهم في القلوب موجودة

الموقف التاسع في فيضه تعالى وابداعه وفعله وتحقيق وجود الصور المفارقة العقلية وفيه فصول

فصل في تمهيد اصول يحتاج الى معرفتها في تحقيق اول الهويات الصادرة عنه تعالى وان اي وجود يخصه

ولنمهد لتحقيق
هذا المطلب ذكر اصول قد مضى شرحها في السفر الاول الذي في الامور العامة
التي هي ضوابط الاحوال العارضة لطبيعة الموجود بما هو موجود بحسب المفهوم
وهي هذه تلخيصا وتذكيرا الاصل الاول ان تقابل السلب والايجاب بالذات
انما يكون بين امرين مفهوم احدهما بعينه يكون رفع الاخر اذ لا مفهوم له سوى
كونه رفعا له ولاجل ذلك لا يتحقق هذا التقابل الا بين شيئين والحصر بينهما
لا محالة عقلي لا يسع للعقل تجويز واسطة بينهما ويقال له تقابل التناقض ايضا
والمعتنون المهتمون بتصحيح الالفاظ لما حاولوا تصحيح مقتضى باب التفاعل
في التناقض وهو التكرر من الجانبين فقالوا معنى التناقض كون شيئين يلزم
من صدق احدهما لذاته كذب الاخر وقد قرع اسماعهم من ان نقيض كل شيء رفعه
فتارة قلبوا القول بان نقيض كل شيء رفعه الى القول بان رفع كل شيء نقيضه
وجعلوا كلا من الطرفين نقيضا للاخر واما الرفع فهو مختص بجانب السلب دون

الثبوت

الثبوت وتارة ذكروا ان حقيقة التناقض كون المفهومين احدهما رفعا للاخر والاخر
مرفوعا به وجعلوه بهذا المعنى من النسب المتكررة من الجانبين والاولى ان يقال
ان صحة تكرر النقيض والرفع من الجانبين لاجل ان احد الطرفين نقيض الاخر بالذات
والاخر نقيض له بالعرض لانه يصدق عليه نقيض النقيض ورفع الرفع فيكون بينهما تناقض
متكرر في الطرفين في الجملة وهذا القدر كاف في اجراء صيغة التفاعل والامر في
ذلك سهل عند طالب الحق والغاية الاخروية وبالجملة لا بد ان يكون مفهوم احد الطرفين
بعينه رفع الاخر واما الاخر فغير متعين فيه ان يكون امرا مخصوصا ولا هو مشروط
بخصوص معنى الا عدم كون مفهومه بعينه رفعا لذلك الرفع ولا ايضا مشروطا بان
مفهومه المرفوع به بما هو مرفوع به بل الواجب ان يكون شيئا متصفا بكونه مرفوعا
بذلك الرفع سواء كان هو في نفسه رفعا لشيء اخر او لا فقد اتضح ان احد المتقابلين
تقابل السلب والايجاب لا بد ان يكون احد الجانبين مفهوم السلب بعينه ويكون
الجانب الاخر المقابل للسلب ايجابا اضافيا بالقياس اليه سواء تحقق في فرد الايجاب
الحقيقي او في غيره من السلوب ثم ليعلم ان هذا النحو من التقابل كما يوجد بين القضيتين
كذلك يوجد بين مفهومين مفردين اما بحسب حمل على بالقياس الى موضوع بعينه
كما بين الانسان واللاانسان وزيد ولا زيد او لا انسان ولا لا انسان ولا زيد
ولا لا زيد او بحسب وجود في بالنسبة الى موضوع بعينه كما بين السواد في شيء ورفعه
عنه او رفع السواد ورفع رفعه عنه فيمتنع ان يكون شيء من الموضوعات المعينة
خاليا عن المتقابلين بحسب حمل على وهو حمل هو هو وكذا يستحيل ان يوجد شيء
من الموضوعات فارغا عنهما بحسب وجود في وهو حمل الاشتقاق وكما ان كل شيء
اما بياض واما لا بياض على سبيل المنفصلة الحقيقية فكذلك كل شيء اما ابيض
واما لا ابيض بمعنى انه اما ذو بياض واما لا ذو بياض والقبيلان كلاهما تقابل
في المفردات انفسها وان كان ذلك بحسب نسبتها الى موضوع وكما ان رفع كل
مفرد نقيضه بالذات والمرفوع به هو نقيضه بالعرض لانه مصداق نقيض
النقيض ورفع الرفع فكذا سلب كل قضية نقيضها ونقيض السلب بالذات
سلب السلب لكن يلزمه الايجاب فنقيض كل انسان حيوان هو ليس كل انسان
بحيوان ونقيض لا شيء من الحجر بانسان هو ليس لا شيء من الحجر بانسان لكن لو صدق
هذا السلب الاستغراقي المستوعب للجميع فيلزمه الايجاب في البعض ولاجل ذلك

حكم الميزانيون بان نقيض الايجاب الكلى سلب كلى ونقيض السلب الكلى ايجاب
جزئى اصل اخر لما تذكرت ان لمفهوم واحد نقيضا من طريق حمل هو هو
ونقيضا من طريق حمل هو ذو فاستيقن ان المتناقضين من طريق حمل الاشتقاق
كما استحال اجتماعهما بحسب الحمل الاشتقاقى فى موضوع واحد فكذلك يستحيل
صدقهما مواطاة على موضوع واحد فلا يصح ان يحمل الحركة ولا الحركة على شئ واحد
واما المتناقضان على نحو الحمل التواطوى فانما المستحيل اجتماعهما من حيث المفهوم
بالحمل على فى موضوع واحد وهو حمل هو هو لا اجتماعهما من حيث التحقق والوجود
فى موضوع بعينه فان ذلك غير ممتنع فالسواد مثلا يوجد مع الحركة فى موضوع
واحد وكل منهما نقيض الاخر بالمعنى الذى مر ذكره فقد اجتمع النقيضان فى
موضوع واحد والسر فى ذلك ان السواد ليس نقيض الحركة بالذات بل فرد لما
هو نقيضه بالعرض بحسب حمل التواطؤ وكذا الحركة بالقياس الى السواد فالسواد
واللاسواد نقيضان مواطاة وكذا اشتقاقا اعنى ذا السواد ولا ذا السواد
واما ذو السواد وذو اللاسواد فلا تناقض بينهما اذ الموضوع اذا وجد فيه
سواد وحركة فصدق عليه انه ذو سواد وصدق انه ذو حركة فصدق
عليه انه ذو لاسواد اذ الحركة لاسواد بحمل التواطو ولا يلزم من ذلك ان
يصدق عليه انه اسود وانه لا اسود فان ذا السواد وان كان معناه بعينه
معنى اسود الا ان ذا اللاسواد ليس معناه معنى لا اسود نعم لو اريد من
اللاسواد نفس هذا المفهوم السلبى لا شئ اخر معروض له او متحد به فى الوجود
كالحركة فى مثالنا فحينئذ يكون التناقض بينهما حاصلا اذ يكون حينئذ مفاد
قولنا هذا ذو اللاسواد بعينه مفاد قولنا هذا لا اسود فتدبر فيه
كى ينفعك فيما نحن بصدده انشاء الله اصل اخر فيه قانون
انحاء الحيثيات واقسام الجهات التى لا بد من مراعاتها لئلا يقع الانسان
فى الغلط حتى يظن الكثير واحدا والواحد كثيرا وذلك لجهله بان
اى الاعتبارات المختلفة يوجب كثرة فى الذات وايها لا يوجب كما وقع لطايفة
حيث جوز كثير من الناس صدور الكثير من الواحد الحقيقى فى اول الامر
ولم يشعروا بان ذلك يخل بوحدانيه الاول وكذا منع كثير من الناس
اتصافه تعالى بصفاته الكمالية كالعلم والقدرة والارادة وغيرها فى مرتبة

ذاته

ذاته بذاته ولم يشعروا بان تلك الصفات مع انها غير متحدة المفهوم لا توجب
كثرة فى الموصوف وكذا احال الكثيرون من العقلاء علمه التفصيلى بالاشياء
فى مرتبة ذاته وقد علمت لب القول فيه فاذن نقول ان مطلق الحيثيات اما
تقييدية او تعليلية والاولى هى التى جعلت كالجزء للمحيث بها كالناطق للانسان
وكالكاتب للمركب الصنفى والثانية هى التى كالخارج منه مثل كون الشئ
علة ومعلولا وان كان التقييد او التحييث تحييثا لا حيثية اى معنى
حرفيا غير مستقل بالمفهومية كما علمت فى الحكمة من الفرق بينهما وبين الفرد
ثم الحيثية التقييدية قد يكون فى العنوانات بحسب المعبر به والحكاية دون
المعبر عنه والمحكى عنه كما تقول المهية من حيث الاطلاق ولا بشرط شئ
كذا وليس المراد به الا نفس المهية المرسلة من غير اعتبار حيثية اخرى معها
بخلاف ما اذا جعلت الاطلاق واللابشرطية والارسال قيدا للمهية فتقابل
حينئذ للمهية المحيثة بشرط شئ او بشرط لا شئ ولا يصدق الماخوذة مع
الاطلاق على شئ منهما لكونه مقابلة لهما كما انهما متقابلتان واما الماخوذة
على الوجه الاول فيصدق على كل منهما لكونها مطلقة مرسلة فى الواقع من غير
اعتبار الاطلاق والارسال معها ثم نقول ان اختلاف الحيثيات التعليلية
لا توجب كثرة فى نفس الموضوع بل فى ما خرج عنه واما اختلاف الحيثيات التقييدية
فالمشهور عند الجمهور انها يقتضى كثرة فى ذات الموضوع لكن الفحص والبرهان
يحكمان بالفرق بين اختلافهما من جهة المعنى والمفهوم ومن جهة الحقيقة
والوجود فكل مفهوم من المفهومات مقتضاه مغايرته مع ساير المفهومات
بحسب المفهوم والمعنى ولكن بعضها مما لا يابى الاتحاد مع بعض الا ترى ان مفهوم
الوجود غير مفهوم التشخص من حيث المعنى وعينه من حيث الحقيقة وكذا مفهوم
العاقل والمعقول متغايران معنى ولا ينافى ذلك اجتماعهما من حيثية واحدة
فى ذات واحدة بسيطة من كل الوجوه فمقتضى التغاير بحسب المفهوم عدم
حمل احدهما على الاخر بالحمل الذاتى الاولى دون عدم حمله على الاخر بالحمل
الشايع الصناعى الذى مناطه الاتحاد فى الوجود لا فى المفهوم فقد يصدق
معنى على اخر بالحمل الشايع ويكذب عليه بالحمل الذاتى الذى مفاده الاتحاد
فى المفهوم فعلمه تعالى غير قدرته بحسب المعنى ولكن عينها بحسب الوجود الواجبى

[illegible]

فى

كما سبق ذكره مرارا فاتضح ان الحيثيات التقييدية قد يكون متخالفة المعنى
فقط ولا يقدح ذلك بساطة ذات الموضوع وهويته وقد يكون مع ذلك
مكثرة لذات الموضوع وهويته قسمة اخرى ثم الحيثيات المتخالفة المستوجبة
لاختلاف ذات الموضوع وتكثرها على قسمين فضرب منها حيثيات مختلفة
بالذات متغايرة فى نفسها لكنها غير متقابلة بنحو من انحاء التقابل الاربعة
اصلا الا بالعرض كالشكل والمقدار واللون والطعم والرايحة والحرارة و
الحركة والاضافة وغيرها من انواع المقولات التسع وضرب منها حيثيات
متقابلة بالذات نوعا من انواع التقابل كالسواد والبياض والعلم والجهل
والتقدم والتاخر بالقياس الى شىء واحد والوجود والعدم اصلا اخر
جميع الحيثيات الذاتية والعرضية مشتركة فى ان مناط الاتصاف بشىء
منها ليس بعينه مناط الاتصاف بالاخر اعنى بذلك انه لا يصح للشىء التقيد بحيثية
منها من حيث التقيد بالحيثية الاخرى فليست انسانية الانسان من حيث كاتبيته
ولا الناطقية له من حيث حيوانيته ولا المتحركية له من حيث المتشكلية
والا لكان كل حيوان ناطقا وكل انسان كاتبا بالفعل وكل متشكل متحركا هذا
كله بحسب الوجود وكذا بحسب المفهوم فليس الاتصاف بالعاقلية بحسب
المفهوم عين الاتصاف بالمعقولية بحسب المفهوم والا لكانا لفظين مترادفين
لمعنى واحد والقوم لم يفرقوا بين القبيلين كما سبقت الاشارة اليه فقالوا قولا
مطلقا ان ما يلحق الذات بحسب حيثية ما اية حيثية كانت ليس يصح ان يلحقها
بحسب حيثية اخرى وان الحيثيات كلها متصادمة كانت ام غير متصادمة
يجمعها انه غير متصحح الحصول الا بالاستناد الى حيثيات مختلفة سابقة
تعليلية وان لم يكن من حقها مطلقا ان لا تعرض لذات واحدة الا من بعد
حيثيات مختلفة تقييدية سابقة مكثرة للذات قبل العروض واما الحيثيات
المتقابلة بخصوصها فلا بد فى طباعها مع ما ذكر انها لا يوجد فى موضوع واحد
شىء منها فى الواقع الا بعد خلوه عن المقابل الاخر ولا يكفى فى صحة اجتماع المتقابلين
فى موضوع واحد بوجه من الوجوه كونه ذا كثرة تحليلية عقلية بل لا بد فيه
من كثرة وجودية خارجية فاختلاف الموضوع بالحيثية التقييدية بحسب
مرتبة من مراتب نفس الامر كاختلاف اجزاء المهية النوعية مثل الحيوانية

والناطقة

والناطقية فى الانسان المتمايزين بحسب تحليل الذهن لا يستصحب امكان اجتماع
المتقابلين فيه كالعلم والجهل والسواد والبياض بل لا بد لوجودهما معا فى زمان
واحد من وجود موضوعين متغايرين وجودا واما الحيثيات التقييدية المختلفة
التى يجوز عند العقل انتفاء بعض منها مع بقاء البعض كالسواد والحركة مثلا فهى وان
كانت جايزة الاجتماع فى موضوع واحد طبيعى لكن بشرط ان يكون بازائها مبادى وجهات
مختلفة متغايرة الوجود سواء كانت متلازمة التحقق ام لا وذلك كالقوى
النباتية والحيوانية لاجل صدور الافاعيل والاثار المتفننة عنها اصل
آخر انك تستطيع مما مر ذكره ان اتصاف الشىء بصفة من الصفات فى الواقع ليس
يستدعى اتصافه فى كل مرتبة من مراتب الواقع ولا ايضا يستوجب اتصافه بها
من جميع الحيثيات التى يثبت لذلك الموضوع فاذا قلنا زيد موجود فى الواقع
فيكفى لنا فى صدق هذا الحكم اتصاف زيد بالوجود فى الجملة وان لم يكن موجودا
فى مرتبة نفس مهيته مجردة عن تاثير الفاعل واذا قلنا زيد اسود فلا يلزم
ان يكون اتصافه بالسواد من حيث انسانيته ولا من حيث كتابته ولا من حيث
علمه او قدرته وسخاوته وشجاعته الى غير ذلك من الصفات والحيثيات
التى لا مدخل لها فى السوادية فالسواد مسلوب عن زيد من حيث ثبوت
تلك الامور التى اشرنا اليها ومع ذلك لا يضر عدم صدقه من تلك الحيثيات
صدقه فى الواقع وذلك لان تحقق الشىء يقع بتحقق نحو من انحاء الوقوع
وارتفاعه بارتفاع جميع الانحاء فاذا تقرر هذا نقول اذا اتصف موضوع
بسيط الذات من جميع الوجوه بصفة من الصفات فيجب ان يتصف بها بجميع
الاعتبارات وفى كل مرتبة من مراتب نفس الامر فالذى سبق بيانه من ان
المتقابلين بحمل على قد لا يكونان متقابلين بحسب وجود فى كالرايحة و
واللارايحة المجتمعتين فى موضوع مثل التفاحة التى وجدت فيه رايحة ولون
واللون لا رايحة انما يستقيم ذلك اذا لم يكن الموضوع واحدا صرفا والحيثيات
فيه واحدة ففى مثال التفاحة لو كانت حيثية الرايحة بعينها هى حيثية اللون
لكان قولنا فيه رايحة وفيه لا رايحة بمنزلة قولنا الرايحة لا رايحة فيلزم حينئذ
ان يكون النقيضان من سبيل حمل على نقيضين من سبيل وجود فى فالذى
قد سبق ذكره من ان الشىء ونقيضه بحسب حمل على لا يتناقضان من جهة

الاقتران بينهما فى الثبوت من سبيل وجود فى انما يتصحح ذلك الحكم بحسب
تحقق اصل الوجود للموضوع فى متن الاعيان ولو من جهة واحدة هى صدوره
عن الفاعل وبحسب مطلق الاقتران بينهما فيه لا الاقتران من كل حيثية وجهة
واما اذا كان اقتران الموضوع باحد المتقابلين من طريق حمل على كاللون
والحركة بنفس الحيثية التى اقترن بحسبها بالآخر حتى كانت الحيثية التى
من جهتها بخصوصها وبحسب كنه حقيقتها يترتب عليها اللاحركة اعنى
اللون فى موضوع بعينه هى بعينها الحيثية التى من جهتها وبحسبها يترتب
الحركة فى ذلك الموضوع كانت اللاحركة حركة بالضرورة فاذن قد لزم
من اجتماع النقيضين من طريق حمل على وهما الحركة واللاحركة بحسب وجود
فى من حيثية واحدة اجتماعهما بحسب حمل على ايضا وذلك بديهى الاستحالة
على ان العقل السليم المفطور على الاستقامة يحكم قبل الرجوع الى
البرهان ان الحيثية التى بها تكون انبعاث الحركة عن شئ ليست بعينها
الحيثية التى بها تكون انبعاث اللاحركة والا لكانت الحركة لاحركة
بل كانت تلك الحيثية غير تلك الحيثية بل كان ذلك الموضوع بعينه
لا ذلك الموضوع بعينه والكل باطل فقد تحقق وتبين ان المتناقضين
بحسب حمل على كالسواد والحركة انما يصح اجتماعهما فى موضوع واحد
بحسب وجود فى بشرط ان يكون الاقتران بهما من حيثيتين مختلفتين
تقييديتين لا من حيثية واحدة فصــــــل فى ان اول ما يصدر عن
الحق الاول يجب ان يكون امرا واحدا هذه الاصول الممهدة التى
قدم ذكرها مما يستقل به العقل الفطرى الذى ليس لعينه غشاوة
التقليد ولا لمرآته رين العصبية وظلمة العناد ولاثبات ان الواحد
الحق الصرف والواحد بما هو واحد لا يصدر عنه من تلك الحيثية الا
واحد وان ليس فى طباع الكثرة بما هى كثرة ان يصدر عنه مبدع ا ن ط
معا بل واحدا فواحدا الى تكثير الجهات والحيثيات وتنفتح باب
الخيرات فلعل هذا الاصل من فطريات الطبع السليم والذوق
المستقيم كما مر ذكره الا ان المعاندين لاهل الحق جحدوا هذا الاصل
اشد جحود كيلا ينفتح على احد باب الحكمة ولا ينكشف اثبات التوحيد

المجرد

المجرد والجوهر المفارق والصورة المفارقة عن المواد والاجرام والابعاد فى
عالم الامكان لانهم لثقل طبايعهم عن الخروج الى نشاة اخرى ومجاورة العاكفين
حمى حرم الله وكعبة القدس والبيت الحرام قعدوا اول مرة مع القاعدين ولو
ارادوا الخروج لاعدوا له ولكن كره انبعاثهم وثبطهم وقيل اقعدوا مع القاعدين
ويشبه ان يكون اكثر هؤلاء المجادلين خصماء الروحانيين واعداء الملائكة المقربين
ضميرا وقلبا وان لم يصرحوا بما اضمروه لسانا ونطقا كاليهود كما فى قوله تعالى
من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك باذن الله فلا جرم حاول اهل الحق
اثبات هذا المطلب بالحجة القاطعة ودفع الشبه عنه صونا لعقايد الطالبين
للحق عن شكوك المضلين المعطلين فقالوا كما سلف ذكره فى السفر الاول فى
ضوابط العلة والمعلول انه لو صدر عن الواحد من حيث هو واحد آ و ب مثلا
و آ ليس ب فقد صدر عنه من الجهة الواحدة ب وما ليس ب وذلك يتضمن
اجتماع النقيضين وقد مر ذكر بعض الشكوك على هذا البرهان مع اجوبتها هناك
وقد اوردنا ايضا هنالك اعتراض امام الباحثين المعترضين على الحكمة متمنطقا
على رئيس صناعة الميزان مع الاشارة الى موضع الاشتباه ومعرض الخلل والخبط
وههنا نقول بعد تمهيد هذه الاصول ان من الواضح المنكشف بما سبق
ان صدور ما ليس آ بعينه فى قوة عدم صدور ب من حيثية صدور ما ليس
ب والا لكان ما ليس ب هو بعينه وان لم يكن هو فى قوة عدم صدور ب
بحسب اصل الواقع واصل الوجود فى نفس الامر فان ما ليس برايحة فى الجسم
وان لم يكن بمنزلة ليست فيه رايحة فى مطلق التحقق فيمكن اجتماع ما ليس برايحة
مع ما هو رايحة فى جسم واحد لكن لا يمكن وجود ما هو رايحة فيه من الحيثية
التى وجد فيه ما ليس برايحة والا لكان ما هو رايحه وما ليس هو رايحة
شيئا واحدا والحاصل ان النقيضان بحمل على انما يجوز اجتماعهما فى موضوع
واحد بعينه باعتبار حمل الاشتقاق من حيثيتين مختلفتين تعليليتين لا
من حيثية واحدة والا لزم التناقض لا محالة وهذا الاسلوب قريب المأخذ
مما سلكناه فى دفع شبهة صاحب المباحث من ان الفاعل بنفس ذاته اذا صدر
منه آ كانت ذاته بخصوصها مصدرا لا بمعنى ان ذاته بخصوصها مصداق
لهذا المفهوم وهو بعينه عنوان لتلك الخصوصية فلو صدر عنه ب ايضا

بحسب تلك الخصوصية كانت تلك الخصوصية مصداقا لصدور غير آ ولا شبهة
في ان صدور د او صدور ليس آ متخالفان في المفهوم فيلزم ان يكون تلك
الخصوصية غير تلك الخصوصية وهو محال ويقرب من هذا في اصابة الحق
ما ذكره الكاتبي في شرح الملخص فانه بعد ما حرر كلام الماتن وقرر المنع
المذكور اعني منع كون صدور د لا آ مثلا مستلزما للا صدور آ قال
وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ لا مطلقتان
وان قيدت احديهما بالدوام كانت كاذبة اقول المطلقتان انما يصدقان
لاحتمال وقوع كل منهما في زمان فاذا اتحد الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما في
الصدق ثم لا يخفى انه جعل الحيثيات بمنزلة الازمنة اذ لا معنى لاعتبار
الزمان ههنا واراد بالمطلقتين ما لم يقيد الحكم بعموم الحيثيات
وبالدوام ما قيد بعمومها وحينئذ نقول انما جاز صدق المطلقتين
بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الحيثية اما اذا اتحدت الحيثية فلا
يمكن صدقهما معا وذلك ظاهر قال وعند هذا يظهر انعكاس تشنيع
الامام الرازي على الشيخ فصل في سياقة اخرى من الكلام
لتبيين هذا المرام اورده بهمنيار في كتاب التحصيل تلخيصا لما قد تكرر
ذكره في كلام الشيخ الرئيس سيما في التعليقات حيث قال واعلم ان
البسيط الذي لا تركيب فيه اصلا لا يكون علة لشيئين معا معية بالطبع
فانه لا يصدر عنه شيء الا بعد ان يجب صدوره عنه فان صدر عن
آ ج من حيث يجب صدور ب عنه لم يكن حينئذ واما صدور ب عنه
فانه ان صدر عنه ج من حيث يجب صدور ب عنه كان من حيث وجب
صدور ب عنه يصدر عنه ما ليس ب فلا يكون اذن صدور ب عنه
واجبا فاذن كل بسيط فان ما يصدر عنه اولا يكون احدي الذات انتهى
واعترض عليه الفاضل الدواني في حاشية التجريد بقوله وانت تعلم انه يتوجه
عليه انه لا يلزم من المفروض وهو صدور ج من حيث يجب صدور ب
ان لا يكون ب واجبا بل ان يكون ب واجبا من حيث وجب ج بعينه وهل
الكلام الا في نفيه اقول زيادة قيد الوجوب في هذه السياقة تفيد ان
العلل الموجبة للشيء لا بد وان يكون فيه من الخصوصية بالقياس الى معلولها

بعينه ما لا يكون لها تلك الخصوصية بالقياس الى معلولها الاخر ولو فرض
بعينه كما لا يكون لعلة اخرى لو بالقياس الى هذا المعلول ومعلول اخر فتلك
الخصوصية الذاتية مبدأ ايجاب المعلول المعين بخصوصه ومنشأ انبعاثه
عنها بما هي هي وليس المراد بالخصوصية والحيثية ههنا المفهوم المصدري الذي
يجوز كساير المعاني المصدرية ان يتعدد بتعدد ما اضيف اليه بل المبدأ الخاص
الذي يكون بجوهر ذاته وحاق تعينه مصداق الحيثية المذكورة التي يعبر
عنها بصدور كذا او بترتب كذا ويعبر عن مبدأها ايضا تارة بالحيثية
وتارة بالخصوصية وبالجملة كل ممكن موجود فانه متعلق الوجود والوجوب
بوجوب سابق هو وجوب حصوله عن الفاعل فوجوب حصوله قايم بالفاعل
كما مر ذكره في بيان كون كل ممكن محفوفا بالوجوبين وقد علمت من طريقتنا
ان هذا الوجوب السابق وان كان صفة للممكن لكنه يتحصل بالفاعل ولا
شبهة في ان وجوب زيد مثلا كوجوده يباين وجوب عمرو ولا يمكن ان
يكون لذاتين متغايرتين وجوب واحد كما لا يمكن لهما وجود واحد فقيام
هذا الوجوب السابق بفاعل الشيء كقيام امكانه وقوة استعداده بقابله
وكما لا يكون لحادثين امكان واحد سابق عليهما بالزمان فكذا لا يكون
لمعلولين متغايرين وجوب واحد سابق عليهما بالذات فاذن نقول
وجوب صدور المعلول عن المبدأ الاول اما لذاته او لاجل غيره فان
كان لغيره لم يكن مستندا اليه بالذات والكلام فيما يستند اليه بالذات
لا لاجل واسطة وان كان صدوره منه بغير واسطة والمبدأ مبدأ لذاته
وفي ذاته بعينها وجوب وجود ذلك الاثر فاذا كانت ذاته امرا واحدا
حقيقيا فلا يتصور منه حصول شيئين على سبيل الوجوب في درجة
واحدة فالذي سبق الى بعض الاوهام السخيفة انه من الجائز ان يكون للواحد
المحض بنفس ذاته مناسبة ذاتية بالنسبة الى شيئين مثلا لا يكون تلك
المناسبة له بالقياس الى غيرهما من ساير الاشياء فهما يتعينان من بين
الاشياء لاجل تلك المناسبة بالصدور عنه في درجة واحدة فمن ساقط
الاعتبار ومستبين الفساد عند التامل فان مطلق الخصوصية والخصوصية
الاضافية غير الخصوصية المعينة فهي كساير المطلقات لا تغني عن الحاجة الى

التعيين فنقول ان ذينك الشيئين لا بد لهما من جهة اشتراك في مطلق الخصوصية
الاضافية وجهة خصوصية لكل منهما متميزا بها عن خصوصية صاحبه فاذن
منشأ تلك المناسبة الذاتية التي يكون للمبدأ بالقياس اليهما اما احدى
الخصوصيتين بخصوصها فهي بعينها ملاك الصدور ومصحح المعلولية فلم
يصح صدور الاخر منهما عن تلك العلة واما القدر المشترك ومطلق
الخصوصية من غير اعتبار شيء من الخصوصيتين في تحقق تلك المناسبة الا على
وجه الاتفاق والتبعية فقد عاد الامر في صحة الصدور الى مناسبة العلة
للامر الواحد المشترك فلا يصح صدور شيء من احدى الهويتين المخصوصتين
عنها بتلك المناسبة المشتركة فالمعلول بالحقيقة هو ذلك الامر الواحد
لو كانت وحدته وحدة تحصلية لا كالوحدات المبهمة المرسلة التي هي
في الوجود والتحصل يفتقر الى مخصوص ذاتي مقوم للوجود وان لم يكن مقوما
للحد والمفهوم فاذن انكشف انه يستحيل صدور معلولين عن علة واحدة
بسيطة في درجة واحدة من جهة واحدة فصل وهناك مساق
اخر في البرهان على هذا الاصل افاده الشيخ الرئيس في اكثر كتبه كالشفا
والاشارات والتعليقات وغيرها وهو ان مفهوم ان كذا في حد ذاته
بحيث يصدر عنه آ غير مفهوم ان كذا في حد ذاته بحيث يصدر عنه
ب فالمفهومان المختلفان اما ان يكونا مقومين لتلك العلة واما ان
يكونا لازمين لها واما ان يكون احدهما مقوما والاخر لازما لها فان كان
المفهومان مقومين لتلك العلة كانت العلة مركبة لا واحدة من كل وجه
وان كانا لازمين واللازم معلول فيعود التقسيم من الراس في ان مفهوم انه
صدر عنه احد اللازمين مغاير لمفهوم انه صدر عنه اللازم الاخر فان
كان لا ينتهي الى كثرة في المقوم لزم ان يكون كل لازم لازما بواسطة لازم
اخر وهذا الكلام مع انه يلزم منه اثبات لوازم مترتبة غير متناهية عليه ا
وفيه قول باثبات علل ومعلولات غير متناهية يلزم منه نفي اللوازم
اصلا لان تلك المهية اما ان يقتضي لما هي هي ان يكون لها لازم اولا
يقتضي فان اقتضت كان ذلك اللازم لازما لما هي هي فيكون بغير وسط
وقد فرض كلها بوسط هذا خلف وان كانت المهية لا يقتضي شيئا

اصلا

اصلا فهذا اعتراف بانه ليس لها شيء من اللوازم فقد ظهر ان القول
باثبات اللوازم الغير المتناهية يوجب فساد القول بها واما ان جعل
احد المفهومين مقوما للعلة والاخر لازما لها فح لا يكون المفهومان معا
في الدرجة لان المقوم متقدم والمتقدم ليس ما ليس بمتقدم ويرجع
حاصل ذلك الى ان ذلك اللازم هو المعلول فقط فيكون المعلول واحدا
فانه حينئذ لا يكون حيثية استلزام العلة ذلك اللازم هي بعينها
حيثية ذلك المقوم ويلزم ان يكون مبدا حيثية الاستلزام غير خارج عن
ذاته والا فعاد الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم من صدور
الاثنين عنه تركب وتكثر اما في مهية العلة اولانها موجودة بعد كونها
شيئا ما او بعد وجودها بتفريق لها والاول كما في الجسم بحسب مهيته الجوهرية
من مادة وصورة ومن جنس وفصل والثاني كما في العقل الاول بحسب
التكثر الذي يلزم عند وجوده من حيث تغاير مهيته ووجوده والثالث
كما في الشيء المنقسم الى اجزائه المقدارية المتاخرة عنه في الوجود او الى
جزئياته وتلك انحاء الكثرة قبل الوجود ومع الوجود وبعد الوجود فاذن
كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقة او
متكثر الهوية بوجه البتة فقد ظهر ان العلة الواحدة بما هي واحدة لا يصدر
عنها اكثر من معلول واحد من غير توسط وانما اشترط ان لا يكون شيء
منهما بتوسط لان الاشياء الكثيرة يصح ان تصدر جميعا عن الواحد الحقيقي
ولكن لا في درجة واحدة بل البعض بتوسط بعض فصل في ذكر شكوك
اوردت على هذه القاعدة والاشارة الى دفعها قال صاحب التشكيك
في المحصل مسئلة العلة الواحدة يجوز ان يصدر عنها اكثر من معلول
واحد عندنا خلافا للفلاسفة والمعتزلة لنا ان الجسمية يقتضي الحصول
في المكان وقبول الاعراض احتجوا بان مفهوم كونه مصدرا لاحد المعلولين
غير مفهوم كونه مصدرا للاخر فالمفهومان المتغايران ان كانا داخلين
في مهية المصدر لم يكن المصدر فردا بل كان مركبا وان كانا خارجين كانا
معلولين فيكون الكلام في كيفية صدورهما عنه كالكلام في الاول

بنقضى الى التسلسل وان كان احدهما داخلا والاخر خارجا كانت المهية مركبة
لان الداخل هو جزء المهية وما له جزء كان مركبا وكان المعلول ايضا واحدا
لان الداخل لايكون معلولا اقول هذا هو البرهان الذى نقلناه
عن الشيخ مع تغيير لفظ المفهوم فى الشق الثالث بالداخل وبهذا التغيير افسد
صورته لعدم انحصار الشقوق فى الثلثة بل بقى شق رابع وهو ان يكون احدهما البرهان
عين المصدر والاخر خارجا فكان يجب ذكره ثم يشار فيه الى الخلف باحد
الوجهين او كليهما من لزوم كون ما فرض معلولا علة وما فرض اثنين واحد
ثم قال والجواب ان موثرية الشى ليست صفة ثبوتية على ما بيناه واذا
كان كذلك بطل ان يقال انه جزء المهية او خارج عنها وقال المحقق
الطوسى فى نقده للمحصل اقول الاشعرية قالوا الصفة الواحدة
لا يقتضى اكثر من حكم اما الذات الواحدة فلم يقولوا ذلك فيه اذ لم
يقولوا بعلية ما عدا الصفات والمعتزلة والفلاسفة قالوا بذلك
فى الذوات ايضا وصاحب الكتاب خالف الكل والحصول فى المكان
امر وجودى ومعلول للجسمية من باب التاثير وقبول الاعراض ليس
بوجودى عنده وان كان وجوديا لكنه من باب التاثر وهم لا يمنعون
كون العلة الواحدة مع كونها فاعلة كونها منفعلة فليس هذا الدليل
بصحيح ودليلهم غير مبنى على كون الموثرية ثبوتية بل مفهومات
موثرية الموثر الواحد فى اثر لا يكون من جهة موثريته فى غير ذلك
الاثر ثم الجهتان اما داخلتان او غير داخلتين الى اخره ثم قال صاحب
الكتاب والذى يدل عليه هو ان مفهوم كون النقطة محاذية لهذه
النقطة من الدايرة غير مفهوم كونها محاذية للنقطة الاخرى ولم يلزم
من تغاير هذه المفهومات كون النقطة مركبة وكذا مفهوم كون الالف
ليس ب مغاير لمفهوم انه ليس ج ولم يلزم من تغاير هذه السلوب
وقوع الكثرة فى المهية فكذا ههنا فقال الناقد المحقق اقول الاضافة
والسلب لا يعقلان فى شىء واحد وعندهم ان العلة الواحدة لا يصدر
عنه شيئان من حيث انها واحدة ولا يمنعون بصدور شيئين يقبلهما
قابلان عنهما فلا يتوجه النقض بالاضافة والسلب عليهم انتهى كلام

ناقد

المحصل بالفائده وستعلم منا الكلام فى تحقيق الامر من جهة صدق السلوب
عليه تعالى وانه من اى وجه يصح صدقها على ذات احديته والاشارة الى
قصور نظر القوم عن بلوغ الاصابة فى ذلك واعترض ايضا فى بعض كتبه تارة
فى صورة النقض وتارة فى صورة المعارضة بان الواحد قد يسلب عنه اشياء
كثيرة كقولنا هذا الشىء ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة
كقولنا هذا الرجل قايم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر الواحد
يقبل السواد والحركة ولا شك فى ان مفهومات سلب تلك الاشياء
عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة ويعود
التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف
الا بواحد ولا يقبل الا واحدا واجاب عنه المحقق الطوسى فى شرح الاشارات
ان سلب الشىء عن الشىء واتصاف الشىء بالشىء وقبول الشىء للشى امور
لا يتحقق عند وجود شىء واحد لا غير فانها لا يلزم الشىء الواحد من حيث
هو واحد بل يستدعى وجود اشياء فوق واحد يتقدمها حتى يلزم تلك
الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن
الاشياء الكثيرة ليس بمحال لما بان ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب و مسلوب
عنه يتقدمانه ولا يكفى فيه ثبوت المسلوب عنه فقط فكذلك الاتصاف
يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى ثبوت قابل ومقبول اولى
قابل وشىء يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر
الى اختلاف القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل
الحركة من حيث يكون له حال لا يمنع خروجه عنها واما صدور الشىء عن
الشىء فامر يكفى فى تحققه فرض شىء واحد هو العلة والا امتنع استناد جميع
المعلولات الى مبدأ واحد انتهى كلامه اقول جميع ما ذكره فى هذا
الكلام صحيح الا الذى وقع به النقض بالسلوب فان لاحد ان يقول سلب
الشىء عن شىء لا يتوقف على ثبوت الشىء المسلوب فالواحد الحق تعالى فى
اى مرتبة فرض متصف بسلب جميع ما عداه عنه وهذا اشكال قوى لا يمكن
التفصى عنه الا بما حققناه فان حيثية سلب الحجرية عن الانسان لا يمكن
ان يكون بعينه حيثية وجوده من حيث هو وجوده ولا ايضا وجود الحجر وهو

وهو ظاهر فلابد من تركيب في المسلوب عنه كالانسان في مثالنا هذا
حسبما مر بيانه في مسئلة توحيد الواجب تعالى وفي تحقيق ان البسيط يجب
ان يكون كل الاشياء فحق الجواب عن هذا الاشكال ان صدق تلك القلوب (ظ السلوب)
كلها لكونها سلوب النقايص واعدام الاعدام يرجع الى اثبات الوجود التام
الكامل الذي هو منشاء كل موجود وتمام كل كاين وغاية كل كمال فلا فقد هناك
اصلا الا فقد الفقد ولا سلب الا سلب السلب وهو نفس الوجود الواجب
الاحد التام واما الذي تفصى به الفاضل الدواني في حواشي شرح التجريد عن
هذا الاشكال من ان السلب يعتبر على وجهين الاول على وجه السلب المحض
وحينئذ لا يكون شيئا منضما الى العلة فتعدد العلة لاجله بل مصداقه ان
يوجد ذات العلة وينتفي غيرها وحينئذ لا يعقل تعدد العلة والثاني
ان يعتبر له نحو تحقق لينضم الى العلة وله بهذا الاعتبار نحو من الوجود ولا
يحصل الا بعد صدور الكثرة فلا يتعدد الصادر الاول لاجلها لان
تحققها بعده فتامل انتهى كلامه فليس مما فيه جدوى لان الذي استصعب
في هذا المقام انا نعلم ان سلوب اشياء كثيرة صادقة على الاول تعالى بمعنى
ان ذاته بذاته بحيث متى لاحظ العقل شيئا من تلك الاشياء حكم بانها
مسلوبة عنه تعالى في بدو الامر وازل الآزال قبل وجود هذه الاشياء فلا
مدخل لانضمام هذه الاشياء في مصداقية تلك السلوب فالسلب المعتبر
على الوجه الاول من الوجهين الذين ذكرهما وهو الماخوذ على وجه السلب
المحض وان لم يحتج الى انضمام شيء الى العلة لكن يحتاج صدقه الى ان
يكون بازائه في الموضوع وفيما يصدق عليه شيء وقوله بل مصداقه ان
يوجد ذات العلة وينتفي غيرها موضع غلط فان مفهوم ان يوجد ذات
غير مفهوم ان ينتفي غيرها عنها ولا يجوز ان يكون حيثية الوجود بعينها
حيثية الانتفاء ولو فرض بالقياس الى امرين كما مر وقال بعض اكابر
الاعلام دام ظله في هذا المقام لدفع تلك النقوض التي اوردت على
اصل الحجة انه لا مساق للاعتراض على هذه الحجة في شيء مما اورده اما الاول
فلان السلب البسيط بما هو سلب بسيط ليس يحوج صدقه الى علة
او علية بل انما مناطه انتفاء تحقق علة لصدق الايجاب واما الاخير ان

فلان

فلان شيئا من الاتصاف بالاشياء الكثيرة وقبول الاشياء الكثيرة
بالفعل ليس يتصحح الا من تلقاء الاستناد الى حيثيات تعليلية مختلفة فلا نقض
ولا معارضة هناك اصلا وانما يتوجه شيء منهما لو لم تختلف الحيثية مطلقا
انتهى كلامه دام ظله اقول ان السلب البسيط قد يكون واردا على
النسبة الحكمية ويكون مفاده مفاد القضية السالبة فلا حاجة فيها الا مطابق
للحكم كما لا يحتاج الى وجود موضوع من تلك الجهة واما اذا اصار في طرف الحكم او جزءا
للمحمول حتى يكون مفاد الحكم به مفاد قضية موجبة سالبة المحمول فلا بد هناك
من وجود موضوع مطابق لذلك السلب البسيط وقد ثبت في ضابطة علم
الميزان تسويغ رد السوالب الى الموجبات عند وجود الموضوع فكلما صدق ان
ليس كذا الجسم صدق ان كذا ليس بجسم فالسالبة البسيطة والموجبة السالبة
المحمول متلازمان في الصدق والتحقيق عند وجود الموضوع فاذا كان كذلك
فلا شبهة في ان مفاد الموجبة هو الحكم باتحاد الطرفين اعني الموضوع والمحمول
فلا بد لذلك السلب من نحو من الوجود سيما اذا كان مصداق الحمل نفس ذات
الموضوع وكان الحمل حملا بالذات لا بالعرض فاذن لا بد من تحقق تركيب في ذات
الموضوع ليصح بحسبه كونه موجودا كذا وكونه موجودا ليس كذا كما نقول
الانسان ليس بفرس ففيه تركيب من امر به يوجد انسانا ومن امر به يوجد لا فرسا
وليست حيثية الانسانية بعينها حيثية اللافرسية كما مضى فلا بد في التخلص
عن الاشكال المذكور باعتبار صدق المسلوب على ذاته تعالى من المصير الى
ما سلكناه ولذلك قال بعض المحققين ان جميع السلوب عن ذاته تعالى
يرجع الى سلب واحد هو سلب الامكان ومرجعه الى وجوب الوجود ووجه
ذلك ان الامكان معنى سلبي ويندرج تحته جميع النقايص والقصورات
والقوى والاعدام فسلب الامكان عن شيء يستلزم سلب الكثرة
والتركيب والمهية والجسمية والجوهر والعرضية وغير ذلك عنه فسلب كل
منها عن الواجب يرجع الى سلب الامكان عنه وسلب الامكان لكونه سلب
سلب ضرورة الوجود من حيث ذات الموجود في نفسها بما هي هي بعينه
ضرورة الوجود ووجوب الذات من حيث هي هي اقول وكذا الاشكال
الوارد على الاصل المذكور من جهة اتصافه تعالى بصفات اضافية كثيرة

لا يندفع بما ذكروه في وجه التفصّي من ان تحقق هذه الاضافات انما هو بعد وجود
الاشياء التي يقع الاضافة له تعالى اليها فتكثرها تابع لتكثر تلك الاشياء فان
لاحد ان يقول انا نعيد الكلام الى مبادي هذه الاضافات وموجباتها
فان اكثرها بل كلها مما يحتاج الى مبدأ وخصوصية ينشأ منه الاضافة كالعلم
والقدرة والارادة وما يجري مجراها الا ترى ان علمنا بزيد وقدرتنا عليه
وارادتنا له ليس مجرد نسبة بيننا وبينه بل فينا صفة مستقرة بازاء اضافتنا
اليه وكذا علمنا بزيد وقدرتنا عليه وارادتنا له غير علمنا بعمرو وقدرتنا
عليه وارادتنا له كيف والقوم قائلون بانه تعالى يعلم جميع الممكنات في الازل
على الوجه التفصيلي قبل تكونها فالحق في الجواب ان يقال ان اضافته الى الاشياء
لا يتكثر بحسب الحقيقة كما ان صفاته الحقيقية لا يتكثر بحسب الحقيقة بل هوية
الكل هوية واحدة وجوبية فعاليته تعالى بكل احد من المعلولات بعينها
قادريته عليه وهي بعينها مريديته له واما تكثر اضافته تعالى الى الاشياء
بالعدد فانما يكون على ترتيب ونظام لا يقدح في وحدته تعالى فان اضافته
الى المعلول الاول مبدأ الاضافة الى المعلول الثاني وهي للاضافة الى الثالث
وهكذا يتكثر الاضافات حسب تكثر المعلولات طولاً وعرضاً في سلسلة الابداع
والتكوين وكما ان الترتيب الواقع في ذوات المجعولات طولاً وعرضاً مما يصحح
صدور الكثرة عن الواحد الحق فكذا ترتب الاضافات على هذا الوجه يصحح
اتصافه تعالى بكثرة الاضافات وهم وتنوير وربما توهم متوهم انه اذا
كان صدور المعلول عن العلة بحسب الخصوصية والمناسبة فلا يكون
العلة علة لذاتها بل باعتبار تلك الخصوصية فلا يكون واحداً حقيقياً
لاشتمالها على امرين مختلفين هما نفس الذات واعتبار الخصوصية فاذن
لا يتصحح صدور المع الواحد عن العلة الواحدة اذ كل علة تكون لا محالة مركبة
متكثرة بهذا الاعتبار فانسد بذلك اثبات ان اول الصوادر يجب ان
يكون امراً وحدانياً لجواز كونه مركباً لتركب ما هو علته فيزاح بان الخصوصية
انما يراد بها هناك ما هو مبدأ استيجاب التخصيص لمعلول معين بالصدور
عن العلة دون غيره والتعبير بالخصوصية لضيق العبارة وبالجملة المراد
بها مصداق مفهوم الخصوصية وملاك صدقها وذلك الامر في صورة

صدور

صدور الواحد عن المبدأ الاول يجب ان يكون عين ذاته واما في صورة صدور
الاشياء المتعددة لو فرض صدورها في درجة واحدة معاً فلا يمكن ان يكون
الخصوصية التي بحسبها يصدر بعضها هي بعينها التي بحسبها يصدر البعض
الاخر اللهم الا خصوصية مرسلة نسبتها الى الكل واحدة فيحتاج في صدور
كل منها الى خصوصية اخرى متميزة عن غيرها مع فرض الاشتراك في خصوصية
ما مطلقة ليصح بها صدوره بعينه فالاشياء اذا تساوت نسبتها بالصدور
الى مبدأها واستوت نسبة مبدأها اليها بالايجاد لزم تساويها في جميع
ما لها حتى في الوجود والتشخص فلا يتصور هناك امور متكثرة وموجودات
متعددة قال المحقق في شرح الاشارات لا يقال الصدور ايضاً لا يتحقق
الا بعد تحقق شيء يصدر عنه وشيء يصادر لانا نقول الصدور يطلق
على معنيين احدهما امراً اضافياً يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان
معاً وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنه المعلول
وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا
فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحداً وذلك الامر قد يكون ذات
العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها ان
كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول فوق
واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفاً ويلزم منه التكثر في ذات العلة
كما مر انتهت عبارته بحث وتحصيل ذكر استاذنا السيد دام مجده
وبقاؤه ايراداً على الجواب المذكور بقوله التفتيش الفايض والفحص البالغ
هو انه سبحانه بنفس ذاته الاحدية فاعل جوهر الصادر الاول والعلية الصدورية
بالمعنى الثاني الغير الاضافي الذي ذكره بالنسبة الى الصادر الاول هو
من مراتب الاعتبارات السابقة على وجوده وتقرره وهي كون الباري
الفعال بذاته بحيث يجب صدور المعلول الاول بخصوصه عنه فهذا المعنى
الغير الاضافي متقدم على ذات المع الاول ثم على العلية الصدورية
الاضافية التي هي فرع وجود المتضايفين فهذا المعنى كما انه متقدم بالمرتبة
العقلية على ذات المع الاول ومستتبع اياه في الاعتبار العقلي فكذلك هو
متأخر عن مرتبة ذات الباري الفعال ولازم له وليس هو عين ذاته تعالى

انما العلية الصدورية الغير اللااضافية هي عين ذاته تعالى معناها كونه
بحسب مرتبة ذاته بحيث يجب عنه بالذات صدور كل ما هو خير مطلقا
لنظام الوجود على الاطلاق فاذن للعلية الصدورية معنيان غير اضافيين
ومعنى ثالث اضافي والذي هو عين ذاته من الاولين هو حيثية افاضة
الخيرات المطلقة على الاطلاق بالذات لا الذي هو بحسب خصوصية ذات
معلول خاص بخصوصه فالذي هو بحسب خصوصية ذات المع الاول انما
هو لازم نفس ذاته تعالى لا انه عين مرتبة ذاته والبرهان عليه من سبل
ثلثة الاول ان اعتبار وجوب صدور المعلول الاول بخصوصه الذي
هو احد معنيي العلية الحقيقية المتقدمة بالذات على ذات المع متاخر
بالذات عن مرتبة امكانه ومتقدم على مرتبة وجوده كما تعرفت في ترتيب
المراتب العقلية السابقة على مرتبة وجود المعلول فما يكون متاخرا عن
مرتبة امكان المع كيف يصح ان يكون عين ذات مبدع الكل الثاني
ان وحدة المع الاول عددية فكذلك العلة التي هي بالنسبة اليه بخصوصه
يكون واحدة بالعدد ايضا ووحدة الحق تعالى كبرياؤه متقدسة عن
الدخول في باب الاعداد الثالث انه انما يصح ان يكون عين ذاته سبحانه
من الصفات الكمالية ما يكون كمالا مطلقا للوجود بما هو وجود ومن
المستبين ان كونه جل ذكره بحيث يصدر عنه بالفعل هذا المع ليس هو
من الكمالات المطلقة للوجود بما هو وجود مع عزل النظر عن كل اعتبار
سواه وكل خصوصية دونه بل هو من اوصاف المجد والكبرياء له جل
ذكره بالقياس الى هذا المعلول بخصوصه وبالجملة علوه ومجده هو انه
في ذاته بحيث يصدر عنه كل خير ويفيض عنه كل وجود وكل كمال وجود
لا ان هذه الذات بخصوصها صنعه وهذا الوجود بخصوصه فيضه
فالاخير كمال له ومجد بحسب النسبة الى خصوصيات الموجودات والاول
مجده وكماله بحسب ذاته على الاطلاق وكذلك عزه وعلاه جل سلطانه
هو ان ذاته بحيث مدبر نظام الوجود وتخلق كل مهية ذاتية ويفعل كل
ذات ووجود وكل كمال ذات وكمال وجود لا ان نظام الوجود بالفعل
صوغه وصيغته والموجودات باسرها خلقه وخليقته ولذلك كان

تدبّر

كماله

كماله في فعاليته وخلاقيته قبل وجود الممكنات وعند وجودها على سنن
واحد كتمام نظيره في عالميته تعالى بكل شيء انتهى ما ذكره باختصار اقول
وفي كلام هذا السيد الاجل دام مجده موضع ابحاث الاول انه يلزم على ما ذكره
ان يكون الصادر الاول عن الواجب امران احدهما العقل الاول والاخر تلك الخصوصية
الزائدة على ذاته كما نص عليه مرارا في ما ذكره من الكلام وفي ذي قبل في فصل آخر
وذلك ممتنع لا يقال لا يلزم مما ذكره كونهما معا في درجة واحدة بل الخصوصية
سابقة على جوهر المع الاول في الوجود لانا نقول فالصادر الاول بالحقيقة هو
تلك الخصوصية لا غير فيحتاج صدوره الى خصوصية اخرى بالقياس اليها وتلك
الخصوصية السابقة عليها ايضا زائدة على ذاته حسبما قرره والكلام عائد في
صدورها فيتسلسل الخصوصيات الى غير نهاية لا يقال لعل تلك الخصوصية
زائدة في اعتبار العقل وتحليله لا في الخارج فيكون من العوارض التحليلية لذاته
تعالى لانا نقول ليس الواجب جل ذكره ذا مهية حتى يجري فيه التحليل العقلي كما يجري
فيما له وحدة خارجية وكثرة عقلية والواجب منزه عن انحاء الكثرة مطلقا وكما
هو بسيط في الخارج بسيط من كل وجه وكما ليس يمكن فيه عارض ومعروض بحسب
الوجود كذلك لا يمكن باي اعتبار اخذ الثاني ان حيثية كونه تعالى بحيث يصدر
عنه المع الاول هي بعينه حيثية كونه سبحانه بحيث يصدر عنه كل خير ويفيض
عنه النظام الاتم والانسان الكبير فان نسبة العقل الاول الى مجموع العالم وجملة
النظام كنسبة صورة الشيء ذي الاجزاء الى ذلك الشيء جملة وقد مر ان الشيء
شيء بصورته لا بمادته وان صورة الشيء هي نفسه وتمامه وقد علمت ايضا ان
العقل كل الاشياء التي بعدها على وجه اشرف والطف فمتى قلت العقل
فكانك قلت العالم كله فحيثية صدوره لا تغاير حيثية صدور النظام الجملي
الا باعتبار الاجمال والتفصيل وقد علم ان المفصل عين المجمل بالحقيقة وغيره
بالاعتبار فاذن نقول كما ان كونه تعالى بحيث يفيض عنه الخير كله ويعلم الاشياء
كلها عين ذاته المقدسة فكذا كونه بحيث يفيض عنه العقل ويعلمه عين ذاته
بلا تغاير حيثية الثالث ان كون ايجاب العلة للمعلول بعد مرتبة امكانه حين
ما كان المنظور اليه حال مهية ذلك المع لا ينافي كونه سابقا في الوجود عليه
ولا ايضا عينية الشيء وتحققه في الخارج ينافي كونه من الاعتبارات العقلية

لمهية من المهيات اذا قيس مفهومه اليها فان المنظور اليه اذا كان حال مهية
الشئ وعوارضها واحكامها كان نفسها لنفسها متقدمة على جميع الاغيار
حتى موجب وجودها وعلة كونها وكان والحكم بنفسها على نفسها مقدما على
كل حكم عليها وبعده الحكم عليها بالامكان ثم بالحاجة فى الوجود الى الغير
ثم بايجاب الغير وجودها ووجوب وجودها به ثم بانها موجودة مع ان
الوجود الذى به توجد متقدم عندنا عليها فى الواقع وكذا ايجاب العلة
متقدم على ذلك الوجود فلا منافاة بين كون خصوصية الايجاب وما به
ينشاء وجود المعلول عين حقيقة المبدا وبين ان نسبتها بحسب المفهوم الى
مهية المعلول فى اعتباراتها العقلية متاخرة عنها وعن امكانها **الرابع** ان
كون وحدة الصادر الاول عددية على تقدير التسليم لا نم ان ما بازائها من
المبدأ يجب ان يكون وحدة عددية ولا يجب انحفاظ نحو الوحدة فى جانبى (وحدة عددية ظ)
العلة والمعلول والذى يجب انحفاظه من الجانبين هو اصل الوحدة مع ان
وحدة العلة لا بد وان يكون اقوى واشرف على ان ما ذكره بعينه جار فى
ما اخذت خصوصية العلية الصدورية بالقياس الى مجموع العالم فهل
لمجموع العالم وحدة اقوى وافضل من وحدة المعلول الاول والوحدة التى
من باب الاعدادى ما يتصور بازائها ومن نوعها او جنسها وحدات اخرى
ذهنا او خارجا يندرج معها تحت طبيعة واحدة فمتى يسوغ هذا المعنى فى
العقل من جهة وقوعه فى العقل تحت مهية كلية فكذا يجرى فى النظام الجملى
من جهة وقوعه تحت مهية كلية عند العقل وكون المركب ذا مهية اولى
من كون البسيط ذا مهية على انك قد علمت ان البسيط لا مهية له وان
العقل انية بلا مهية والمغايرة بينه تعالى وبين الهويات البسيطة والانيات
المحضة بالتقدم والتاخر والكمال والنقص **الخامس** ان قوله كونه جل ذكره بحيث
يصدر عنه هذا المع بالفعل بخصوصه ليس هو من الكمالات المطلقة (الكمالات ظ)
للموجود بما هو موجود غير مسلم بل وجود العقل بالفعل مطلقا من الكمالات
المطلقة لطبيعة الموجود بما هو موجود فضلا عن وجود الخصوصية المصدرية
التى هى مبداوه ومنشاوه والتخصيص الذى ينافى كون الشئ من عوارض
الموجود بما هو موجود ومن كمالات الوجود المطلق هو ما يصير به الشئ نوعا

مخصص

متخصص الاستعداد كان يصير امرا طبيعيا او تعليميا فكل ما يصح ان يلحق الموجود
المطلق من غير ان يكون مشروطا بتغير او تقدر او تكثر او انفعال فهو من عوارض
الوجود المطلق وكمالاته وان كان بتقدم وتاخر وشدة وضعف وكذلك
يبحث عنه فى علم ما فوق الطبيعة معنى ومهية وفى علم الربوبيات وجودا وآنية
اشعار تنبيهى قد ذكر صاحب روضة الجنان قريبا من الايراد المذكور بوجه
اخر على قولهم يجب ان يكون للعلة خصوصية بالقياس الى معلول معين لا يكون
لها تلك الخصوصية بالقياس الى معلول اخر لها فاذا كان المعلول واحدا
جاز ان يكون تلك الخصوصية عين الفاعل البسيط والا لم يجز بقوله وايضا
الخصوصية التى هى عبارة عن ذات الفاعل الواحد الحقيقى لا يمكن ان يسلب
عنها بالقياس الى غير معلولها فان ذات الشئ لا يمكن ان يسلب عنه اصلا
لكن الخصوصية له بالقياس الى معلول معين مسلوب عنه اذا قيس الى غير
ذلك المع فهى ليست ذات الفاعل فقط بل هى عبارة عن الفاعل مع مناسبة
مخصوصة زايدة عليه وارتباط خاص ينضم اليه فلا يكون واحدا حقيقيا
ثم اجاب عنه بان معنى كون الخصوصية عين ذات الفاعل انها بنفسها
بعين ذات المع من غير انضمام معنى اخر اجنبى اليه اصلا وليس لذات مع غير
هذا المعلول كذلك ولا يلزم منه ان يسلب عن نفسها بمجرد ذلك فقد برى واحد
تجدا انتهى كلامه ومراده ان الخصوصية التى بها يصدر المعلول الاول عن
الواجب جل ذكره هى عين ذاته وساير الخصوصيات التى بها يصدر عنه ما سوى
المعلول الاول هى امور منضمة اليه والتحقيق ما قررناه **نور مشرقى يزاح به
ظل وهمى** قد اورد بعض المتاخرين من الاذكياء نقضا على البرهان المذكور
من انه لو صدر عن الواحد امران مثل آ و ب فصدور آ ليس صدور ب
فاتصف المبدا بالنقيضين بعد قوله واجيب ان نقيض صدور آ لا صدور
آ لا صدور ب لا اورد بان صدور ب ليس صدور آ فاتصف بصدور آ وبلا صدور
آ فاذا لم يكن الذات واحدا حقيقيا جاز اتصافه بهما من جهتين واذا لم
يكن واحدا حقيقيا لم يجز اتصافه بهما لعدم التعدد بهذه العبارة اقول
لو تم ما ذكروه لزم ان لا يصدر عن الواحد واحد ايضا بل لا يكون الواحد
موجودا اذ كل موجود متصف بصفتين اعتباريتين واقلها الوحدة

والشيئية والمفهومية والجزئية وغير ذلك فانصف بالوحدة وبما ليس
بوحدة وبالوجود وبما ليس ~~بوحدة وبالوجود وبما ليس~~ بوجود الى غير
ذلك فحاصل كلامهم على هذا التقدير قضية اتفاقية تنبيه على عدم امكان
الواحد الحقيقي ويلزم ان لا يصدر منه اثنان فما ذكروه مغلطة سخيفة انتهى
اقول البرهان المذكور في غاية الاحكام والمتانة ولا يمكن القدح
في مواده ومقدماته لانها قضايا ضرورية ومواد برهانية ليست خطابية
ولا جدلية ولا شعرية ولا مغالطية وصورتها صورة نتيجة لانه قياس
استثنائي يستثنى نقيض التالي لينتج نقيض المقدم هكذا متى صدر عن
الواحد الحقيقي امران كا و ب كان متصفا بالنقيضين وهما صدور آ
ولا صدور آ لكن التالي باطل فالمقدم كذلك وبيان اللزوم ما مر ويمكن
تصويره على صورة قياس شرطي اقتراني كما يسهل ذلك على من له قدم
في فن الميزان فاذا كان القياس برهانيا ثم اشتبه تخلف حكم النتيجة في
موضع فلا يوجب ذلك الاشتغال بالقدح على البرهان الصحيح مادة
وصورة كما هو شان اكثر الناقصين والجدليين بل ينبغي للعاقل الطالب
للحق ان يشتغل بالفحص والتفتيش لتنضح عليه جلية الحال ويرتفع شبهة
ما يختلج بالبال فيقول في دفع ما ذكره من ان كل موجود يتصف بمفهومات
متعددة كالوجود والشيئية والجزئية وغير ذلك انا قد اشرنا
سابقا ان تغاير المفهومات واختلافها بحسب المعنى لا يوجب تكثرا في
الذات لا في الخارج ولا في العقل بحسب التحليل وهكذا الحال في صفات
الواجب تعالى فان مفهوماتها متغايرة لا محالة اذ ليست العلم والقدرة
والارادة والحيوة والسمع والبصر الفاظا مترادفة ولا ان اطلاقها
او اطلاق بعضها عليه تعالى على سبيل المجاز المرسل او التشبيه تعالى
عن التشبيه علوا كبيرا فهي مع كونها متغايرة المعاني والمفهومات كلها
موجودة بوجود واحد متشخصة بتشخص واحد لا بمعنى ان الوجود
زائد على ذاتها ولا ان وجودها شيء غير تشخصها ولا ان وحدتها غير
وجودها بل الوجود الواحد الاحدي بنفس احديته مصداق لهذه المعاني
ومطابق بذاته وفردانيته للحكم بها عليه من غير ان يقتضي صدقها عليه

تغاير

تغاير في الذات ولا في عوارض الذات حتى يصير الموصوف بها مركبا في ذاته
عن امرين سواء كان التركيب خارجيا كالجسم المركب من مادة وصورة في الوجود
او ذهنيا كالمهية المركبة من جنس وفصل كالانسان المأخوذ في حده هيئة الحيوان
فانا اذا وجدنا جسم النار وقد صدق عليها انها في ذاتها شاغلة للحيز
وانها حارة نحكم بان حقيقتها مركبة في الخارج من مادة مشتركة وصورة مخصوصة
لان اتصافها بانها شاغلة للحيز من جهة ذاتها امر يعم الاجسام فهو اذن
لاجل جسميتها التي هي مادة مشتركة بينها وبين غيرها من الاجسام ولهذا
ينقلب الى عنصر اخر فينتقل المادة من صورتها الى صورة اخرى واتصافها
بانها حارة في نفسها امر يختص بها فهو لاجل صورتها فالاتصاف بتينك
الصفتين يوجب تركيبها في ذات الموصوف بهما تركيبا خارجيا وكذا اتصاف
الانسان بالحيوة والنطق يوجب في الموصوف تركيبا عقليا بحسب المهية وان
ناقش مناقش في المثال فليمثل له مثالا اخر من البسايط الخارجية فيقول
اتصاف الخط بمطلق المساواة والمفاوتة من جهة مطلق الكمية وهو جنسه
البعيد واتصافه بان اجزاءه مجتمعة في آن واحد من جهة اتصاله وهو فصله
بالاستقامة مثلا من جهة فصل اخر قريب فهذه الامور مما يوجب الاتصاف
بها تركيبا في مهية الخط من معان متعددة وذاتيات متكثرة بحسب العقل
في ظرف التحليل وان كانت موجودة في الخارج بوجود واحد كما ان اتصافه بكونه
ضلعا لزاوية وقطرا لمربع او ضلعا لمخروط ووترا لقوس يوجب كثرة في العوارض
واختلافا في الحيثيات التعليلية المؤدي الى كثرة العلل والاسباب وبالجملة
اتصافه سبحانه بصفاته الكمالية من العلم والقدرة وغيرها لا يستلزم
لا في الداخل ولا في الخارج لا في الذات ولا في عارض الذات لا في الوجود
ولا في المهية لا في العين ولا في الذهن لا في الحقيقة ولا في الاعتبار وكذلك
الصفات الاعتبارية التي يجوز اتصافه تعالى بها كالموجودية والمعلومية
والشيئية والمبدائية والاولية ليست مما يوجب تكثرا واختلافا لا في العين
ولا في الذهن فان الاعتبارات التي يستلزم اختلافا بالحيثيات والجهات
هي مثل الامكان والوجوب والعدم والموجودية والتقدم والتأخر ولهذا
حكموا بان كل ممكن زوج تركيبي لاشتماله على الامكان والوجود وحكموا بان

البعيد واتصافه بالاستقامة من حيث انه فصل الخط تحت جنسه المتوسط واتصافه

امكانه لاجل مهيته ووجوده لاجل ايجاب علته وكذا عدم حصوله في مرتبة
من مراتب الواقع مع حصوله في الواقع مما يستلزم تركيبا عقليا في ذاته كما ان
عدم حصوله في وقت مع حصوله في وقت اخر مما يستلزم تركيبا خارجيا في
ذاته من مادة وصورة فهذه الصّفات وان كانت اعتبارية توجب
كثرة في الموصوف واما التي ذكرها المعترض نقضا على الحجة المذكورة من
الوحدة والشيئية والمفهومية وغيرها فليست مما يقتضي كثرة واختلافا
اصلا لا في الذات ولا في حيثية الذات ولا في الصفة ولا في حيثية الصفة
الا بمجرد المغايرة في المعاني والمفهومات وقد مر غير مرة ان اختلاف المفهومات غير مرة ظ
انفسها لا يستلزم ضرورة اختلافا في ذات الشيء ولا في صفته ولا في اعتباره
هكذا يجب ان يفهم الانسان الموحد اتصافه تعالى بالصّفات الحقيقية و
بالصّفات الاعتبارية وبالاضافات والسلوب حسب ما قررناه واوضحنا
سبيله وبينا دليله ليصفو توحيده عن شوب الاشراك والا فيقع في
ضرب من الاشراك والالحاد او التعطيل كما لاكثر المعطلين الذين جعلوا
لله عضين والله ولي الفضل العظيم حكمة عرشية يبطل بها شبهة
فرشية لعلك ترجع وتقول رادا علينا مناقضا لما قررنا من اتحاد حقيقة العلم
والقدرة والارادة وغيرها من نعوت الكمال وصفات الجمال عينا وعقلا
بلا اختلاف حيثية لا في الخارج ولا في الذهن ولو بحسب الاعتبار بانه لو كان
الامر كما قررت وصورت لكان كل عالم قادرا وكل قادر مريدا بل يلزم
من ذلك كون كل موجود عالما قادرا حيا مريدا مع ان الواقع ليس كذلك
بديهة واتفاقا فان كل احد يعلم ان الاحجار والجمادات ليست علما قادرين
مريدين قلنا لو كنت ايها المناظر المعترض ذا قلب منور بنور الكشف
والعرفان وذا بصيرة غير محتجبة بحجب الاغشية والاكوان لشاهدت
جميع الموجودات التي في الارض والسموات عقولا كانت او نفوسا
او صورا او اجساما او اعراضا احياء علما قادرين مريدين لكن على تفاوت
وجوداتها فان هذه الصّفات اذا كانت متحدة مع الوجود كانت شدتها
وضعفها وكمالها ونقصها وخلوصها وثبوتها تابعة لشدة الوجود
وضعفه وكماله ونقصه وخلوصه وشوبه فالمادة الجسمية اذا حقق

الامر

الامر في نحو وجودها الخارجي ظهر ان وجودها متضمن للعدم وظهورها مندمج في مندمج ظ
الخفاء وحضورها متحصل بالغيبة وبقاؤها منحفظ بالتجدد والزوال واستمرارها
منضبط بتوارد الامثال وذلك من وجهين احدهما من جهة الامتداد والانبساط
في المكان وافتراق كل جزء منها عن ساير الاجزاء في الكون الوصفي والوجود التحيزي
وقد علمت ان كونها في الوضع والحيز هو بعينه نحو وجودها فاختلاف اجزاء الجسم
في الوضع والمكان وهو بعينه اختلاف في الوجود والتشخص وكون اجزاء الجسم
بحيث حضور كل منها يستصحب عدم ساير الاجزاء هو مقوم ذاته وحقيقة وجوده
ومحصل هويته وهويته الاتصالية فذاته متقومة بالاعدام والاحتجابات
فذاته في غشاوة من ذاته لان ذاته محتجبة عن ذاته بذاته وغايبة عن نفسها
بنفسها فضلا عن ان يكون الشيء محتجبا بشيء اخر عن نفسه او خافيا بنفسه
عنه شيء اخر او غايبا بنفسه عن شيء اخر وثانيهما من جهة تجدد الطبيعة في الوجود
وتبدلها في الكون وسيلانها كالماء الجاري شيئا فشيئا ودثورها آنا فآنا
وحدوثها في كل حين بنحو اخر فهاتان الجهتان برهانان على ان ليس للصّورة
الجرمية الهيولانية وجود علمي شعوري لا لذاتها ولا لغيرها الا بواسطة
صورة ماخوذة منها مطابقة اياها يكون لها حضور جمعي غير مادي
ولا مخلوط بالاعدام والظّلمات والحجب والجهالات فان كل ما فرض منها علما
او عالما في ان مفروض كان غيره في ساير الانات والازمنة وكل ما فرض
حيوة او حيا في حين مفروض كان موتا او فسادا في باقي الاحيان فلم يوجد منها
علم مستمر ولا حيوة باقية ولا ارادة ثابتة لمحال اصل الوجود واذا دقق احد
النظر وحدق البصر فانه يجد ان نقصان الاجسام والماديات في الوجود
هو بعينه نقصانها في العلم والحيوة والارادة فكما ان اصل طبيعة الوجود
فيها تشوب بالعدم حتى صار وجودها ضربا من العدم لغاية النزول
والخسة فكذلك صورها التي في الخارج كانها صورة علمية قد نقصت
وضعفت وتكدرت بدخول النقايص والقصورات في ذاتها فصارت
علما كلا علم وحيوة كالموت وارادة كالكراهة وقدرة هي بعينها العجز وسمعا
هو الصمم وبصرا هو العمى وكلاما هو السكوت فما ورد في الكلام الالهي من قوله
جل ذكره وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم وقوله ولله

يسجد من في السموات ومن في الارض وما حكمت به مكاشفات ائمة الكشف
والوجدان واصحاب الشهود والعرفان ان جميع ذرات الاكوان من الجماد والنبات
فضلا عن الحيوان احياء ناطقون ساجدون ومسبحون بحمد ربهم فهو اما الاجل
ان الوجود وكما لاته من الصفات السبعة متلازمة بعضها البعض غير منفكة
شئ منها عن صاحبه ذاتا وحيثية وكلما وقع عليه اسم الوجود لابد وان يقع
عليه اسماء هذه الائمة السبعة من الصفات الا ان العرف العام اطلق اسم
الوجود على بعض الاجسام دون اسم القدرة والعلم وغيرها لاحتجابهم عن
الاطلاع عليها واما لان لكل نوع من الاجسام الطبيعية صورة اخرى
مفارقة مدبرة لهذه الصور الطبيعية فايضة عليها باذن الله مبدع
الامر والخلق بايراد الامثال وتلك الصورة المفارقة لكونها مقومة بهذه الصور
الطبيعية فنسبتها الى هذه كنسبة الارواح الى الاجساد وبين الجسد والروح
نسبة اتحادية كما ستقف عليه فهي حية بحيوتها عارفة بعرفانها بالحقيقة
لا بالمجاز كما ظنه من لم يعرف الفرق بين الجسم بالمعنى الذي هو مادة وبينه
بالمعنى الذي هو جنس فانه باعتبار الثاني متحد بفصله متحصل بصورته التي
هي بازاء مفهوم فصله كما اشرنا اليه وكلا الوجهين لطيف دقيق غامض
شريف والاول اولى واشمل والله ولي التوفيق فصل في الاشارة
الى منهج اخر في ان الصادر الاول واحد غير مركب وهو ان العلة المقتضية
لابد وان يكون بينها وبين معلولها ملائمة ومناسبة لا يكون لها مع غيره
تلك الملائمة كما بين النار والاحراق والماء والتبريد والشمس والاضاءة
ولذلك لا توجد بين النار والتبريد والماء والاحراق والارض والاشراق
تلك الملائمة فلو صدر عن واحد حقيقي اثنان فاما بجهة واحدة او بجهتين
لا سبيل الى الاول لان الملائمة هي المشابهة والمشابهة ضرب من المماثلة
في الصفة وهي الاتحاد في الحقيقة الا ان هذا الاتحاد اذا اعتبر بين الوصفين
كان مماثلة واذا اعتبر بين الموصوفين كان مشابهة فرجع المشابهة الى الاتحاد
في الحقيقة ثم ان الواحد الحقيقي من كل وجه هو الذي صفاته لا تزيد على ذاته
فلو شابه الواحد لذاته شيئين مختلفين لساوى حقيقة حقيقتين مختلفتين
والمساوي للمختلفتين بالحقيقة مختلف والمفروض انه واحد هذا خلف ولا

سبيل

سبيل الى الثاني والا لم يكن العلة علة واحدة حقيقية وهذا قريب المأخذ
من ما سبق واعترض عليه بعض الاذكياء بقوله ويرد عليه ان الملائمة المعتبرة في
العلة ليست هي الاتفاق في تمام المهية والمساواة في الحقيقة بل في خصوصية بها
يصدر هو عنها دون غيره كما بين النار والاحراق فان مناسبتها للسخونة
ليست لتمام مهيتها بل الخصوصية صورتها النارية فلو كانت العلة ملائمة لذاتها
لامرين لم يلزم ان تساويهما في الحقيقة وهو ظاهر اقول اذا كانت
العلة بسيطة كانت الخصوصية بها ملائمة المعلول تمام حقيقته وذاته بخلاف
ما اذا كانت مركبة كالنار والماء فان الخصوصية التي بها يصدر عنها الاثر
لا يلزم ان يكون تمام حقيقتها بل يجوز ان يكون داخلا فيها كالصورة النارية
للنار في فعل الاحراق او عارضا لها ككيفية الحرارة العارضة للماء المتسخن
بالقسر في فعله للسخونة في جسم اخر ثم قال ينبغي النظر في انه تعالى واحد حقيقي
كما قصدوه اذ ذهبوا الى انه تعالى وجود بحت بسيط بري عن المهية وشوايب
التكثر مطلقا لكنهم قالوا انه علم باعتبار قدرة من جهة ارادة من حيثية
عاقل من وجه معقول من وجه واذا جاز هذه الاعتبارات في ذاته فليجز ان
يكون منشأ الصدور امور متعددة فلم يتفرع حينئذ ما ذهبوا اليه من
انه تعالى لما كان واحدا حقيقيا لم يصدر عنه الا امر بسيط مجرد لتركب
الجسم عن الهيولى والصورة واحتياج الهيولى الى الصورة فلا يكون معلولا
اولا والصورة ايضا يحتاج في تشخصها الى العوارض والى الهيولى فلا يكون
معلولا اولا والعرض يحتاج الى الموضع وذلك المجرد ليس نفسا لانها مع البدن
وتحدث بحدوثه فهي اذن عقل مجرد وهو المطلوب اقول من زعم
ان اتصافه تعالى بالعلم والقدرة وغيرهما من الكمالات الوجودية للموجود
بما هو موجود مما يوجب اختلاف جهات وحيثيات ووجوه واعتبارات
حتى لا يكون واحدا من جميع الجهات والحيثيات فلا يخلص توحيده عن
الاشراك نعوذ بالله منه وقد اسمعناك ان حيثية كل صفة فيما هي بعينها
اذا حققتها حيثية الصفة الاخرى فعلمه تعالى بعينه قدرته وقدرته تعالى
بعينها ارادته ذاتا واعتبارا وكذا عاقليته بعينها معقوليته ذاتا واعتبارا
كما صرح به الشيخ الرئيس في اكثر كتبه بهذه العبارة كون ذات الباري عاقلة

ومعقولا لا يوجب اثنينية في الذات ولا اثنينية في الاعتبار فالذات واحدة
والاعتبار واحد لكن في العبارة تقديم وتاخير للمعاني فان قلت العاقلية
مضايفة للمعقولية والمتضايفان لا يجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة
لان التضايف قسم من التقابل فكيف يصح اجتماع العاقلية والمعقولية في شيء
واحد من الجهة الواحدة قلت ليس الامر كما زعمته فانه لم يقم برهان على ان
كل متضايفين متقابلان لان معنى الاضافة وحدها كون احد المفهومين
بحيث يلزم من تعقله تعقل الاخر ومجرد ذلك الحد لا يستلزم تقابلهما في الوجود
ولا تغايرهما في الحيثية نعم قد يكون بعض الاضافات بخصوصها مما يقتضي
التقابل والتخالف في الوجود بين المتضايفين كالتحريك والتحرك وكالابوة
والبنوة والتقدم والتاخر والعظم والصغر والعلو والسفل لا ان كل اضافة
يوجب ذلك فالصحيح ان احد اقسام التقابل الاربعة هو تقابل التضايف
لا ان احد اقسامه هو التضايف كما توهمه الجمهور وحسبوا وان الحال في التضاد
وغيره على هذا المنوال وهو وهم فاسد على ما هو التحقيق ثم قال اقول
على ان في دليلهم هذا ايضا نظر من وجوه منها ان الصورة عندهم جزء
من علة وجود الهيولى البتة على ما يشير اليه تلويحاتهم ويلوح اليه اشاراتهم
فهي في الوجود متقدمة البتة على الهيولى فليجز ان يصدر عن المبدا اولا معنى
الصورة وطبيعتها وبتوسطها يصدر عنه الهيولى على ما ذهبوا اليه في استناد
الافلاك الى العقول التسعة واستناد هيولى العناصر الى العقل العاشر
ومنها ان كون حدوث النفس مع الجسم مطلقا ممنوع غير بين ولا يتبين
فلم لا يجوز ان يوجد اولا نفسا من النفوس المجردة الفلكية ويوجد بتوسطها
الفلك المتعلقة هي به او غير ذلك انتهى قوله بعبارته اقول كل من اعتراضيه
في غاية السقوط لا يورده من ادنى بضاعة في فن الحكمة فالذي ذكره اولا من له
ان الصورة جزء من علة وجود الهيولى وان كان صحيحا كما نظروا اليه في مباحث
التلازم بينهما لكنه ما اخذ كيفية جزئيتها لعلة الهيولى وما عرفت
الصورة باي وجه واية حيثية سبب للهيولى ومتقدمة عليها والا لما شرع
في تسويغ هذا الاحتمال ودرى انه امر محال فان التي هي شريكة علة الهيولى
هي الصورة المطلقة بوحدتها المرسلة التي يفتقر في تحصلها الوجودي

وتشخصها

وتشخصها الجزئي الى استعداد خاص وعوارض مخصوصة لا توجد الا في الهيولى
المنفعلة دائما على نعت التجدد وهذا انما ينضبط بحركة وزمان وتجدد صورة
بعد صورة مستتبعة لاستعداد بعد استعداد فلا يمكن ان يكون الصورة
الجسمانية او الطبيعية اول الصوادر وان يكون وجودها في عالم الابداع قبل
الاكوان المتجددة وذلك لان وجودها لا يخلو عن تناه وتشكل ومقدار مخصوص تناه ظ
ووضع معين وغير ذلك من الامور وهي اما داخلة في قوام شخصيتها او من
الامارات واللوازم للهوية التي يرتفع بارتفاعها الهوية الشخصية لها وكل واحد
من تلك الامور لا يمكن ان يكون من لوازمها الحاصلة لذاتها من ذاتها مجردة
عن المادة وانفعالاتها والا لكانت جميع الجرميات التي من نوعها متفقة في هذه ثبات ظ
اللوازم الشكلية والمقدارية والوصفية حتى الاجزاء المفروضة لكل طبيعة
جرمية بالقياس الى كلها فلم يتصور عند ذلك كل ولا جزء واللازم ضروري جزئية ظ
الاستحالة فكيف يجوز ان يكون اول الصوادر طبيعة مرسلة غير متحصلة ولا
متشخصة ثم يصير قبل تشخصها علة متوسطة لصدور ما يفتقر هي في تشخصها
الى ذلك الصادر بعدها مع ان العلة للشيء الواحد سواء كانت قريبا او بعيدا
او شرطا او جزءا او آلة لا بد ان يكون بشخصيتها وهويتها متقدمة عليه
واما الذي قرره في مبحث التلازم ان الصورة شريكة علة الهيولى فهو انما
يتصحح اذا كانت الصورة واقعة في عالم الحركات والانفعالات حتى يكون جائز
التبدل والتعاقب وكونها جائز التبدل والتعاقب والاتصال والانفصال
والوحدة والكثرة والحدوث والزوال من ضرورات الصورة الجرمية المشتركة الجزئية ظ
بين الكل النوعية العنصرية لذاتها وكذلك الصورة النوعية الفلكية ولو من بعض
الجهات على انك قد علمت من طريقتنا في حدوث العالم من اثبات التجدد والكون
والفساد لكل صورة طبيعية فكيف يسع لعاقل ذكي ان يحتمل عنده كون صورة
مادية اول الصوادر وهي عندنا متددجة الوجود وفي الحكمة المتعارفة ملتئمة
الحقيقة من حيثيتين حيثية بها قبل الهيولى وحيثية بها بعد الهيولى فالشيء
الذي بحسب الحقيقة ينتظم الذات من جهتين جهة فعلية بقائية وجهة
انفعالية حدوثية لا يمكن ان يكون سببا لوجود ما يفتقر اليه في ذاته
ولو من احدى الجهتين دون الاخرى الا ان يكون واقعا في عالم الحركات

والاستعدادات التى لا يمكن حصولها الا باسباب كثيرة وعلل ذاتية
وعرضية وايضا لو فرض ان الذى صدر من الواحد هو الصورة وبتوسطها
المادة فتلك الصورة اما صورة واحدة او صور كثيرة فعلى الثانى
لزم صدور الكثرة منه ابتداء وعلى الثانى يلزم ان بعض الاجسام
علة لبعض وهذا مما يبطله البرهان ثم قوله على ما ذهبوا اليه من استناد
الافلاك الى العقول التسعة واستناد هيولى العناصر الى العاشر اقول
الخلط فيه ظاهر لان فيه قياس الواحد المحض من كل جهة الى الواحد الذى
له فى كثرة من جهة عقلية كما فى استناد الفلك الى العقل او الى الواحد الذى
هو كثير فى الخارج ايضا بوجه كما فى استناد الهيولى الى العقل فان فى الاول
صدر الفلك وهو واحد طبيعى ملتئم الذات من مادة وصورة عن جوهر
عقلى واحد قابل للتحليل العقلى الى جنس وفصل او وجود ومهية او كمال وجودى
ونقص عدمى او غنى وفقر فقد صدر مركب عن مركب الا ان التركيب فى
المعلول اشد من التركيب فى العلة والوحدة بالعكس وهكذا الامر فى كل
مفيض ومستفيض فاذا كان كذلك فكيف يقاس حال صدور المركب
عن البسيط الحقيقى بحال صدوره عن المركب وفى الثانى نقول صدرت
الهيولى المشتركة عن العقل باعانة الحركة المستمرة الفلكية التى لها فى كل
آن هوية اخرى بعد هوية كما للهيولى فى كل وقت تهيؤ واستعداد اخرى لصورة
اخرى لاحقة من جهة اقترانها بصورة اولى سابقة فههنا بالحقيقة الكثير
الخارجى علة للكثير الخارجى وان كان فى ضمن ذلك استناد واحد مبهم مشترك
الذات من جهة وحدتها الضعيفة المبهمة الى واحد عددى من جهة انفراده
عن ضمايم الحركات السماوية والاستعدادات الارضية فكيف يقاس
الى هذا الواحد الذى مع الكثرة الى الواحد الذى هو قبل كل كثرة ولا
يكون معه فى مرتبة وجوده شئ فضلا عن كثرة اشياء واما الوجه الثانى
له فى الاعتراض فهو ايضا فاسد لان نفسية النفس هى بعينها نحو وجودها
ليست كساير الاضافات العارضة للاشياء بعد وجودها وتحصلها كالابوة
والاخوة والملك والسلطنة وليس الامر فيها كما هو المشهور من ان نسبة
النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينة ونسبة الربان الى السفينة

لان

لان ذلك مبرهن البطلان كما حقق فاذن لا يمكن ان يتصور النفس بحسب وجودها
الشخصى مرتبة سابقة على البدن لا بالزمان ولا بالذات والهوية فلو كانت (بالزمان ظ)
علة البدن فلا بد ان يكون متقدمة عليه وهو محال كما بيناه وايضا على
طريقة الحكمة المتعارفة نقول النفس هى الجوهر الذى يفتقر فى فعله الى المادة
فان الذى يستغنى فى فعله وايجاده عن المادة والايجاد متقوم بالوجود فلا
محالة يستغنى فى الوجود عن المادة فيكون عقلا لا نفسا فاذا كان الامر كذلك
فلا يمكن صدور ما هو مادة لفعل النفس من النفس ولا مادة اخرى يمكن
صدورها عن نفس من النفوس اذ لا يمكن تحقق وضع لمادة تعلقت بها النفس
بالقياس الى مادة اخرى قبل وجودها بل انما الذى يحتمل صدوره بسبب
المادة بوضعها الخاص فى صدوره من النفس هى الاعراض اللاحقة للمواد بعد
وجودها بل ههنا قاعدة كلية فى انه لا يمكن صدور مادة جسمانية مطلقا
عن قوة جسمانية او صورة متعلقة بالمادة سواء كان التعلق بها فى اصل
الوجود او فى الفعل والايجاد فسقط اذن احتمال كون الصادر الاول
نفسا فلكية يصدر بسببها فلك من الافلاك على ان ما فى الافلاك ان كانت
فى مرتبة وجوده يلزم صدور الكثير معا وان كانت فيه وامامها وفيلزم امكان
الخلاء وان كان محويا يلزم صدور ما هو فى مكان اعلى قبل تحدده او بعد تحدده (محويا ظ)
فيلزم امكان الخلاء مع لزوم صدور الاعظم الاشرف عن الاصغر الاخس وهذا
كله من مجازفات الاوهام فصل فى قاعدة الامكان الاشرف الموروثة
من الفيلسوف الاول مما يتشعب عن اصل امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحق
قاعدة اخرى هى قاعدة الامكان الاشرف مفادها ان الممكن الاشرف يجب
ان يكون اقدم فى مراتب الوجود من الممكن الاخس وانه اذا وجد الممكن الاخس
فلا بد ان يكون الممكن الاشرف منه قد وجد قبله وهذا اصل شريف برهانى
عظيم جدواه كريم مؤداه كثير فوايده متوفر منافعه جليل خيراته وبركاته
وقد نفعنا الله سبحانه به نفعا كثيرا بحمد الله وحسن توفيقه وقد استعمله
معلم المشائين ومفيدهم صناعة الفلسفة فى اثولوجيا كثيرا وفى كتاب السماء
والعالم حيث قال كما هو المنقول عنه يجب ان يعتقد فى العلويات ما هو اكرم
وكذا الشيخ الرئيس فى الشفا والتعليقات وعليه بنى فى ساير كتبه ورسايله

ترتيب نظام الوجود وبيان سلسلتين البدو والعود وامعن فى تاسيسه الشيخ
الاشراقى امعانا شديدا فى جميع كتبه كالمطارحات والتلويحات وكتابه المسمى
بحكمة الاشراق حتى فى مختصراته كالالواح العمادية والهياكل النورية والفارسى
المسمى ببرتونامه والاخر المسمى بزدان بخشى فقد استعملت هذه القاعدة فى
اثبات العقول واثبات المثل النورية ارباب الانواع وغير ذلك وقلده محمد
الشهرزورى المورخ للحكماء فى كتاب الشجرة الالهية فى تحريرها وشرحها شرحا
مستوفا فنقول فى بيانه على محاذاة ما وجدنا فى كتب الشيخ الاشراقى ان الممكن
الاخس اذا وجد عن البارى جل ذكره فيجب ان يكون الممكن الاشرف قد وجد
قبله والا فاما ان جاز ان يوجد معه فيلزم ان يصدر عن الواجب لذاته فى
مرتبة واحدة من جهة واحدة شيئان احدهما الاشرف والاخر الاخس وهو
محال واما ان جاز وجوده بعد الاخس وبواسطته فيلزم جواز كون المعلول
اشرف من علته واما ان لم يجز صدور الاشرف الا مع الاخس ولا بعده ولا قبله
كما هو المفروض مع انه ممكن والممكن لا يلزم من فرض تحققه محال فان لزم فانما يكون
لاسباب خارجة عن ذاته وذات موجده والا لم يكن ممكنا وهو خلاف المقدر
فاذا فرض وجوده وليس بصادر فرضا عن الواجب الوجود اولا قبل الاخس وقد
استحال وجوده مع الاخس ولا بعده بلا واسطة او بواسطة معلول اخر من
المعلولات فبالضرورة وجوده لكونه ممكنا ولم يكن علته واجب الوجود ولا
شئ من معلولاته يستدعى جهة مقتضية له اشرف مما عليه واجب الوجود
حتى يكون عدم حصوله فى عالم الوجود لعدم علته من جهة انه بمرتبة من
الفضيلة والشرف يستدعى فاعلا اكرم واشرف من فاعل هذا الصادر
وفاعل الصادر الاول ليس الا البارى الواجب تعالى فيلزم ان يكون ذلك
الممكن مستدعيا بامكانه مبدعا يكون اعلى واشرف من الاول سبحانه وذلك
محال لان واجب الوجود فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى فى الشدة وشارح حكمة
الاشراق قد قرر هذا البرهان هكذا لو وجد الممكن الاخس ولم يوجد الممكن
الاشرف قبله لزم اما خلاف المقدر او جواز صدور الكثير عن الواحد او الا
عن الاخس او وجود جهة اشرف مما عليه نور الانوار لان وجود الاخس ان
كان بواسطة لزم الاول وان بغير واسطة وجاز صدور الاشرف عن

الواجب

الواجب لزم الثانى وان جاز عن معلوله لزم الثالث وان لم يجز عنهما لزم الرابع واذا
بطلت الاقسام كلها على تقدير وجود الاخس مع عدم وجود الاشرف قبل
بالذات فذلك التقدير باطل ويلزم من بطلانه صدق الشرطية المذكورة وهى
قاعدة الامكان الاشرف واذ لا اشرف من واجب الوجود لامتناع اقتضائه فمحال
ان يتخلف من وجوده وجود الممكن الاشرف ويجب ان يكون اقرب اليه وان
يكون الوسايط بينه وبين الاخس هى الاشرف فالاشرف من مراتب العلل
والمعلولات من غير ان يصدر عن الاخس الاشرف بل العكس من ذلك الى اخر المراتب
انتهى كلام هذا الشارح بالفاظه تنبيه على شئ المشهور عند المعتبرين لهذه
القاعدة ان يراعى فى جريانها شرطان احدهما استعمالها فى متحد المهية للشريف
والخسيس دون غيره والثانى استعمالها فى ما فوق الكون والابداعيات دون
ما تحت الكون وما فى عالم الحركات ولما كان الوجود عندنا حقيقة بسيطة
لا يتفاوت افرادها فى ذاتها الا بالكمال والنقص فى نفس حقيقة المشتركة
تكثرتها المهيات نوعا او فى عوارضها بامور خارجة بتكثرها افراد مهية واحدة
من الوجود شخصا والثانى لا يكون الا فى عالم الحركات والاستعدادات فالقاعدة
جارية فى اثبات الممكن الاشرف اذا وجد الممكن الاخس وان لم يكونا جميعا تحت
مهية واحدة نوعية لاتحادهما فى طبيعة الوجود وهى طبيعة واحدة بسيطة
لا اختلاف لها فى ذاتها المشتركة يكفى فى جريان القاعدة فى اثبات ان الاشرف
من افرادها يجب ان يكون اقدم من الاخس وان كل مرتبة من مراتب الشرف
بالاضافة يجب ان يكون صادرة عن الحق الاول جل ذكره واما الشرط الثانى
فيجب مراعاته ضرورة لئلا يرد ان القاعدة لو كانت حقة لزم ان لا يكون
بعض الاشخاص ممنوعا عما هو اشرف واكمل له وليس الامر كذلك فان اكثر
الخلق ممنوعون عن كمالاتهم العقلية او الحسية مع ان حصولها لهم اشرف واكمل
من عدم حصولها لهم وذلك لان القاعدة انما يكون مطردة فى الامور الممكنة
الثابتة الوجود الدايمة بدوام عللها الثابتة المرتفعة عن تاثير الحركات
الفلكية والاوضاع السماوية والانوار الكوكبية المقتضية لحدوث الحادثات
وزوال الممكنات بحسب تضادها فى الوجود وتمانعها فى المكان والزمان وتنافيها
فى المادة والموضوع كالمركبات العنصرية والاشخاص المتكونة فان الحركات السماوية

كما انها مؤثرة في وجودها كذلك مؤثرة في عدمها فان كثيرا مما في عالم الكون
والفساد يمكن عليها في ذاتها وهويتها اشياء كثيرة كمالية ثم يصير ممنوعة
عنها باسباب اخرى خارجة عن ذاتها فهي ربما يكون محرومة عما هو اكمل واشرف
لممانعة اسباب سماوية وعلل طبيعية تابعة لاستعدادات ارضية تابعة للحركات
السماوية بانوارها واوضاعها ومطالعها ومغاربها فاذن يجوز ان يعطي الشئ
الواحد امرا شريفا تارة وخسيسا اخرى بسبب اختلاف الاستعدادات له
واما الامور الدائمة فان شرفها وخستها تابعان لشرف الفاعل وخسته لا غير
فلا يختلف الامور هنالك الا لاختلاف الفاعل او لاختلاف جهات الفاعل
فيفعل بالاشرف الاشرف وبالاخس الاخس فاتضح الفرق بين ما يطرد فيه
الامكان الاشرف وبين ما لا يطرد واندفع السوال ومما يجب ان يعلم
ان الخسيس في الاشياء الكاينة والفاسدة وان امكن ان يكون متقدما على
الشريف زمانا وطبعا بحسب الاعداد كالنطفة يتقدم على الحيوان والبيضة
على الدجاج والبذر على الشجر والعنصر على الجماد لكن عند التامل يظهر ان
الشريف متقدم على الخسيس ذاتا بحسب الايجاد وان الفضل والكمال للمتقدم
بالذات في الايجاد والخسة والنقيصة للمتاخر بالذات فيه وقد مر سابقا
ان ما بالفعل ابدا متقدم على ما بالقوة على الاطلاق وانك لو تصفحت الاشياء
وترتيبها بالذات لا بالعرض لوجدت ان الشريف متقدم دايما على الخسيس
وان الوجوب متقدم على الامكان والجزئ متقدم على الكلي والفصل متقدم
على الجنس والتشخص على النوع والصورة على المادة والوحدة على الكثرة
والاتصال على الانفصال والوجود على العدم والخير على الشر والصدق
على الكذب شك وتحقيق ان على برهان القاعدة بحثا قويا وشكا عويصا
وهو ان في نظم البرهان خلطا بين الامتناع والامكان بالذات وبين الامتناع
والامكان بالقياس الى الغير فمن الجايز ان يكون ما هو ممتنع بالذات ممكنا
بالقياس الى الغير لا بالغير لان الامكان لا يكون بالغير كما مر ومن الجايز
ايضا كون الممكن بالذات بحيث يكون الممتنع الذاتي ممكنا لا به بل بالقياس
اليه فجهته اشرف مما عليه واجب الوجود وان كانت ممتنعة بالذات لاجماعه
لكن لا يمتنع امكانها بالقياس الى الممكن الاشرف المستدعي اياها قال

العلامة

العلامة الدواني في شرحه للهياكل بعد تحرير البرهان بصورته ومادته انما
يتم ابطال الشق الاخير لو كان امكان المعلول مستلزما لامكان العلة وهو منقوض
بان انتفاء الممتنع الاول ممكن مع ان علته وهو انتفاء الواجب مستحيل والتحقيق
ان امكان المعلول يستلزم امكانه نظرا الى ذات الممتنع بمعنى انه اذا نظر الى
الممتنع لم يوجد فيها ما يوجب استحالته وانتفاء ذلك ممنوع في صورة النزاع كما
في صورة السند قال ويمكن ان يقرر هكذا اما ليس موجودا قبل الموجود
الممكن ليس ممكنا اشرف منه وينعكس بعكس النقيض الى قولنا ما هو ممكن
اشرف فهو موجود قبله بيان الاول انه لو كان ممكنا اشرف فعلى تقدير
وجوده اما ان يوجد من الواجب بلا واسطة وقد فرض وجود الاخس منه
بلا واسطة فيلزم صدور الكثير عن الواحد او بواسطة وتنحصر في الاخس
فيلزم كون العلة اخس من المعلول واللازمان محالان وما يلزم منه على
تقدير وجوده محال فهو محال فامكانه يستلزم كونه محالا وفيه ايضا مثل
النظر السابق والحق ان اريد بامتناع الاشرف ما يشمل الامتناع بالغير فهو
كذلك وان اريد الامتناع بالذات فلا يتم كما ذكر انتهى قوله بالالفاظ
اقول في حله ان الامكانات كما علمت من طريقتنا تابعة للوجودات بحسب
انبعاث الماهيات الممكنة عن مراتبها فالمجعول بالذات والصادر من الفاعل
هو وجود اي ماهية كانت ثم العقل يحلل الموجود بضرب من التحليل الى طبيعة
الوجود ومعنى خاص كلي هو المسمى بالماهية كما مر وتلك الماهية هي المتصفة بالامكان
اذا لوحظت في ذاتها من حيث هي هي من غير اعتبار الوجود ولا العدم فالماهيات
وامكاناتها تابعة للوجودات وجميع سلسلة الوجودات ينتهي الى الواجب
جل ذكره فلا يتصور ممكن من الممكنات لا يكون وجوده اذا فرض مستندا الى
واجب الوجود او الى ما يستند اليه ولا ان يكون بحيث يستدعي امكان وجوده
علة هي ممتنعة بالذات فان ذلك من مجازفات الوهم وايضا نقول من
طريق اخر ان الواجب بالذات يتعالى ويتعاظم ان يكون مرتبة من الشرف
والكمال يتصور ان يمتنع عليه بل كل كمال وفضيلة وكل حيثية فعلية وجهة
وجودية يجب ان يتحقق فيه على وجه اعلى واشرف فكلما فرضت مرتبة
من مراتب الشرف والفضل انها فوق ما عليه واجب فهي عند الفحص والبرهان

العلامة

نعلم انها فيه لامحالة اذ لاجهة فيه غير جهة الوجوب بالذات اذ لو وجدت
فيه جهة امتناعية او امكانية لم يكن بسيطا كما علم من برهاننا على التوحيد
فكل كمال يستدعي ممكن بالذات لم يجب ان يكون موجودا فيه او فيما يستند اليه
اذ الواجب الوجود بالذات هو الواجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات
الوجودية التي تفرض او توجد في كل شيء من الاشياء فذاته الاحدية الحقة
تامة وفوق التمام من كل جهة كمالية وجميع حيثية وجودية تمامية غير متناهية
وفوقية غير متناهية لانه وراء ما لايتناهى قوة في التاثير الايجادي بما
لايتناهى قوة في الشدة الذاتية الوجوبية التي لاحظ لاحد منها ولانصيب لعقل
من العقول القدسية الاطلاع عليها والتشوق اليها والتعشق لها وانما البرهان
يؤدي الى اثباتها ويحكم بثبوتها فلا يمكن ان يتصور مرتبة من مراتب المجد والشرف
ولا مرتبة من مراتب اللاتناهي بجهة من جهات الشدة او العدة او المدة لايكون
متحققة في ذاته البسيطة الحقة او لايكون ثبوتها وتحققها في ذاته على وجه
اعلى واشرف بالوجوب الذاتي لما مر من ان جميع الحيثيات الوجودية نسبتها
الى ذاته تعالى ليس الا على وجه الضرورية الازلية الذاتية واذا اتضح هذا
فقد انكشف انه ليس في صنع البرهان المذكور خلط بين الامكان بالذات
والامكان بالقياس الى الغير ولا اشتباه بين الامتناع بالذات والامتناع
بالقياس الى الغير هذا ثم الذي ذكره هذا القايل المشهور بالتحقيق
والتدقيق ليس بصحيح في نفسه والاشكال الذي يرد في المشهور على قولهم
الممكن لايستلزم محالا بامكان عدم المع الاول واستلزامه لعدم الواجب
لايندفع بما ذكره فان الامكان الخاص بالقياس الى الغير انما يتصور بين
شيئين لايكون بينهما علاقة ذاتية ونسبة الجائية علية ومعلولية واما
اللذان بينهما هذه العلاقة فللعلة وجوب بالقياس الى معلولها لاحتياجه
اليها وللمعلول وجوب بالقياس الى علته لاقتضائها اياه فالاشكال
المشهور غير مندفع بما قرره ولا البرهان المذكور منقدح بما صوره واما
حل الاشكال فقد مر بيانه منا موافقا لطريقتنا من ان المعلول ليس الا نحوا
نحو الوجود على طريق الاستتباع والوجوب واما الامكان فهو حال المهية المأخوذة
في ذاتها ولاعلاقة ولا ارتباط بين المهية وبين العلة وجودا ولاعدما

فامكانها

فامكانها لايستلزم شيئا من وجود العلة وعدمها اذ لو استلزمت في ذاتها بذاتها
علة لكانت من حيث هي مرتبطة بمجعولة بها وذلك باطل كما سبق واما النظر
الى الوجود الذي هي متحدة به فليس له حيثية الا حيثية الوجوب بالواجب بالذات
والقيام بالقيوم الحق وهو الوجوب التعلقي لا غير ولايمكن فيه فرض اللاوجود لانه
فرض النقيضين مواطاة واشتقاقا جميعا لما مر ان الوجود موجود في ذاته فالممكن
غير مستلزم للمحال والمستلزم للمحال اعني عدم المع الاول لعدم الواجب هو غير
ممكن في نفسه بل هو في نفسه محال بالغير الذي هو المحال بالذات ولاجهة فيه
غير المحالية فتفطن اشكال فكري وانحلال نوري انه قد وقع لنا في سالف الزمان
اشكال معظل على قاعدة الامكان الاشرف هو ان العقول انوار محضة متفقة
في حقيقة النورية البسيطة متفاوتة بحسب الشدة والضعف في اصل تلك المهية
النورية على طريقة حكماء الفرس والاشراقيين وهي عندنا وجودات صرفة غير
مشوبة بعدم خارجي متفقة في طبيعة الوجود المطلق وهي حقيقة بسيطة خارجية
متفاوتة بالشدة والضعف كما مر مرارا فيلزم على كل من المنهجين ان يوجد بين
كل اثنين واقعين في سلسلة العلية والمعلولية افراد بلانهاية وكذا بين نور الانوار
والمعلول الاول يجب ان يوجد احاد بلانهاية لاشتراك النورية الوجودية بينه
تعالى وبين ساير الانوار الصرفة والوجودات المحضة وذلك لانه ما من مرتبة
من الشدة الا ويتصور بينها وبين ما هو اشد منها مرتبة اخرى بل مراتب غير
معدودة يكون هي اشد من تلك المرتبة واضعف من ما فوقها فقاعدة الامكان
الاشرف جارية فيها حاكمة بتحقق وجودها فيكون موجودة لامحالة وكذا تجري
وتحكم بوجود مرتبة بينها وبين كل من الطرفين وهكذا الى ما لانهاية له فيكون
بين كل عقل وعقل ونور ونور وجود عقول وانوار غير متناهية مجتمعة مترتبة
ترتيبا ذاتيا وهو ممتنع على انها محصورة بين حاصرين بل يلزم هناك وجود سلاسل
غير متناهية وهذا الاشكال مما عرضته على كثير من فضلاء العصر وما قدر
احد على حله الى ان نور الله قلبي وهداني ربي الى طريق مستقيم وفتح على بصيرتي
باب ملكوت السماوات والارض بمفتاح معرفتي نفسي فان معرفة النفس مفتاح
خزائن الملكوت وذلك لاني نظرت الى نفسي فوجدتها انية صرفة لايدخل
فيها جسد ولا عضو من الاعضاء كقلب او دماغ او بخار يسمى عند الاطباء

بالروح ولا ايضا يدخل فيها امر ذهنى ولا مهية عقلية لان جميعها يغيب عن ذاتى
وذاتى لا تغرب عن ذاتى ابدا كما استفاده صاحب التلويحات عن الفيلسوف
المعلم للمشائين فى الواقعة ثم وجدت ذاتى وانيتى غير محدودة فى حد معين
ومرتبة مخصوصة لا تبعدها بل رايتها مع وحدتها وبساطتها تعقل الاشياء
المعقولة بذاتها وتتخيل الصور المتخيلة بذاتها وكذا يدرك الصور المحسوسة
بذاتها لا كما توهمه كثير من النظار ان النفس يدرك المعقولات بذاتها ويدرك
غيرها بالالات عنوا بان المدرك بالذات للمتخيلات والمحسوسات هى
الة النفس لا النفس وهذا فى غاية السخافة والبطلان كيف والمستعمل للالة
الجزئية فى امر جزئى محسوس لا بد ان يدركهما لا محالة والا لم يكن الالة الة
طبيعية ولا القوة قوة نفسانية بل حيوانا مباين الذات لا انسانا يقوته ومادته
ونفسه وجسده عضوا من اعضائنا كالبصر والاذن وغيرهما وتجويزه
خروج عن الغريزة العقلية نعم هذه الالات استعملها لانها مخصصات لحدوث
الادراكات والمدرك بالذات فى الجميع هى النفس كما ستنكشف لك زيادة
فى الايضاح فى مباحث علم النفس فاذن للنفس الانسانية مع وحدة وجودها
وهويتها لها درجات ذاتية من حد العقل الى حد الطبيعة والحس فلها مقام
فى عالم العقل ومقام فى عالم المثال ومقام فى عالم الطبيعة وكل واحد من
هذه المقامات الثلثة ايضا متفاوت الدرجات قوة وضعفا وكمالا ونقصا
فحس يكون اقوى واشد من حس اخر فى باب الحس كالبصر اقوى من السمع وكذا
خيال اقوى وانور من خيال اخر فى باب التمثل وعقل اشرف واوضح من عقل اخر
فى باب التعقل فهى مع صرافة وحدتها كثيرة المقامات رفيعة الدرجات
فاذا كانت النفس حالها كذلك فالعقول اولى بهذا الحال فعلى هذا القياس
حال كل عقل فى وحدته الجمعية المنطوية فيها مراتب وحدود غير متناهية فرضية
موجودة بوجود واحد اجمالى اعلاها واشدها هو ما يلى ادون مراتب ما هو
فوقه وادناها وانقصها هو ما يليه اعلى مراتب ما هو تحته ويتلوه فى سلسلة
الابداع وان سئلت الحق فالعقول القادسة على تفاوت طبقاتها طولا وعرضا
كلها من المراتب الالهية والشئون الصمدية والسرادقات النورية لانه سبحانه
رفيع الدرجات ذو العرش واما تعددها لاجل تعدد اثارها من الافلاك

وغيرها

وغيرها من انواع البسائط والمركبات فذلك لا يقدح فى وحدتها فى الوجود بل
انما يوجب ذلك كثرة الجهات والحيثيات فيها باعتبار الشدة والضعف والعلو
والدنو والكمال والنقص فيفعل بالاشرف الاشرف من الطبايع وبالاخس الاخس
منها وبالاعلى الاعلى من طبقات الاجرام كالفلك الاعلى وما يتلوه وبالادنى الاسفل
منها كالارض السفلى وما يعلوها وكذا قدمها ودوامها ببقاء الله تعالى
لا ينافى حدوث العالم وتغير ما سوى الله جميعا كما اتفق عليه جميع اهل الملل
واقمنا البرهان القاطع الخالى عن الجدل كما سنوضحه ايضا فيما بعد باشد
ايضاح وذلك لما اشرنا اليه مرارا انها من حيث ذاتها من لوازم الاحدية
والشئون الالهية وهى لوامع وجهه تعالى وتجليات نوره واما من حيث
نسبتها الى ما يصدر عنها على التدريج والتجديد من خلق جديد فهى حادثة
من هذه الجهة متجددة لان العلة مع المعلول فى الوجود من جهة ما هى علة له فلا
محالة يتجدد بتجددها لكن كيفية هذا التجدد من جانب العلة الثابتة الذات ونحو
ارتباط المتغير بالثابت الذات مما يصعب ادراكه على اكثر النظار ويسهل على
من وفق له من ذوى الابصار **تبصرة مشرقية** اعلم ان للوجود المطلق شيئين
احدهما واجب الوجود وهو الغاية فى الشرف لانه غير متناهى الشدة فى الكمال
وغير متناهى القوة فى الفعال والاخرى الهيولى الاولى وهى الغاية فى الخسة لانها
غير متناهية القصور عن الكمال وغير متناهية الامكان والقوة فى الانفعال
ولا يتنزل الوجود اليها ما لم يقع له المرور على جميع الاوساط المترتبة وكذا
لم يرتفع الوجود فى الاستكمالات الى التقرب الى الله تعالى ما لم يقع له المرور على
جميع الحدود المتوسطة بينها وبين الله تعالى على الترتيب الصعودى فاذا تقررت
هذه المقدمة بالبرهان كما اشرنا اليه سابقا وسيتضح لك ايضا لاحقا بزيادة
ايضاح انشاء الله ظهر وتبين انه كما يمكن اثبات الموجودات المتوسطة بقاعدة
الامكان الاشرف يمكن اثبات كثير منها بقاعدة اخرى لنا ان نسميها قاعدة
الامكان الاخس وقد استعملناها حسبما اشار اليه معلم الفلاسفة فى كتاب
اثولوجيا فى كثير من المواضع منها ان الارض وغيرها من بسائط العناصر بعد ان
ثبت ان لكل منها مدبرا عقليا وصورة مثالية فى عالم المفارقات يثبت ان لها
نفسا قوة نباتية ولها ايضا حيوة نفسانية وقوة خيالية موجودة فى عالم البرزخ ومنها

ان للكل طبيعة جسمانية مباشرة للحركة بعد النفس الحيوانية وقيل الميل المستدير
الذي هو من قبيل الاعراض ومنها ان للنباتات طبيعة جوهرية شانها حفظ التركيب
وحفظ الكيفية المزاجية وهي المزاولة للمادة باستخدام النفس النباتية اياها
وليست هذه القوى اعراضا كما هو المشهور بل جواهر الا ان وجودها غير مباين
لوجود ماهي قوة له الى غير ذلك من المواضع التي سيقع لك العثور عليها ان
كنت من اهله ان شاء الله فصل في نتيجة ما قدمناه من الاصول وثمرة
ما اصلناه في هذه الفصول فنقول ذاته جلت كبرياؤه في غاية الكمال والفعلية
والوجوب بحيث لا يتطرق فيه شوب عدم ونقيصة فاول ما يصدر ويترتب
عليه يجب ان يكون اشرف الموجودات التي لا تصفو عن شوب عدم ونقص
فيجب ان يكون ذلك من جنس العقول دون النفوس فضلا عن ما دونها وذلك
لان النفوس بما هي نفوس قد تشوب فيها ضربان من العدم احدهما العدم
التحليلي الذهني الذي لا عين له في الخارج لانه مندمج في الوجود فلا يوجب
تركيبا خارجيا ولا ذهنيا الا في ظرف التحليل العقلي حيث يحلل العقل كل
موجود دون الحقيقة الصمدية الى طبيعة اصل الوجود والى كونه محدودا
بحد معين من الوجود ففيه زيادة اعتبار غير اعتبار طبيعة الوجود بما
هو وجود فذاته كانها امر مزدوج الحقيقة من وجود وعدم وكمال ونقص
وخير وشر ونور وظلمة ووجوب وامكان ومهية وهوية الا ان عدمه
مضمحل بالوجود وشره بالخير ونقصه مندمج في الكمال وظلمته مقهورة
تحت شروق النور وامكانه مطوي في الوجوب ومهيته في عين الهوية الوجودية
فليس له في نفس الامر عدم ولا شرية ولا نقص ولا ظلمة ولا امكان ولا
مهية بل في اعتبار من الاعتبارات الذهنية وثانيهما هو العدم الواقعي
المستلزم للتركيب الخارجي في الشيء من العدم والوجود اعني القوة والفعل
فان النفس امر فيها شيء بالقوة وهو كمالها المنتظر وشيء بالفعل وهو وجودها
اذ لو لم يكن لها كمال مترقب ولا حالة منتظرة كانت عقلا لا نفسا ففيها
نوعان من العدم فلا يصح ان يكون هي اقرب المفطورات من الحق الواحد واشرف
الدرجات بعد درجة الاول ولا يصح ايضا ان يكون من جنس الطبايع والصور
المقارنة للمواد لان مقارنتها مقارنة افتقارية في الحقيقة والفعل جميعا

ففيها

ففيها دخول العدم من ثلثة اوجه الوجهان المذكوران في النفس والوجه الثالث
ان العدم سبب لوجودها والوجود سبب لعدمها والعدم الاول هو قوة وجودها
والعدم الثاني هي مادة تكونها وتقدم الاول عليها تقدم بالطبع وتاخر الثاني
عنها تاخر بالذات فذاتها في كل حين محفوف بالعدمين لانها تدريجية الحصول
وجودا وبقاء والفرق بين النفس والطبيعة انها اعني النفس الكلية الفلكية
مستمرة الحقيقة الذاتية متجددة الهوية التعلقية فلها في ذاتها الشخصية حيثيتان
احديهما تجردية عقلية باقية والاخرى تعلقية تدبيرية متبدلة واما الطبيعة
فانما هي عين الهوية التعلقية المتجددة في ذاتها الشخصية وان كان لكل طبيعة نوعية
سبب عقلي ذو عناية بها لكنها خارجة من جهة استغراقها في الهيولى عن ذلك
المدبر النوري وظاهر ان الصورة المقدارية لتضاعف الاعدام فيها لا يمكن ان
يكون اول الصوادر دون تلك الاعدام اولها عدم الكمال الاتم اللازم للمقصود
الامكاني والثاني هو فقد الكمال المنتظر والثالث فقد ذاته عن ذاته في كل وقت
وزمان والرابع غيبة ذاته عن ذاته في كل حد ومكان واما الهيولى الاولى فهي القوة
الصرفة والامكان الاستعدادي المحض وقيل الفرق بينها وبين العدم الذي هو
احد الاسباب الثلثة للكائنات مع السببين الاخرين وهما الصورة والهيولى ان
العدم معدوم بالذات موجود بالعرض والهيولى موجودة بالذات معدومة
بالعرض ومعنى هذا الكلام ان العدم السابق للحادث المتجدد الهوية والذات
وان كان متحدا مع وجود جزئية السابق بالعرض لكنه بالذات عدم لهذا الجزء الحادث
واما الهيولى فانها موجودة بوجود هذا الحادث بالذات لانها مستكملة به
متحدة معه لكنها قوة استعدادية عدمية بالقياس الى ما بعده من المتجددات
بالتبع وليست قوة بالقياس الى ما تصورت به بالفعل فهي موجودة بالذات معدومة
بالعرض فان القوة على شيء لم يوجد بعد بالفعل لابد وان يكون قوة لشيء موجود
بالفعل فهي من حيث انها قوة على الشيء معدومة ومن حيث انها قوة من الشيء او قوة
للشيء او قوة بالشيء موجودة منه او له او به واما العرض فبالضرورة متاخرة
عن وجود الموضوع كتاخر الهيولى عن الصورة وهو اشد تاخرا عن الموضوع من
الهيولى عن الصورة لما علمت ان لها ضرب من التقدم على الصورة بخلاف
العرض فانه متاخر عن موضوعه من كل وجه فلا يكون اول الصوادر وقد علمت

ان ليس للبارى جل ذكره عرض قايم به او صفة زايدة قديمة او حادثة كالارادة
القديمة او الحادثة التى اثبتها الاشاعرة والكرامية حتى يتوهم متوهم ان اول
الموجودات عنه تعالى عرض موضوعه ذاته تعالى فاذن اول ما يوجد بعد الذات
الاحدية من كل وجه موجود واحد مستقل الذات والفعل جميعا فلا يكون
الا عقلا محضا لانتفاء الوجود من الهيولى والوحدة من الجسم والاستقلال فى
الذات من الصورة والعرض وفى الفعل من النفس تبصرة تفصيلية المناهج
لاثبات هذا الموجود المفارق القدسى المتوسط فى الشرف والعلو بينه تعالى
وبين عالم الخلق الواسطة لافاضة الخير والجود على الدوام كثيرة الاول من
طريق النبوة والالهام كما اشار اليه سيدنا سيد المرسلين سلام الله عليهم
وعليه وآله اجمعين بقوله اول ما خلق الله العقل وقوله اول ما خلق الله القلم
لانه واسطة تصوير الموجودات وترتيب النظام كالقلم لتصوير الكلام وترتيب
الارقام وقوله اول ما خلق الله نورى وقوله خلقت انا وعلى من نور واحد
والثانى من منهج امتناع الكثير عن الواحد فبالضرورة يجب ان يكون اقرب
الاشياء منه ذاتا واحدة بسيطة متبرئة عن ملابسة العدم الخارجى
والقوة الاستعدادية مستغنية فى ذاته وفى فعله عن غير مبدعه وقيومه
ليصح ان يكون واسطة فى افاضة الخير والجود من المعطى الحق على ما عداه من
المخلوقات ورشح الفيض الدايم على ساير المجعولات فهو لا محالة امر عقلى وجوهر
قدسى لانتفاء هذه النعوت من الجسم وجزئيه وهما المادة والصورة
وكماله وهو النفس فضلا عن العرض الثالث من سبيل الامكان الاشرف
ولا شبهة فى ان العقل اشرف من ساير الممكنات وهو فرد من افراد الوجود
ومرتبة من مراتبه والوجود طبيعة واحدة نوعية على الوجه الذى قررناه
وان لم يكن نوعيتها باعتبار عروض الكلية لها فى الذهن كما فى المهيات
فيكون الموجود الاشرف ممكنا لا محالة بالامكان العام فيجب حصوله
قبل الاخس فالموجود الاول عنه سبحانه وجب ان يكون اشرف الذوات
العقلية والجواهر النورية واشدها قوة واكملها هوية وابعدها عن النقيصة
والقصور واقربها الى مبدا المبادى وغاية الغايات الرابع من مسلك
الملايمة والمناسبة الذاتية بين المقتضى والمقتضى والعلة التامة ومعلولها

والفاعل

والفاعل التام وفعله فيجب ان يكون المناسبة الذاتية الحاصلة للفعل الاول
والمعلول الاقدم اتم واكمل ما يتصور من المناسبات بالقياس الى اى ممكن فرض
بعده فاذن انه هو الاكرم العقول القادسة وابسط الجواهر العقلية وانور
الذوات النورية بعد نور الانوار الخامس من جهة اخراج ما بالقوة الى ما
بالفعل للنفوس فى باب كمالاتها العلمية والعملية فان شيئا من الاشياء اذا كان
بالقوة فى كمال له ثم صار بالفعل فى ذات الكمال فيخرج ذاته من حد القوة الى حد
الفعل لا يمكن ان يكون ذاته والا لكان الامر الواحد مفيدا ومستفيدا معا
عن نفسه لنفسه وايضا لو كانت الذات بذاتها مقتضية الخروج من القوة
الى الفعل لما كانت بالقوة اصلا وايضا الخارج من القوة الى الفعل اشرف
واكمل من حيث الفعل واخس وانقص من حيث القوة والقبول فلو كان خروجه منها
اليه من تلقاء ذاته لكانت ذاته اشرف من ذاته وذاته انقص من ذاته ليفعل ويقبل
ويكمل ويستكمل وبالجملة يلزم ان يكون معطى الكمال قاصرا عنه فاذن النفس
العاقلة لا يستطيع ان يخرج ذاته من القوة الى الفعل ومن العقل الهيولانى
الى العقل الصورى بواسطة الاستعداد والتهيؤ الذى هو العقل بالملكة فلا بد
من معلم قدسى ومصور عقلى متوسط بين الفياض الحق تعالى والنفوس المستفيضة
المستكملة بالعقل بالفعل فهو واهب الصور باذن الله ويجب ان يكون بريئا
من القوة والانفعال والا لاحتاج الى مكمل آخر يخرجه من القوة الى الكمال ويعود
الكلام اليه ايضا فيتسلسل وهو محال او ينتهى الى مكمل لا يكون فيه شوب قوة
استعدادية وليس هو الواجب القيوم بلا واسطة اذ النفوس كثيرة والواجب
واحد محض فلا بد من متوسط عقلى وقد علمت فى مباحث العقل والمعقول
ان قياس العقل الفايض منه على قابلية النفس وصيرورتها عقلا بالفعل
متحدة به قياس النور الفايض من الشمس باذن ربها على البصر اذ به يصير
البصر بصيرا بالفعل بعد ما كان بالقوة فى باب الابصار وبه يصير المبصرات
مبصرات بالفعل بعد ما كانت مبصرات بالقوة وفوق البصر يتحد بالنور الذى
هو المبصر بالفعل والباصر بالفعل والمبصر بالفعل وبه يكون ساير الامور
التى تعلق به الابصار مبصرة بالفعل وذاتها وذات المهيات التى تصير معقولة
بهذا العقل الذى تتحد به لا بانفسها كما ان الاعيان الثابتة والمهيات

يصير موجودة لا بانفسها بل بالوجود الذي يتحد بها السادس من طريق الهيولى
والصورة وكيفية التلازم بينهما حيث يحتاج وجود الهيولى الى واحد بالابهام من
من صورة مطلقة غير متخصصة بشيء من افرادها و واحد بالهوية التحصلية وهو
الجوهر العقلي المعقب لكل صورة زايلة عن الهيولى بصورة عاقبة اياها ليستحفظ وحدتها
الشخصية الدايمة بوحدة مرسلة متبدلة الافراد و وحدة ثابتة باقية عقلية كما مر
بيانه في بحث التلازم السابع من اسلوب الطبيعة المتجددة الهوية عندنا فانها
لما كانت متجددة الهوية دون المهية فلا يمكن ان يكون مفيض وجودها ذاتا احدية
من كل وجه كواجب الوجود ولا ايضا طبيعة اخرى والا لعاد الكلام الى تجدد هويتها
وحاجتها الى سبب موجب لوجودها فيلزم التسلسل او الدور وهما ممتنعان فكذا ما يؤدي
الى احدهما ولا النفس فانها كما علمت حكمها من حيث تعلقها الى البدن واستكمالاتها
اللازمة لوجودها حكم الطبيعة في الانقضاء والتجدد والتصرم والتبدل ولا الهيولى
لانها قوة انفعالية لا صورة فعلية ايجابية توجب وجودها ومقتضي ذاتها من حيث
الثبات المضمن قبل التجدد والحدوث جوهر عقلي وصورة مجردة ومثال ربوبي وملك
كريم واسم الهي الثامن من مذهب الاشواق والاغراض والشهوات وميول
الاشياء الى الكمالات وتوجهها الى الغايات فلا محالة لا بد لان يكون لكل نوع طبيعي
غاية كمالية عقلية ليصح توجه افرادها بحسب الجبلة وتشوقها بحسب الغريزة الى ما فوقها
والا لكان ارتكاز هذا المعنى اعني الميل الى التمام والتوجه الى الكمال باطلا وعبثا وهدرا
ومحال ان يكون في الطبيعة باطل او عبث كما مر في مسايل العلة الغائية من مباحث العلل
الاربع نعم ربما عاق لها عن ماذكرنا عايق واتفق ان منعها عنه قاسر او مزاحم والعايق
لا يكون دايميا ولا اكثريا وكذا الامر الاتفاقي فالوصول للاشياء الى كمالاتها الاخيرة
لا بد ان يكون اما مطردا دايميا او اكثريا وتلك الكمالات الاخيرة التي لا حركة بعدها
ليست نفوسا لانها بالقوة ايضا ما دامت نفوسا مشتاقة الى الكمال الاتم وليست
ايضا واجب الوجود لانها متعددة متنوعة والواجب واحد فهي عقول الهية فقد
علم انه كما لا بد من سلسلة المبادي وترتيب صدور الاشياء من واسطة عقلية بينه
تعالى وبين المجعولات كذلك لا بد في سلسلة الغايات وترتيب رجوع الموجودات
وعودها الى الكمالات بعد نزولها عنها من واسطة عقلية بينها وبين غاية الغايات
واخر النهايات وهو اول الاوائل ومبدأ المبادي التاسع من حيز كفاية الامكان

الذاتي

الذاتي للانواع المحصلة التي لا يفتقر فيضانها نوعا ولا تشخصا عن المبدا الواهب
الى امكان استعدادي غير امكانها الذاتي فهي لا محالة صادرة عن الواهب مبدعة
قبل الزمان والزمانيات والامكنة والمكانيات قبلية بالذات في عالم الدهر
اذ لا مانع في ذاتها من قبول فيض الوجود ولا امساك للجواد المطلق ولا مبطل ولا
معطل للمفيض الحق عن جوده وفعله وصنعه وابداعه فهي لا محالة فايضة عنه
ابدا واما التي يفتقر في خصوصيات افرادها الشخصية الى سبق امكان استعدادي
وراء امكانها الذاتي فهي ايضا فايضة من حيث طبيعتها المرسلة في عالم الصنع
والابداع وان كانت في تعيناتها الشخصية مرهونة الهويات بالمادة والاستعدادات
والازمنة والاوقات وبالجملة فالافاضة عليها من جانب المفيض ثابتة دايمة
وان كانت المفاض عليه وهي الانواع بحسب الهويات والوجودات متجددة
داثرة بايدة فاذن جميع المهيات وصور الانواع على الدوام فايضة من جانب
الله ابد الدهر وان كان العالم الجسماني بجميع ما فيه ومعه وله حادث زماني
مسبوق بعدم زماني ولما كانت الانواع والطبايع لا بد في صدورها عن
الواحد الحق من وسايط عقلية مع جهاتها النورية ليصح فيضان هذه الانواع
والطبايع عنه والمادة وان تكثرت بتعددها او تعدد جهاتها الاستعدادية
اشخاص نوع واحد وافراد طبيعة واحدة لكن يستحيل ان يتكثر بها او باستعداداتها
انواع متخالفة وطبايع متكثرة فثبت من هذا المنهج ايضا وجود العالم العقلي
وتكثر صوره وذلك العالم مع كثرة صوره ليس مباينا الذات للحق الاول بل
تلك الصور هي علوم الهية قايمة بذاته تعالى واقعة في صقع الربوبية فليست
هي من جملة ما سوى الله العاشر من سبيل الحركات الفلكية وذلك من وجوه
احدها ان لكل متحرك محركا غيره اذ الشيء لا يحرك نفسه ولا يتحرك عن
نفسه والا لكان شيء واحد قابلا وفاعلا ولكان المكمل للشيء مستكملا به وذلك
المحرك ان كان متحركا ايضا يحتاج الى محرك اخر وهكذا الى لا نهاية ومع ذلك
لكانت بالاسر وسائط بلا طرف وما دام حكمها حكم الواسطة لا يكون الحركة
متحققة بالفعل على نحو وجودها فلا بد من الانتهاء الى محرك لا يتحرك اصلا به يخرج
المتحرك من القوة الى الفعل ولا محالة امر بالفعل لا يتغير اصلا لا بالذات ولا بالعرض
لا بالطبيعة ولا بالقسر ولا بالتسخير ولا بالارادة ولا بالمتابعة وتحريكه للفلك

اما باعطا المبدا القريب اياه الذى به التحرك حركة وضعية واما بان يكون هو المؤتم
به والمعشوق للجوهر المتحرك حركة شوقية يتبعها الحركة الدورية لان الموجب للاشواق
متتالية وتخيلات متتابعة وثانيها انا نقول الحركة المستديرة يمتنع ان يكون
طبيعية فهى لامحة ارادية مستندة الى نفس دراكة والباعث لها فى الحركة اما
امر شهوى او غضبى وغاية الحركة فيها جلب ملايم بدنى او دفع منافر بدنى وهما
ينتفيان عن الفلك لانه تام الخلقة لا يفتقر الى غذاء وليس له مضاد ليفتقر
الى دفعه فوجود الشهوة والغضب فيه عبث معطل والاعراض الحيوانية الحسية
منحصرة فى هذين الغرضين وما ترجع اليهما فالغرض للافلاك فى حركاتها الشوقية
امر عقلى جازم غير مظنون و لا موهوم والا لما دامت الحركات لامر غير مجزوم
وليس الغرض امرا حقيرا كنفع السافل وما يجرى مجراه فحركتها لاجل كمال عقلى
جليل الخطر فهى اما التحصيل ذات عقلية او لتشبه اليها والاول غير ممكن
فتعين الثانى ولا يمكن ان يكون المتشبه به المتشوق اليه ذاتا واحدة هى الواجب
جل ذكره والا لما اختلفت الحركات الفلكية قدرا وجهة فهى للتشبه الى
معشوقات كثيرة وان صح ان يكون لها اشتراك فى طلب المعشوق الاول
لاشتراكها فى دورية الحركات واختلاف فى طلب المعشوقات الثوانى لاختلافها
فى جهات الحركات وازمنتها فلكل منها معشوق يخصه هو امام نفسه ومكمله
بالتشويق والائتمام به والتشبه به فى التقرب الى الحق الاول والتوسل اليه
فى الاستشراق من اشعة نور الانوار والاستقبال للتجليات قدسه وكماله
وثالثها من جهة ان حركاتها غير متناهية ولا منقطعة فلها مبدا غير متناهى
القوة وكل قوة جسمانية سواء كانت نفسا او صورة منطبعة فهى متناهية
القوة والاثر فلا محالة مبدا حركتها قوة مفارقة غير متناهية التاثير والتحريك
وليس ذلك هو البارى بلا توسيط لان الحركات الدايمة كثيرة والواجب
واحد محض فثبت كون العقل موجودا بهذه الوجوه الثلثة من هذا المنهج الحادى
عشر من منهج مطابقة الاحكام الصادقة الحاصلة فى هذه الاذهان لما فى
نفس الامر وقد تصدى المحقق الطوسى ضاعف الله اجره لسلوك هذا المنهج
وعمل فى بيانه رسالة حاصلها انا لا نشك فى كون الاحكام التعينية التى نحكم
بها اذهاننا مطابقا لما فى نفس الامر ولا فى ان الاحكام التى يجادونها مما يعتقدها

الجهال

الجهال غير مطابقة لما فيه ونعلم تعينا ان المطابقة لا تتصور الا بين شيئين متغايرين
بالتشخص ومتحدين فيما يقع به المطابقة ولا شك فى ان الصنفين المذكورين من
الاحكام متشاركان فى الثبوت الذهنى فاذن يجب ان يكون للصنف الاول منهما دون
الثانى ثبوت خارج عن اذهاننا يعتبر المطابقة بين ما فى اذهاننا وبينه وهو الذى
يعبر عنه بنفس الامر فنقول ذلك الثابت الخارج اما ان يكون قايما بنفسه او متمثلا
فى غيره والقايم بنفسه اما ذا وضع او غير ذى وضع والاول محال لوجوه احدها
ان تلك الاحكام غير متعلقة بجهة من جهات العالم ولا بزمان وكل ذى وضع
يتعلق بهما وثانيهما ان العلم بالمطابقة لا يحصل الا بعد الشعور بالمتطابقين
ونحن لا نشك فى المطابقة مع الجهل بذلك الشئ من حيث نكون ذا وضع وثالثها
ان الذى فى اذهاننا من تلك الاحكام انما ندركه بعقولنا واما ذوات الاوضاع
فلا ندركها الا بالحواس من جهة ما هى محسوسات والثانى وهو ان يكون ذلك
القايم بنفسه غير ذى وضع هو ايضا محال لانه قول بالمثل الافلاطونية واما
ان يكون ذلك الخارج المطابق له متمثلا فى غير منقسم فنقول ذلك المتمثل فيه
لا يمكن ان يكون بالقوة وان كان بعض ما فى الاذهان بالقوة وذلك لامتناع
المطابقة بين ما بالفعل او يمكن ان يصير وقتا بالفعل وبين ما بالقوة وايضا
لا يمكن ان تزول او يتغير او يخرج الى الفعل بعد ما كان بالقوة فى وقت من الاوقات
لان الاحكام المذكورة واجبة الثبوت ازلا وابدا من غير تغير واستحالة ومن
تقيد بوقت ومكان ووجب ان يكون محلها كذلك والا فامكن ثبوت الحال
دون المحل فاذن ثبت وجود قايم بنفسه فى الخارج غير ذى وضع مشتمل على جميع
المعقولات التى يمكن ان يخرج من القوة الى الفعل بحيث يستحيل عليه وعليها
التغير والاستحالة والتجدد والزوال ويكون هو وهى بهذه الصفات ازلا وابدا
واذا ثبت فنقول لا يمكن ان يكون ذلك الموجود هو اول الاوائل عز شانه وذلك
لوجود ذلك الموجود على الكثرة التى لا نهاية لها بالفعل واول الاوائل يمتنع عليه
ان يكون فيه كثرة وان يكون مبدا فاعلا لها ومحلا قابلا اياها فاذن ثبت وجود
موجود غير الواجب تعالى ونسميه عقل الكل وهو الذى عبر عنه فى القران تارة
باللوح المحفوظ وتارة بالكتاب المبين المشتمل على كل رطب ويابس وذلك
ما اردناه انتهى تلخيص ما افاده واعلم ان القول بالمثل الافلاطونية حق عندنا

كما علمته ومع ذلك لا يفوتنا في اثبات المرام من هذا المنهج وهو وجود صور
الاحكام الثابتة في عالم اخر عقلي سواء كانت حالة في جوهر عقلي او قايمة بذواتها
الثاني عشر من مسلك التمام ومقابله فان الاشياء بحسب الاحتمال العقلي
اربعة اقسام لانها اما تام او ناقص والاول اما فوق التمام اولا والثاني
اما مستكف بذاته او بما لا يخرج عن قوام ذاته اولا ثم ان العنصريات
ناقصة محضة والفلكيات مستكفية والواجب عز اسمه فوق التمام فلا بد
ان يكون في الوجود موجود تام ليكون متوسطا بين ما هو فوق التمام وبين
ما هو ناقص او مستكف وهو العقل وذلك لانه لو صدر منه تعالى ناقص
ابتداء وهو فوق التمام لانتفت المناسبة بين المفيض والمفاض عليه وايضا
يلزم الفرجة والانقطاع في سلسلة الوجود وهو غير جائز وقد بينا من جهة
قاعدة الامكان الاخس انه لا يمكن وجود مرتبة من الشرف لا يترتب عليه جميع
ما هو دونه الى اخر الحاشية الاخرى تابيد سماعي قال مفيد المشائين ومعلمهم
في اثولوجيا في عاشر ميامره الواحد المحض هو علة الاشياء كلها وليس كشيء
من الاشياء بل هو بدء الشيء وليس هو الاشياء بل الاشياء كلها فيه وليس
هو في شيء من الاشياء وذلك ان الاشياء كلها انبجست منه وبه ثباتها وقوامها
واليه مرجعها فان قال قائل كيف يمكن ان يكون الاشياء من الواحد المبسوط الذي
لا ثنوية فيه ولا كثرة من الجهات قلنا لانه واحد محض مبسوط ليس فيه شيء من
الاشياء فلما كان واحدا محضا انبجست منه الاشياء كلها وذلك انه لما لم يكن
هوية انبجست منه الهوية واقول واختصر القول انه لما لم يكن شيئا من
الاشياء رايت الاشياء كلها منه غير انه فان كانت الاشياء انبجست منه
فان الهوية الاولى اعني به هوية العقل هي التي انبجست منه بغير وسط ثم انبجست
منه جميع هويات الاشياء التي في العالم الاعلى والعالم الاسفل بتوسط هوية
العقل والعالم العقلي واقول ان الواحد المحض هو فوق التمام والكمال واما
العالم الحسي فناقص لانه يبتدع من الشيء التام وهو العقل وانما صار العقل
تاما كاملا لانه مبتدع من الواحد المحض الحق الذي هو فوق التمام ولم يكن
يمكن ان يبدع الشيء الذي فوق التمام الشيء الناقص بلا توسط ولا يمكن
للشيء التام ان يبدع تاما مثله لان الابداع نقصان اعني به ان المبدع

لا يكون

لا يكون في درجة المبدع بل يكون دونه انتهى كلام الفيلسوف المقدم بعبارته
وكانك قد تهيات بما قدمناه اليك من بيان كون البسيط الحق كل الاشياء
لفهم كلام هذا المعلم وتحقيق مرامه ولعله اراد بالهوية ههنا الوجود لا الماهية
المرسلة كما ظن لانها غير مجعولة بل اراد به التشخص المتميز عن ساير التشخصات
المباين لها وهذا انما يتحقق عند هذا الفيلسوف فيما سوى الاول حيث لكل
منها وجود محدود بحد من الكمال فيكون مباينا لموجود اخر مغايرا له
واما الوجود الواجبي فهو لكونه غير متناه القوة والشدة ولا محدود بحد
وغاية فلا هوية له بهذا المعنى لانه جامع كل حد وجودي وما فوقه ووراءه
فلا مباين له في الوجود ولا غير ليكون متميزا عنه بكونه مسلوبا عنه وبالعكس
فانه لا يكون عادما لشيء من الاشياء فحيث هو هو كانت الاشياء كلها وحيث
يكون شيء من الاشياء كان هو معه كما في قوله وهو الذي في السماء اله وفي
الارض اله وقوله وهو معكم اينما كنتم وقوله ما من نجوى ثلثة الا هو رابعهم
ولا خمسة الا هو سادسهم الاية الى غير ذلك من الايات القرانية والسنة
النبوية وفي ما صحت روايته عن علي عليه السلام انه قال مع كل شيء لا بمقارنة
وغير كل شيء لا بمزايلة حجة قوية على هذا المطلب من طريقة النقل والسماع
فهذه مناهج اثبات العقل المفارق وعالمه وسياتي بيان كثرة العقول
وتفاصيل ما في عالمها وحسن ترتيبه وجودة نظامه واشتمال ذلك العالم
على جميع الطبايع النوعية التي في هذا العالم مع ما يزيد عليها على وجه اعلى
واشرف في موضعه حسبما قدمنا ذكره في مباحث الماهية ان شاء الله تعالى واعلم
ان لنا منهجا اخر في اثبات عالم العقل وهو من جهة اثبات الخزانة للمعقولات
كما قال عز اسمه وان من شيء الا عندنا خزاينه وقوله ولله خزاين السموات
وبيانه انا قد نعلم شيئا معقولا ثم ننسى ولا نذكره اصلا بل نحتاج في
ادراكه الى تجشم تحصيل جديد وكسب مستانف وربما نذهل عنه ذهولا ثم
نتذكره بعد التوجه والالتفات من غير حاجة الى كسب جديد فعند الذهول
والنسيان كليهما لا شك ان الصورة غير حاصلة في قوتنا المدركة والا لكانت
مدركة بالفعل اذ لا معنى للادراك الا حصول صورة الشيء في القوة الدراكة
لكن يجب الفرق بين حالتي الذهول والنسيان والفرق بينهما ليس الا بكون الصورة

حالة الذهول وان لم يكن حاصلة فى القوة المدركة لكنها حاصلة فى القوة
الحافظة لها واما فى حالة النسيان فزال عنهما جميعًا اما زوالها عن المدركة
فيمحوها عنها واما زوالها عن الحافظة فبزوال النسبة كونها حافظة لبطلان
استعداد النفس وتهيؤها للاتصال بها وقبول الفيض عنها ففى القوى
الانطباعية لقبولها التكثر والانقسام جاز عند العقل ان يكون بعضها
مدركا وبعضها حافظا كما هو المشهور من ان موضعا من تجاويف الدماغ
فيه محل الادراك وقبول الصورة وموضعا اخر فيه محل الحفظ والادامة
واما القوة الغير المنطبعة كالعاقلة منا فلا يمكن انقسامها الى محل الادراك
ومحل الحفظ والاختزان فلا جرم خازن المعقولات جوهر عقلى يختزن فيه صور
الاشياء المعقولة كلما توجهت النفس اليه انتقشت بصورة ما تناسبه واذا اعرضت
عنه الى ما يلى العالم الحسى والداد الجسدانية او الى صورة اخرى انمحت عنها التمثلات
وغابت كمراة تحاذى بها جانب صورة مطلوبة بعد ان صارت مجلوة وازيلت
عنها الغشاوة والصدى بتجشم اكتساب وتعمل وتكلف فهما بقيت على وضع
المحاذات كانت الصورة منعكسة فيها او فايضة عليها على اختلاف الرائين
اعنى الاشراق والرشح فى الممثل لكما فى المثال وكلاهما غير ما هو المختار عندنا فيهما
كما اشرنا اليه ومهما تحولت وانصرفت زالت عنها فاذن النفس متى كانت
مجلوة المراة متطهرة القلب بقيت على ملكة الاتصال واستعداد الاستشراق
وقابلية الارتسام التى اكتسبتها فكان المنمحى عنها مذهولا عنه لا نسيا منسيا
فكانت قوية على الاسترجاع والاستعادة من دون تعمل اكتساب جديد وتجشم
اقتناص مستانف لبقاء المعارفة والمناسبة بين المدرك والحافظ والقابل
والفاعل والمستفيض والمفيض بخلاف اذا ما بطلت صقالتها وانكدرت
تارة اخرى بغشاوة مادية وظلمة طبيعية فيحتاج الى استيناف اكتساب وتعمل
لازالة الحجاب وحصول المناسبة وبالجملة فقد ثبت وجود جوهر عقلى يحفظ
فيه المعقولات كلها وهو المط تكميل انجلا لى لشك اعضالى ان فى هذا المنهج
شكا من جهة السهو والنسيان قد استصعبه المناظرون حتى انه نقل عن
تلامذة المحقق الطوسى انه لم يقدر على حله ولم يات بمشبع من الكلام فى دفعه
قال العلامة الحلى قدس سره فى شرح تجريد العقايد فى مطابقة الاحكام الذهنية

الصادقة لما فى نفس الامر بهذه العبارة وقد فى بعض اوقات استفادتى
منه رحمه الله جرت هذه النكتة وسالته عن معنى قولهم ان الصادق فى الاحكام
الذهنيه هو اعتبار مطابقتها لما فى نفس الامر والمعقول فى نفس الامر اما الثبوت
الذهنى او الخارجى وقد منع كل منهما فقال رحمه الله المراد بنفس الامر هو العقل الفعال
فكل صورة او حكم ثابت فى الذهن يطابق الصورة المنتقشة فى العقل الفعال فهو
صادق والا فهو كاذب فاوردت عليه ان الحكما يلزمهم القول بانتقاش الصور
الكاذبة فى العقل الفعال لانهم استدلوا على ثبوته بالفرق بين السهو والنسيان
فان السهو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر العاقل وارتسامها فى الحافظ لها
والنسيان هو زوالها عنهما معا وهذا يتاتى فى الصور المحسوسة اما المعقولة
فان سبب النسيان هو زوال الاستعداد بزوال المفيد للعلم فى باب التصورات
والتصديقات وهاتان الحالتان قد تعرضان فى الاحكام فلم يات بمشبع انتهى
كلامه رحمه الله قال الفاضل الدوانى فى حله ان شان العقل الفعال فى
اختزان المعقولات مع الصوادق الحفظ والتصديق جميعا ومع الكواذب الحفظ فقط
دون التصديق اى الحفظ على سبيل التصور دون الاذعان مع البراءة عن الشرور والاسواء
التى هى من توابع المادة انتهى ما ذكره وفيه ما لا يخفى من الخلل والقصور اما اولا
فلان ما فى العقل الفعال هو اشد تحصلا واقوى ثبوتا مما فى اذهاننا فاقتران
الموضوع للمحمول اذا حصل فى اذهاننا فربما كان الاقتران بينهما اقترانا ضعيفا
وارتباط احدهما بالاخر ارتباطا متزلزلا وذلك لضعف سببه وكاسبه
ودليله حيث لم يكن الاقتران بينهما من برهان ذى وسط لمى او من تحدس
او حس او تجربة او غير ذلك فيكون الحكم منا باقترانهما غير قاطع فهو شك
او وهم وربما كان الواقع بخلافه فيكون حكما كاذبا واما اذا اقترن الموضوع
بالمحمول فى العقل الفعال فيكون اقتران احدهما بالاخر اقترانا مؤكدا ضروريا
حاصلا من اسباب وجودهما على هذا الوجه كاقتران احدهما بالاخر فى الظرف
الخارج وليس مصداق الحكم الا عبارة عن اقتران الموضوع بالمحمول واتحادهما
فى نحو من الوجود فى الواقع واما ثانيا فلان التصور والتصديق كما تقرر وتبين
فى مقامه انما هما نوعان من العلم الانطباعى الحادث فى الفطرة الثانية فاما
علوم المبادى العالية وعلم الحق الاول جل ذكره فليس شى منها تصورا ولا

الاذعان مع

تصديقا فان علوم المبادي كلها عبارة عن حضور ذواتها العاقلة المعقولة
بانفسها وحضور لوازمها الوجودية بنفس حضور ذواتها الثابتة لذواتها
من غير جعل وتأثير مستأنف وتحصيل ثان حسبما قررناه كعلمنا بذاتنا ولوازم
ذاتنا الغير المنسلخة عنا بحسب وجودنا العيني وهويتنا الادراكية التي
هي عين الحيوة والشعور واما حل الاشكال وحق المقال فيه على وجه يطمئن
به القلب ويسكن اليه النفس فهو يستدعي تمهيد مقدمة هي ان كل ملكة
راسخة في النفس الانسانية سواء كانت من باب الملكات والكمالات العلمية
او من باب الملكات والكمالات العملية كملكة الصناعات التي يحصل بتمرن
الاعمال وتكرر الافعال كالكتابة والتجارة والحراثة وغيرها فهي انما يحصل
بارتباط خاص من النفس بالعقل الفعال لاجل جهة فعلية من الجهات الموجودة
فيه لان الانواع المختلفة لا يكفي في تكثرها ووجودها تكثر القوابل
او تكثر جهاتها القابلية بل يحتاج اما الى مبادي متعددة عقلية كما
رآه الافلاطونيون من ان علل الانواع المتكثرة في هذا العالم عقول
متكثرة هي اربابها واما الى جهات متعددة فاعلية في العقل الاخير كما
هو راي المشائين وبالجملة فجميع الكمالات الوجودية في هذا العالم مبدأها
ومنشاها من حيث كونها امرا وجوديا من ذلك العالم سواء سميت خيرات
او شرورا اذ الشرور الوجودية شريتها راجعة الى استلزامها العدم
شئ آخر او زوال حالة وجودية له وهي في حد نفسها ومن جهة وجودها
يكون معدودة من الخيرات كالزنا والسرقة ونظايرهما ومنها الجهل
المركب والكذب وكل منهما في نفسه امر وجودي وصفة نفسانية
يُعَدّ من الكمالات لمطلق النفوس بما هي حيوانية وانما يعد شرا بالاضافة
الى النفس الناطقة لمضادتها لليقين العلمي الدايم وملكة الصدق فان
الاول خير حقيقي والثاني نافع في تحصيل الحق فاذا تمهدت هذه المقدمة
فنقول لا يلزم ان يكون ما بازاء كل ملكة نفسانية او امر وجودي في العقل
الفعال او في عالم العقل هو بعينه من نوع تلك الملكة او ذلك الامر بل الذي
لا بد منه هو ان يكون فيه امر مناسب لتلك الملكة او لذلك الامر فاذن
كما ان النفس اذا تكررت ملاحظتها العلوم صادقة حصلت لها ملكة

الاتصا

الاتصال والارتباط بشأن من شؤون العقل الفعال متى شاءت من هذه
الجهة فكذلك اذا ارتسمت فيها صورة قضية كاذبة وتكرر ارتسامها او
التفت النفس اليها التفاتا قويا حصلت لها ملكة الاتصال من هذه الجهة بشأن
آخر من شؤونه متى شاءت ولا يلزم ان يكون ذلك الشأن بعينه قضية ذهنية
صادقة ولا هذا قضية كاذبة بل امرا يناسب ذاك وامرا يناسب هذا فهذا
معنى اختزان صور الاشياء في عالم العقل واسترجاع النفس اليه وقد اشرنا
لك مرارا ان ليس معنى حصول صور الموجودات في العقل البسيط ارتسامها
فيه على وجه الكثرة المتمايزة بعضها عن بعض كما ان صورها المحسوسة يرتسم
في المادة الجسمانية وكذا صورها النفسانية التفصيلية التي يرتسم في النفس الخيالية
على هذا الوجه وذلك لضيق هذا العالم وما يتعلق به من المشاعر عن الحضور
الجمعي والتمام العقلي والبراءة عن العدم والغيبة والكثرة والانقسام

الموقف العاشر في دوام جود المبدأ الاول وازلية قدرته وبيان انه لم ينقطع فيضه عما سواه ابدا ولا ينعطل عن الفعل دايما مع ان العالم متجدد كاين فاسد وانما الذي لا يبيد ولا ينقص ولا ينفد ابدا هي كلمات الله التامات وعلومه الباقيات وهي ليست من جملة العالم وما سوى الحق كما

اشرنا اليه مرارا وفيه فصول فصل في الاشارة الى شرف هذه المسئلة
وان دوام الفيض والجود لا ينافي حدوث العالم وتجدده في الوجود اعلم
ان هذه المسئلة من عظايم المهمات الحكمية والدينية التي يجب تقررها
في الاذهان والعقول ولا يمكن الوصول الى معرفة الله وتوحيده وتنزيهه
عن الكثرة والنقصان الا باتقان هذه المسئلة الشريفة على وجه يطابق
البراهين الحكمية ويوافق القوانين النبوية وقد يتوهم اكثر ضعفاء العقول
والجمهور ومن المترسمين ان اقوال الملتزمين للقواعد الحكمية والعلوم
العقلية وحججهم وادلتهم مخالفة للشرايع الالهية ولما جاءت به الانبياء
عليهم السلام وان اساطين الحكماء الاقدمين يقولون ان العالم قديم
بالكلية وان الافلاك والكواكب وصورها وهيولياتها بل هيولى
العناصر وكلياتها قديمة بالهويات الشخصية مستمرة الذوات بوجوداتها
وتشخصاتها لا داثرة ولا زايلة ولا حادثة ولا فاسدة وهذا قد ذكرنا

فى مباحث مقولة الجوهر واقسامها انه افترآء على اولئك السابقين الاولين
قدس الله انوارهم واسرارهم عن هذا الظن القبيح المستنكر المخالف لما جاءت
به الرسل واوليآؤهم عليهم السلم نعم ذهبوا الى ان جوده دايم وفيضه غير
منقطع ولكن العالم يتجدد مع الانفاس ومن هذا الوجه قوله عز ذكره كل يوم
هو فى شان وليست شئونه الا افعاله وتجليات اسمائه كما سبق بيانه ولا
يمكن حدوث الفعل من المبدا التام ولا ارتباط المتغير بالثابت القديم الا
بنحو دوام التجدد والانقضاء والتدرج فى الحدوث والبقآء واتصال التبدل
والتصرم فى الوجود والفنا كما هو المشهور عند الجمهور فى نفس الحركة حيث قيل
انها هوية تدريجية توجد فى الخارج شيئا فشيئا وتعدم شيئا فشيئا واما
عندنا فالحركة ليست من الهويات الخارجية بل امر عقلى معناها نفس الخروج
من القوة الى الفعل على التدريج وهو كساير المفهومات الاعتبارية التى يصلح
لان يكون عنوانا لحقيقة خارجة والذى ينتزع منه هذا المعنى المصدرى
هو الذات الخارجية التى يخرج وجوده من القوة الى الفعل تدريجا فوجوده
لا محالة تدريجى وحدوثه بعينه يلزم الزوال وانقطاع بعضها عن بعض
عين الاتصال وليس هذا الذى ذكرناه صفة الحركة لانه ليست فى الحركة
حركة وليس لها وجود تدريجى بل هى عبارة عن تدريج وجود شئ اخر وخروجه
الى الفعل يسيرا يسيرا فالحركة عبارة عن متحركية شئ اخر فى الحصول لا متحركيه
نفسها والا لتسلسلت الحركات الى غير النهاية والذى يتدرج وجوده بالذات
هو بعض انواع المقولات ففى المشهور هى انواع اربع من المقولات الكم والكيف
والاين والوضع وفى التحقيق هى انواع خمس منها وهى الاربع المذكورة مع مقولة
الجوهر فان الطبايع المادية والنفوس المتعلقة بالابدان الطبيعية كلها متحركة
فى ذاتها وجوهرها عندنا كما اقمنا البراهين عليه وبينا ان جميع الهويات
الجسمانية التى فى هذا العالم سواء كانت بسايط او مركبات وسواء كانت صورا
او موادا وسواء كانت فلكية او عنصرية وسواء كانت نفوسا او طبايع فهى مسبوقة
بالعدم الزمانى فلها بحسب كل وجود معين مسبوقية بعدم زمانى غير منقطع
فى الازل ففى الازل اعدام جميع الاشخاص الجسمانية والهويات الطبيعية اذ كلها
على الاستغراق الشمولى الافرادى والجمعى معا يصدق عليها انها مسبوقة بعدم

ازلى

ازلى فكلها حادثة ليس فيها واحد شخصى مستمر الوجود ولا حقيقة ثابتة الهوية
فان المسمى بالكلى الطبيعى والمهية لا بشرط ليس لها فى ذاتها من حيث ذاتها
وجود ولا وحدة ولا كثرة ولا استمرار وثبات ولا ايضا انقطاع وحدوث
بل هى فى جميع هذه الصفات تابعة لافرادها موجودة بعين وجودها واحدة
بوحدتها كثيرة بكثرتها قديمة بقدمها حادثة بحدوثها فاذا تحقق وتبين
بالبرهان ان جميع افرادها حادثة فهى لا محالة حادثة فى نفس الامر وان لم يكن
حادثة بحسب اعتبار ذاتها من حيث ذاتها لكنها كما لا يكون حادثة من حيث
اعتبار ذاتها بذاتها فكذلك ليست بقديمة من تلك الحيثية ومن هيهنا
ينكشف ويظهر ان ما اشتهر عن الحكماء واذعن اكثر الاذكياء من ان طبايع الانواع
المتعاقبة الاشخاص قديمة وان كانت اشخاصها كلها حادثة اذ المهية متحفظة
بتعاقب الاشخاص ليس بصحيح اصلا بل فيه مغالطة بين اخذ الحد مكان المحدود
وفيه خلط بين الواحد بالعدد والواحد بالمفهوم وان اكثر الناس زعموا ان
معنى كون المهية واحدة والافراد متكثرة هو ان يكون هناك امر واحد يتقيد
بقيود مختلفة ويعرضه صفات متقابلة يكون محفوظ الذات مع واذا زال
بعض القيود والتعينات لا يزول ذلك الامر بزواله بل يبقى مستمرا ثم يلحقه
بعض اخر منها وذاته هى بعينها كمحل واحد يطرء عليه صفة بعد اخرى وهو
هو بعينه كجسم يبيض تارة ويسود اخرى ويتسخن تارة ويتبرد اخرى وهو
بعينه ذلك الجسم الموجود اولا مع تبدل الصفات وتغاير الاحوال وهذا سهو
عظيم عند المحققين فان الشيخ الرئيس شنع على من زعم ان الكلى الطبيعى فى
الخارج شئ واحد بالذات متكثر باللواحق موجود فى امكنة متعددة وفى
ازمنة متكثرة حتى قال ان نسبة المعنى الكلى الى جزئياته ليست كنسبة
اب واحد الى ابناء كثيرين بل كنسبة اباء الى ابنآء وليس كل واحد من الناس
انسانيته بمجرد نسبته الى انسانية تعرض متحاذة عن الكل بل لكل واحد
انسانية اخرى هى بالعدد غيرها للاخر من الانسانية واما المعنى المشترك
فيه فهو فى الذهن وقد سلف تحقيق هذا المبحث فى مسائل المهية تنبيه
تفريقى ومن العجب من اتباع الفلاسفة حيث ان المتكلمين لما حاولوا اثبات
البداية والانقطاع للحركة والزمان وما يطابقهما من الحوادث المتعاقبة

باجزاء التطبيق والتضاعيف وغيرهما فيها قالوا ان هذه المتعاقبات والحوادث
لا كلية لها في الخارج ولا في الخيال حتى يجرى فيها المطابقة والمضايفة ويحكم عليها
بالانقطاع وقد ذهلوا وغفلوا عن ان تلك الامور لما لم يكن لمجموعها وجود في
الخارج لا يمكن الحكم بازليتها وقدمها كما لا يمكن الحكم بتناهيها وانقطاعها فكيف
يصح القول منهم بازلية الحركات وقدم الزمان ولا تناهي الحوادث على وجه العدول
بل الحق ان يسلب عنها القدم واللاتناهي بمعنى السلب العدولي وكذا يسلب
عن مجموعها الحدوث والتناهي سلبا بسيطا ولكن يثبت لكل واحد واحد
من جزئيات الحركة والزمان والحوادث الحدوث ويحكم عليها بالتناهي
والانقطاع حكما ايجابيا تحصيليا ولا يلزم من ذلك ان يكون الكل حادثا
لان الحكم على كل واحد قد لا يتعدى الى الحكم على المجموع كما لا يلزم من ذلك
ايضا ان يكون الكل اى المجموع قديما كما زعم ولا ايضا ان يكون الكلي الطبيعي
قديما كما مر بيانه وليس لمتوهم ان يتوهم ان الكل اذا لم يكن له نهاية ثبت انه
لا نهاية له وان الكلي اذا لم يكن في ذاته حادثا كان في حد ذاته قديما لانا نقول
اما في الاول فبان ما لا وجود له لا يثبت له شيء اصلا فالحكم الايجابي
يستدعي وجود الموضوع فكيف يثبت لما لا ثبوت له شيء من الاشياء سواء
كان ذلك الامر وجوديا او عدميا كالعمى واللابصر واللاكتابة فالمعدوم
كما يسلب عنه البصر كذلك يسلب عنه اللابصر وقد علمت ان ليس نقيض
ثبوت البصر لشيء ثبوت اللابصر له بل نقيضه سلب ثبوت البصر له على
ان يكون قاطعا للنسبة الثبوتية واردا عليها لا ان يكون النسبة واردة
عليه رابطة اياه بالموضوع فالكتابة واللاكتابة بمعنى العدولي كلتاهما
مسلوبتان عن المعدوم بمعنى ان ليس شيء منهما ثابتا له لا ان ليست شيء
منهما ثابتة له واما في دفع الثاني فان معنى قولنا ان الكلي الطبيعي غير حادث
ان المهية ليست من حيث هي هي متصفة بالحدوث بمعنى ان حيثية الاتصاف
بالحدوث ما نشات من نفس الذات لانها لا يوصف بالحدوث في الواقع
بل هي متصفة بالحدوث في الحقيقة لان اتصاف الفرد بكل صفة هو عين
اتصاف الطبيعة لا بشرط شيء بتلك الصفة بعينها ثم لو سلمنا ان المهية من
حيث نفسها غير متصفة بالحدوث لكن لا يلزم من ذلك اتصافها في نفسها

بالقدم او اللاحدوث لما سبق في مباحث المهية انها اذا سئل عن المهية من حيث
هي هي بطرفي النقيض فالجواب السلب من كل شيء بتقديم السلب على الحيثية
وبالجملة هذه المهيات التي افرادها متجددة كاينة فاسدة اذا سئل عن كيفية
حصولها في الاعيان هل هي حادثة او قديمة فالجواب انها في نفس الامر وبحسب
الخارج حادثة وليست بقديمة ولا دايمة اصلا اذ لو اتصفت بالازلية والدوام
في الخارج او في نفس الامر لكان لها لا اقل فرد واحد موصوف بالقدم اذ لا
وجود لها الا في الافراد بل وجودها وجود الافراد بعينها فلا اتصاف لها بشيء
من العوارض الا بسبب اتصاف فرد منها به واذ ليس في افرادها شيء يوصف بالقدم
والدوام فلا يوصف المهية ايضا بذلك واذا سئل عنها بانها هل هي من حيث
ذاتها قديمة او حادثة فالجواب سلب كل من الطرفين القدم والحدوث
واللابداية والبداية واللاانقطاع والانقطاع جميعا لانها لا يوصف بشيء منها
من حيث ذاتها لذاتها وانما يوصف بها في الواقع من جهة وجودها الذي هو
نفس وجود افرادها

فصل في بيان حدوث الاجسام بالبرهان

من ماخذ اخر مشرقي غير ما سلف في مباحث احكام الجوهر من العلم الكلي وهو ان
كل شيء يوصف بصفة من الصفات لا بد ان لا يكون بحسب وجود نفسه ومرتبة
قابليته ومعروضيته موصوفا بما ينافي تلك الصفة والا لزم اتصاف امر واحد
بالمتنافيين سواء كان الاتصاف بحسب العقل في ظرف التحليل او في الخارج والقسم
الاول كالمهية في اتصافها بالوجود وعروضه لها فان المهية لو كانت بحسب نفسها
معدومة لما امكن عروض الوجود لها بل ينبغي ان لا يكون المهية من حيث نفسها
متعينة باحد الطرفين اعني الوجود والعدم حتى يتصور عروض شيء منهما
لها والقسم الثاني كالمقدار الجسماني او الاتصال الامتدادي العارض
للهيولى فانه يجب ان يكون الهيولى غير متعينة الذات باللامقدار ولا متجردة
في ذاتها عن الامتداد حتى يمكن قبولها للممتد في ذاته واتصافها بالمقدار
لذاته وكذا الوضع والحيز اذا عرض لشيء وصار ذلك الشيء بعروضها اياه ذا
وضع وحيز يجب ان لا يكون بحسب وجوده في نفسه مجردا عن الاوضاع والاحياز
فان المفارق عن المقدار في نفسه والمجرد عن الوضع والحيز في وجوده وتعينه
لا محالة يكون وجوده وجودا امر عقلي بل يكون بالضرورة عقلا صرفا

مفارق الذات عن المقدار والجسمية ولوازمها فكيف يسنح له ما يجعله متجسما
ذا وضع ويعرض له التلبس بهذه الامور فظهر ان الامر القابل لمثل هذه الامور
يجب ان يكون حالته بالقياس اليها حالة امكانية مبهمة ناقصة نسبة تلك
الحالة الى كل منها نسبة النقص الى الكمال ونسبة الضعف الى القوة ولهذا
يقال ان الهيولى في ذاتها لا متصلة ولا منفصلة ولا واحدة ولا كثيرة ولا ذات
وضع وحيز ولا غير ذات وضع وحيز ثم اعلم انه فرق بين الاحوال التي هي من
ضروريات وجود الشيء ولوازم هويته بحيث لا يمكن خلو الموضوع عنها وعن
ما يستلزمها او ما يلزمها بحسب الواقع والاحوال التي ليست من هذا القبيل فيمكن
خلو الموضوع عنها في الواقع فالقسم الاول كالمقدار والموضع والمكان والزمان
للجسم والقسم الثاني كالسواد والحرارة والكتابة واشباهها له ففي القسم
الاول لا بد ان يكون محلها وقابلها غير متقوم الذات في وجوده لست اقول
في هويته ومفهومه الا بصورة محصلة اياه مفيدة لوجوده ولهذا لا بد ان
يكون محل الجسمية ولوازمها من المقدار والوضع وغيرهما مادة غير متقومة
الوجود الا بالصورة المستلزمة لها بخلاف القسم الثاني فان محل السواد
وان وجب ان لا يكون متعينا بالسواد ولا باللاسواد او بما يضاده بل بحالة
امكانية لا تابى عن عروض كل من السواد وما يضاده الا ان ذلك المحل يمكن
ان يتحصل له وجود غير مفتقر في تقومه الى صورة لونية او سوادية لان
اتصافه بالسواد ليس نحو وجوده ولا من لوازم هويته في ذاته فيجوز ان يوجد جسم
لا لون له ويمكن ان يتصور عنصر لا حار ولا بارد اعني الحرارة والبرودة
المحسوستين العارضتين فاذا تقرر هذه المقدمات نقول لا شبهة في
ان كون الشيء واقعا في الزمان وفي مقولة متى سواء كان بالذات او بالعرض
هو نحو وجوده كما ان كون الشيء واقعا في المكان وفي مقولة اين سواء كان
ذلك الوقوع بالذات او بالعرض هو نحو وجوده فان العقل المستقيم يحكم
بان شيئا من الاشياء الزمانية او المكانية يمتنع بحسب وجوده العيني
وهويته الشخصية ان ينسلخ عن الاقتران بهما ويصير ثابت الوجود بحيث
لا يختلف عليه الاوقات ولا يتفاوت بالنسبة اليه الامكنة والاحياز
ومن جوز ذلك فقد كابر مقتضى عقله وعاند ظاهره باطنه ولسانه ضميره

فاذن

فاذن كون الجسم بحيث يتغير ويتبدل عليه الاوقات ويتجدد له المضي
والحال والاستقبال مما يجب ان يكون لامر صوري داخل في قوام وجوده
في ذاته حتى يكون مرتبة قابليته لهذه التجددات غير متحصلة الوجود في
نفس الامر الا بصورة التغير والتجدد ولا متقدمة في الوجود على وصف
التغير والانقضاء بل انما له الاتصاف بامكان ذلك الوصف ومقابله
بحسب مرتبة من مراتب نفس الامر لا في حاق الواقع وعين الاعيان كما ان الهيولى
لها في ذاتها بحسب ذاتها ان لا يكون متجسمة ولا لا متجسمة ولا متقدرة
ولا غير متقدرة ولا متحيزة ولا لا متحيزة ولا ذات وضع ولا ذات عدم
وضع حتى يمكن اتصافها بكل من هذه الامور ومع ذلك فان الواقع منهما في
نفس الامر ليس الا التجسم والتقدر ولوازمهما من الاين والوضع وغير ذلك
وقد علمت الفرق بين عدم الاتصاف بصفة في نفس الواقع وبين عدم الاتصاف
بها في مرتبة الواقع والاول غير مستلزم للثاني وكذلك الفرق ثابت بين
الاتصاف بصفة في الواقع وبين الاتصاف بتلك الصفة في كل مرتبة من
الواقع والاول لا يوجب الثاني فان المهية قد يتصف بوجودها في نفس الواقع
ولا تتصف به في مرتبة ذاتها من حيث هي هي وكذا الهيولى متصفة بالتجسم و
التقدر في نفس الامر وليست متجسمة ولا متقدرة في حد نفسها ومرتبة
قابليتها نعم كل ما يثبت لشيء في مرتبة نفسها بما هي هي فهو لا محالة ثابت
لها في الواقع دون العكس الكلي وليس الامر كذلك في جانب السلب كما تكرر
بيانه فاذن يتبين وينكشف ان نعت التغير والتجدد للاجسام ووقوعها
في مقولة متى امر صوري جوهري مقوم لها او مقوم لما يلزم وجودها وشخصيتها
او في مرتبة وجودها وشخصيتها وليس من العوارض التي يمكن تجرد الجسم
عنها وخلوه في الواقع عن عروضها كالسواد والحرارة ونظايرهما فوجب ان
ان يكون صورة الاجسام صورة متجددة في نفسها وطبيعتها التي بها
يتكمل ذاتها ويتحصل نوعيتها ويتقوم مادتها امرا متجددة الهوية متدرجة
الكون حادثة الذات كاينة فاسدة لا يزال يتجدد وينقضي ويستقبل ويمضي
ويحضر ويغيب وذلك بحسب الوجود الخارجي والتشخص العيني وان لم يكن
كذلك بحسب المهية العقلية ولا بحسب مرتبة المادة الهيولانية لها وبالجملة

كل ما يوصف به الحركة والزمان بحسب المهية عند القوم من الانقضاء والحدوث
والاستمرار التجددي والبقاء الحدوثي فذلك مما يوصف به الاجسام الطبيعية
بحسب وجودها الطبيعي التشخصي في حد هويتها الخارجية المتقدمة على ساير
اللواحق الوضعية فجميع الموجودات التي في هذا العالم واقعة لذاتها في
الزمان والتغير مندرجة تحت مقولة متى كما انها واقعة في المكان مندرجة
تحت مقولة اين لكن بعضها متاخر الوجود عن التغير والزمان كاكثر عوارض
الوجود كالسواد والحرارة والحركة وغيرها من الاكوان المسبوقة بالعدم والكون
الانفصالي والاستحالات الانفعالية المنقطعة بغيرها وبعضها مع التغير والزمان
كطبايع البسايط الفلكية والكوكبية وما يجري مجراها معيّة ذاتية راجعة
الى الفيئية وليست معية وجود الجسم في ذاته للزمان كمعية الثابت مع التغير
كما ظنه اكثر الناس الا انهم يفرقون بين معية العقل للزمان ومعية الجسم له
بان الجسم لا ينفك عن الحركة او السكون وكل منهما متغير اما الحركة فبالذات
واما السكون فبحسب التقدير بمعنى ان الجسم الساكن لو كان بدل سكونه متحركا
لكان زمان حركته كذا فالجسم وان لم يكن متغيرا بل ثابتا في نفسه فلا يكون
في الزمان بل مع الزمان كالعقل لكن بحسب وقوعه في الحركة والسكون يكون
متغيرا فيكون في الزمان فرجعت معيته للزمان الى الفيئية بواسطة الحركة
ولم يعلموا ان الشيء الثابت الوجود في ذاته وهويته كالعقل المفارق يستحيل
ان يكون محلا للتغير قابلا للحركة نعم يمكن ان يكون في حد مهيته الذهنية
او بحسب مرتبة هيولية الغير المتقومة بذاتها غير متحرك ولا ساكن وغير
متغير ولا لا متغير حتى يمكن ان يتصف بالتغير والحركة في الواقع فالجسم
اذا كان ثابت الذات والهوية في حد طبيعته النوعية الخارجية فمحال ان
يوصف بالتغير والحركة ولا ايضا بالسكون لانه عدم الحركة عما من شانه
ان يقبل الحركة واعلم ان القوم انما وقعوا في هذا الغلط لعدم تحقيقهم الوجود
والهوية الخارجية وذهابهم الى ان الوجود والتشخص من الاعتباريات الذهنية
والمعقولات الثانية التي لا يحاذي لها امر في الخارج وذهلوا عن ان الوجود هو
نفس الامر العيني الخارجي فضلا عن ان يحاذي له امر اخر في العين ثم انهم لما
اعتبروا مهية الجسم ومعناه فحكموا انها من العوارض اللاحقة له كما حكموا

قاصر

في اصل الوجود بالزيادة على المهية وادى بهم ذلك الى ان انكروا كون
الوجود متحققا في الخارج وان يكون له ثبوت للمهية الموجودة وذلك
لان العارض مسبوق الوجود بوجود المعروض فاذن متى كان الوجود زايدا
على المهية الموصوفة به وكل صفة وجودها فرع وجود موصوفها فيعود
الكلام الى ذلك الوجود السابق فيتسلسل او يدور وهما باطلان فاتصاف
المهية به انما يتحقق في ظرف الذهن وقد علمت ان ذلك غير مجدٍ ولا
فرق بين الذهن والخارج في لزوم التسلسل والدور وعلى تقدير كون الوجود
امرا مغايرا للمهية زايدا عليها زيادة الاوصاف اللاحقة لموصوفاتها
بعد تمامية تحصلها وفعلية ذاتها بل الامر فيه كما نوّر الله به قلب من
يشاء من عباده وبالجملة القوم لم يفرقوا بين عوارض المهية وعوارض
الوجود والقسم الاول قد يكون متحدا بها في الواقع والعروض بحسب
التحليل الذهني مرجعه كون الشيء بحيث يكون مفهومه خارجا عن المهية
محمولا عليها في الواقع وهذا لا ينافي العينية والاتحاد في الخارج والوجود
نفسه من هذا القبيل فانه من عوارض المهية الموجودة به لا من عوارض وجودها
وكذا الفصل للجنس والتشخص للنوع فاذن كون المندرج في الوجود زايدا
في التصور على مهية الاجسام لا ينافي عدم زيادته على هوياتها الوجودية التشخصية
الخارجية تخليص وتوضيح معروض التغير والتجدد ومحل الحركة اما امر ثابت
الذات متساوي النسبة الى اجزاء الزمان او متغير او ليس بمتغير ولا ثابت
والقسم الاول محال لاستحالة سنوح التغير الموجب لاختصاص الشيء الى وقت
معين على امر مفارق في ذاته عن كافة الازمنة والاوقات والقسم الثاني
لا يخلو اما ان يكون ذلك التغير زايدا على ذاته في الوجود ام لا والاول
يوجب اعادة الكلام في المحل ولزوم التسلسل او الدور والثاني لا يخلو اما
ان يكون عين مهيته او عين وجوده والاول باطل لان الذي يكون التغير
عين مهيته هي الحركة بنفسها ومحال ان يكون محل الحركة حركة اذ الشيء لا يعرض
لنفسه وقد برهن ايضا ان الحركة ليست بمتحركة ولا يجوز الحركة في الحركة
والثاني هو المطلوب واما القسم الثالث فهو اما صورة الشيء المتغير
او مادته والاول محال فان الذي هو في الوجود بالفعل متغير لا يمكن ان

بكون صورته التى بها يصير بالفعل غير متغيرة ولا ثابتة والثانى هو المطلوب
فان المادة فى نفسها لما كانت بالقوة من كل وجه فهى وان كانت متغيرة
فى نفس الامر بالصورة لكنها فى ذاتها غير متغيرة ولا ثابتة لا متحركة
ولا ساكنة لا يقال بقى هٰهنا قسم اخر وهو ان يكون محل التغير مجموع
المركب من المادة والصورة لانا نقول قد علمت مرارا ان تمام الشئ
المركب بصورته لا بمادته فحكم الصورة بعينه حكم المجموع سيما
عند من يقول بان التركيب بينهما اتحادى فقد ثبت وتحقق ان الاجسام
كلها متجددة الوجود فى ذاتها وان صورتها صورة التغير والاستحالة
وكل منها حادث الوجود مسبوق بالعدم الزمانى كاين فاسد لا لشيئها
لهوياتها الوجودية ولا لطبايعها المرسلة ولا لمفهوماتها الكلية اذ
الكلى لا وجود له فى الخارج والطبيعة المرسلة وجودها عين وجود تشخصاتها
وهى متكثرة وكل منها حادث ولا جمعية لها فى الخارج حتى يوصف بانها
حادث او قديم فكما ان الكلى لا وجود له الا بالافراد فالكل لا وجود له
الا وجود الاجزاء والاجزاء كثيرة فكذا حدوثها حدوثات كثيرة
والمجموع لو كان له وجود غير وجودات الاجزاء فهو اولى بالحدوث
الا ان الحق ان ليس له وجود الا باعتبار الوهم حيث يتوهم الجميع كانها
شئ واحد لكن الوهم ايضا يعجز عن ادراك الامور الغير المتناهية
واحضارها معا والفرق بين الكلى الطبيعى والكل ان الكلى له وجود
فى ضمن كل فرد فيوصف بالحدوث كما يوصف بالوجود واما الكل فلا
وجود له فى نفسه اذ الوجود يساوق الوحدة بل عينها كما علمت
ولا وجود له فى الجزء ايضا فلا يوصف بالحدوث ولا بالقدم كما لا يوصف
بالوجود واما الكلى العقلى فهو وان كان عندنا موجودا بوجود الصورة
المفارقة الالهية كما ذهب اليه افلاطون الالهى ومن تقدمه من الحكماء
الراسخين والكبراء الشامخين قدس الله تعالى اسرارهم وشرف انوارهم
لكن الصور المفارقة ليست من العالم فى شئ ولا هى ما سوى الله تعالى
وانما هى صور علم الله تعالى وكلماته التامات التى لا تبيد ولا تنفد كما قال
سبحانه ما عندكم ينفد وما عند الله باق وقوله لو كان البحر مدادا

لكلمات

لكلمات الله لنفد البحر قبل ان تنفد كلماته فاذن العالم بجميع اجزائه افلاكه
وكواكبه وبسايطه ومركباته حادثة كاينة فاسدة كل ما فيه فى كل حين موجود
اخر وخلق جديد كما قدمنا ذكره فى العلم الكلى وما فوق الطبيعة والله اعلم

فصـــل فى ذكر ملفقات المتكلمين ونبذ من ارائهم وابحاثهم فى هذه
المسئلة قد سبق فى العلم الكلى ان علة الحاجة الى المؤثر هى الامكان فى المهية
والنقص عن التمامية فى الوجود لا الحدوث كما توهمه جمع قالت الفلاسفة
ان الواجب لذاته ان كان بذاته مقتضيا ومرجحا لوجود الممكنات سواء كان
المقتضى ذاته فقط او مع صفة من الصفات على ما هو مذهب المتكلمين
ان له صفات واجبة الوجود فهو يتقدم على جميع الممكنات لانه علتها
ومرجحها والمرجح دايم فيدوم الترجيح لان كل ما لاجله كان الواجب لذاته
صانعا للعالم موثرا فيه كوجود وقت او زوال مانع او وجود شرط او حصول
ارادة او طبع او قدرة وبالجملة وجود اى حال كان على ما يفرضه القائلون
بالصفات كالاشاعرة والكرامية وغيرهما من طوايف المتكلمين لا يخلو اما
ان يكون ازليا كان لا محالة العالم كذلك ازليا لامتناع تخلف المعلول عن
العلة التامة وان لم يكن ازليا كان حادثا وكل حادث لا بد له من مرجح حادث
والا لكان الحادث غير حادث ثم يعود الكلام الى ذلك المرجح الحادث فى
احتياجه الى مرجح اخر حادث ولم تجدد الان ولم يتجدد قبله وهكذا الى غير
النهاية فيلزم حصول المطلوب من وجود حوادث لا اول لها وبالجملة فقد عرفت
ان الواجب الوجود واحد من جميع الوجوه غير متغير ولا متبدل وانه
متشابه الاحوال والافعال فان لم يوجد عنه شئ اصلا بل كانت الاحوال
كلها على ما كانت عليه وجب استمرار العدم كما كان وان تجدد حال
من الاحوال المذكورة موجبة لوجود العالم فهو محال لانه ليس فى العدم
الصريح حال يكون الاولى فيه ان يكون العالم موجودا او بالبادى ان
يكون موجودا او يكون فيه حال اخرى يقتضى وجوبه لتشابه الحال هذا
خلاصة كلامهم فى اثبات قدم العالم اقول هذه المقدمات
كلها صادقة حقة اضطرارية لكن مع ذلك لا يلزم منها قدم العالم
فانك قد علمت ان المهية المتجددة الوجود ثباتها عين التجدد وفعليتها

عن القوة الاستعداد يتروجودها مشوب بالعدم وتمامه وكماله عين النقص
والقصور فهو مستند الى فاعله التام الفاعلية وموجبه الدايم الفيض
الثابت العلية من جهة ثباته وفعليته ووجوده وتمامه وكماله لا من جهة
تجدده وقوته ونقصه وقصوره لانها من لوازم ذاته بلا جعل وتاثير
لما علمت ان لوازم المهية غير مجعولة وظاهر ان المعلول لا يلزم ان يكون مثل
العلة في نحو الوجود وقوامه وثباته بل مدار المعلولية على القصور في
الوجود عن درجة الوجود العلة الفاعلة والقصور انما يكون بدخول
العدم في هوية المعلول نعم الحدوث اذا كان وصفا زايدا على وجود الشئ
المجعول كان السؤال باللمية واردا على تخصص ذلك الحدوث بوقت مخصوص
دون ساير الاوقات واما اذا كان الحدوث والتجدد بمنزلة المهية ولوازمها
الغير المجعولة فحكمه حكم ساير المهيات الصادرة عن الفاعل الدايم المتعلقة
الوجود بالفاعل الدايم دايما فكما لا يلزم من كون الواجب خالقا للانسان
ان يكون الواجب انسانا او الانسان واجبا فكذا لا يلزم من كون الموثر القديم
موجبا للحادث في ذاته ان يكون الحادث قديما او القديم حادثا لان
الحدوث للموجود المتجدد الهوية بمنزلة الذاتي المقوم للمهيات والجعل
غير متخلل بين الذات والذاتي فهذا حق الجواب عن شبهة الفلاسفة المنكرين
للحدوث بما فيه ومعه واما متكلموا اهل الملل فهم طايفتان احديهما القايلون
بنفي العلة والمعلول في الموجودات وبالقدرة الجزامية وليس لاهل العلم
كلام معهم لان بناء المباحث العلمية على العلية والمعلولية وايجاب المقدمات
الحقة لنتايجها ولو لم يكن الانتاج للشكل الاول مثلا ضروريا ولا النتيجة
لازمة للمقدمتين على الهيئة المخصوصة فلا يحصل يقين في العالم واذ لا يقين
فلا علم واذ لا علم فلا اعتماد ولا وثوق على تحقق شئ ولا اطمينان ولا غرض
ولا غاية ولا رجوع ولا عود بل يكون الاديان والمذاهب والمساعي كلها هباء
وهدرا اذ يمكن ترتب الغاية المنظورة على خلاف هذا الذهاب والسعي
او نقيض الغاية المنظورة على هذا الذهاب والسعي ولا يسئل عما يفعل
وهذا الراي قريب من اراء السوفسطائية والثانية القايلون بهما الملتزمون
لنفي الترجيح بلا مرجح فبعضهم اثبت للواجب صفة زايدة على ذاته كالعلم

والارادة

والارادة والحيوة والقدرة وغير ذلك الا انهم يقولون السبب في ايجاد العالم
انما هو الارادة فلا بد من مخصص فبعضهم جعل المخصص مصلحة تعود الى العالم
وقد علمت في اوايل مباحث العلة والمعلول ان ذلك باطل وما ادري اي مصلحة لاحد
في ان لا يكون قبل عدد مخصوص من دورات الفلك دورات اخرى كثيرة وجودها
قبل وجود العالم وبعضهم جعل المخصص ذات الوقت وهذا ايضا باطل اذ وجود
المخصص مقدم على وجود المتخصص به فالكلام عايد في ذات ذلك الوقت
الذي صار مرجحا لوجود العالم فيه ومخصصا اياه به وبعضهم وهم الكرامية
جعل الارادة حادثة قايمة بذاته فيلزم ان يكون اله العالم محلا للحوادث
المتغيرة وذلك محال لوجهين الاول انه يلزم ان في ذاته جهة فاعلية وجهة محال
قابلية وهما جهتان متكثرتان لذات الموضوع لهما كما علمت والواجب بسيط
الحقيقة فهذا ممتنع جدا الثاني لو حلت فيه الحوادث فالحادث الثابت
زمانا في ذاته الباطل بعد ذلك ان كانت علته نفس ذاته وجب ان لا يعدم عنها
ابدا وان كان المبطل له امرا يضاده فما كان يوجد في ذاته فلا بد لحدوثه من
علة ولبطلانه من علة اخرى حادثة وعلة الحدوث لا ينخلى عن الحدوث وعلة
البطلان لا ينخلي عنه وما هذا شانه هو الحركة الغير المتصرمة عند الفلاسفة
ومحلها الجرم المستدير الفلكي وعندنا هو الطبيعة في وجودها الخارجي وعلى
اي وجه لا بد ان يكون محله هيولي جسمانية فمحل هذه الارادات المتصلة
المتجددة ان كان هو ذات الباري جل اسمه يلزم ان يكون اله العالم جسما دايم
الحركة متحركا على الدوام بل يلزم على ما ذكرنا ان يكون ذاته متجددة الحدوث الدوام
والاستحالة فيحتاج الى اله اخر يديم وجوده التجددي بتوارد الامثال تعالى
القيوم الواحد عن ظلمات هذه الاوهام المضلة المعطلة لاولي وساوس
الوهم والخيال وترك مسلك التصفية والتجريد والاخذ بالجدال وبناء
البحوث على القيل والقال وان كان محلها غير ذاته تعالى لزم ان يكون
ذلك الغير من معلولاته ويكون الواجب لذاته منفعلا عن معلوله المتحرك
المتجدد الوجود انفعالا دايما وذلك محال وبابطال الارادة الحادثة في
ذات الواجب جل ذكره اندفع قول بعضهم ان للواجب لذاته ارادات حادثة
غير متناهية ولا الى بداية ولم يزل الباري موثرا بتلك الارادات الحادثة

حتى حدثت ارادة خاصة موجبة لحدوث هذا العالم ولا يلزم تسلسل الحوادث
الى غير النهاية ويكون العقول والنفوس والاجسام كلها حادثة ومن القايلين
بحدوث الارادة كابى على الجبائى وابى هاشم والقاضى عبد الجبار الهمدانى واتباعهم
فانهم يقولون بانها قايمة لا فى محل وهو ممتنع فان الارادة اذا كانت عرضا
فيحتاج الى المحل يقوم به فكيف يقوم بذاته الا ان يريد وابالارادة معنى اخر جوهريا
فيكون من جملة العالم فالكلام فى حدوثه عايد ومنهم من جعلها قديمة وقالوا
بان الارادة القديمة هى السبب فى ايجاد العالم وانها وان كانت قديمة الا
ان الله تعالى انما اراد احداث العالم فى الوقت الذى حدث ولم يكن ارادته
متعلقة باحداثه فى وقت اخر غير الوقت الذى وجد فيه ولا يجوز ان يسال
عن لمية احداثه وسبب تخصيص العالم بذلك الوقت دون غيره فان تلك
الارادة لذاتها وماهيتها يقتضى التخصيص بذلك الوقت والاحداث فيه
ولوازم المهيات لا ينبغى ان تعلل بامر من الامور غير ماهياتها التى هى ملزومات
لها وانت فقد عرفت ان الارادة لا بد فيها من مرجح داع والاوقات كلها متشابهة
وفى العدم الصريح لا يتفاوت شىء عن شىء ولا يتمايز معدوم عن معدوم
ولا يتميز فيه حال يكون الاولى فيه ايجاد العالم وكل ما يفرض قبل العالم مما هو
علة لوجوده من حدوث ارادة او وقت او زوال المانع او تعلق علم او حصول
مصلحة او غير ذلك من الاحوال فان الكلام عايد فى حدوثه واستدعائه
لمرجح حادث كما كان الكلام جاريا فى علة حدوث العالم نفسه وذلك يوجب
تسلسل الحوادث الى غير النهاية واما ما ذكره بعض المتكلمين ان الحكماء يقولون
ان صدور هذا العالم عن الواجب لذاته فى وقت مخصوص ليس اولى من
صدوره فى وقت اخر غيره قبله او بعده فلا يوجد فى ذلك الوقت المخصوص
فلم يصب فى هذا النقل عنهم فان الحكماء متفقون على ان الواجب تعالى
متقدم على جميع الممكنات تقدما ذاتيا والوقت المذكور من جملة الممكنات
فانه مقدار الحركة الدورية الفلكية عندهم وعندنا مقدار الوجود
الطبيعى المتجدد بنفسه فلا يتقدم على جميع الممكنات وكذا الحركة وموضوعها
والا لزم ان يتقدم الشىء على نفسه وهو محال هذا ما قيل وستسمع منا
كلاما فى تقدم البارى تعالى على جميع الممكنات تقدما زمانيا نذكره ونستجيل

ولايمكن

ولايمكن لاحد ان يقول ان الارادة القديمة اوجبت وجود العالم فى الوقت
الذى اوجده فيه وقبل ذلك الوقت لم يكن الارادة القديمة موجبة لوجوده
كما انا اذا اردنا ان نعقل فعلا مخصوصا بعد سنة فان الارادة الموجودة
الان يقتضى وجود ذلك المراد بعد سنة ولا يقتضى وجوده فى الحال فان
هذا ايضا محال فانه ليس قبل جميع الممكنات شىء فوجب حصول المراد كالحال
فى المراد الذى يحصل بعد سنة فان هناك احوالا متجددة مانعة من حصول
المراد الا بعد السنة فلو فرض ان هذا المريد كان قادرا على تحصيل مراده الذى
اراده فى ما بعد السنة فى الحال الذى كان يريده باحضار ذلك المراد مع
وقته الذى كان قدده فيه لكان منحصرا اياه مع ذلك الوقت بلا انتظار مستحضرا
ولا امهال وليس قبل وجود العالم الا العدم البحت الصريح وهو متشابه
الاحوال فجواز تعلق الارادة به فيستحيل ان يتميز قبل الوقت الذى
تعلقت به الارادة القديمة عن وقت اخر يماثله وكما امكن تعلق الارادة بهذا
الوقت فتعلقها بالوقت الذى قبل هذا الوقت ايضا ممكن فما الذى اوجب
تعلق الارادة بهذا الوقت الممكن دون غيره وما الذى ميزه عن غيره من
الاوقات فى تعلق الارادة والشىء لا يتميز عن غيره الا بمخصص ولا مخصص
فى العدم الصرف كما عرفته غير مرة فظهر بما ذكرنا دوام جود الجواد المطلق
وازليته صنع الصانع الحق وافاضته على الاشياء ازلا وابدا على نسق
واحد ولكن دوام جود المبدع وابداعه لا يوجب ازلية الممكنات لا كلها
ولا اجزاءها ولا كليها ولا جزئيها كما سبق والفلاسفة لو اكتفوا على هذا
القدر من اثباتهم احدية ذات الصانع وكونه تمام الفاعلية كامل القوة
والقدرة دايم الجود والرحمة غير ممسك الفيض والعناية ولا مغلول
يد الكرم والبسطة لحظة لكان كلامهم حقا صحيحا الا ان متاخريهم زادوا
على ذلك وزعموا ان هذه المعانى يستلزم قدم العالم ودوام الفلك
والكواكب وبسايط الاجرام وصورها ونفوسها نوعا وشخصا ودوام
المركبات وصورها ونفوسها نوعا لا شخصا وقد اقمنا البراهين على
بطلان ما ذهبوا اليه من تسرمد المجعولات وقدم شىء من الممكنات
من عناية الله وملكوتها الاعلى فصل فى بعض احتجاجات المتكلمين

وارباب الملل على انقطاع النقيض استدلوا على مذهبهم بحجج عديدة **الحجة**
الاولى ان الحوادث لو كانت غير متناهية ولتكن تلك الحوادث مثلا
حركات الافلاك ودوراتها فيلزم ان يكون كل واحدة من الدورات مسبوقة
بعدمات لا اول لها فيكون العدمات كلها مجتمعة في الازل من غير ترتيب
لان الترتيب انما يكون في الامور الوجودية لا في الامور العدمية واذا كان
جميع العدمات المتقدمة على كل واحدة من هذه الدورات لها اجتماع
في الازل فلا يخلو مجموع تلك العدمات ان يحصل معها في الازل شيء من
الذوات الوجودية او لا يحصل معها شيء من ذلك والاول يقتضي ان يكون
السابق المتقدم مقارنا للمسبوق المتاخر وذلك محال والثاني وهو ان
لا يحصل مع تلك العدمات المجتمعة في الازل شيء من الموجودات فيلزم
ان يكون لمجموع الموجودات بداية وذلك هو المط وقد يقررون هذا
الوجه بطريق اخر فيقولون اما ان يجوز حصول شيء منها فيه او لا فان
جاز حصول شيء منها في الازل ولم يسبقها غيره فيكون لمجموعها بداية
وهذان الطريقان لا يبتنيان على قاعدة ان الحكم على الكل هو الحكم على
كل واحد وقد يقررون هذا الوجه بناء على ان الحكم على الكل هو الحكم
على كل واحد فيقولون كل واحد من الحركات والحوادث مسبوق بالعدم
فيكون الكل مسبوقا بالعدم او كل واحد منها داخل في الوجود فيكون
الكل داخلا في الوجود منحصرا فيه فلا يكون غير متناه ويجاب عن الطريق
الاول انكم ان عنيتم بكون العدم السابق لكل حادث لا اول له كونه غير
مسبوق بحادث اخر مطلقا فذلك ممنوع فان عدم كل حركة يكون
مسبوقا بحادث اخر الى لا نهاية له وان عنيتم بكون العدم السابق لكل
حادث لا اول له ان يكون كل من الحوادث مسبوقا بعدم ما ولا يكون
مسبوقا بحادث اخر بعينه فلا يلزم من صحة هذا الاجتماع الاعدام
في الازل فان معنى كون الشيء ازليا كونه غير مسبوق بالغير مطلقا
واذا كان كذلك فلا يلزم من عدم السبق بحادث معين عدم السبق
بحادث اصلا لما عرفت انه لا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم **واما**
الجواب عن الطريق الثاني فبان يقال ان مسمى الحركة والحوادث وهو القدر

المشترك بين جميع الافراد اما ان يوجد داخلا في جملة الحركات والحوادث
المذكورة ام لا يوجد كذلك فان اخذ داخلا فيها فاذا قيل اما ان يجوز
حصول شيء من الحركات والحوادث في الازل او لا يجوز فنختار حينئذ حصول
شيء منها في الازل وذلك الشيء هو مسمى الحركة ولا يلزم من كونه غير مسبوق
بغيره ان يكون هو اول الحركات او الحوادث وانما يكون ذلك لازما ان
لو كان هو الاول واما اذا لم يوجد ذلك المسمى داخلا فيها فنحن نختار
حصول شيء من تلك الحركات والحوادث في الازل قولهم لو كان كذلك
لزم ان يكون لمجموعها بداية قلنا لا نسلم فان الحق على ما قررنا ان كل واحد
من الحركات والحوادث بنسبتها مثلها الى ما لا يتناهى فيكون مسمى الحركة
المذكورة محفوظة بواسطة تعاقب الحركات ازلا وابدا وفيه نظر فلا
تذهل ويجاب عن الوجه الثاني الذي يبتني الى حكم الكل على حكم كل واحد
فقد عرفت فساده الا ان يقرر كما قررنا وهو منقوض الآن بقولنا كل
ممكن ما عدا الحركة يجوز ان يقع كل واحد في الوجود دفعة واحدة ولا كذلك
جميع الممكنات التي هي غير الحركة فانها لا يمكن وقوعها دفعة لان منها
ما لا يقع الا على الترتيب الزماني وكذلك يصدق ان كل واحد من
الضدين يمكن حصوله في محل واحد في وقت ولا كذلك المجموع ويجاب واحدہ
بجواب اخر وهو الاصل في هذا الباب وذلك ان الحوادث الماضية لا يمكن
ان يكون لها كل مجموعي ابدا لئلا يلزم من ذلك ان يكون ذلك الكل مسبوقا
بالعدم او غير مسبوق لان تلك الحوادث معدومة والمعدوم لا كل له
اصلا فلا يصح الحكم عليه بل ليس الموجود من تلك الحوادث في كل وقت الا
واحدا او متناه **الحجة الثانية** لهم في اثبات حدوث العالم ان الحوادث
في الازل لو كانت غير متناهية لزم ان يكون وجود كل واحد منها يتوقف
على انقضاء ما لا يتناهى من الحوادث وكل ما يتوقف وجوده على انقضاء
ما لا يتناهى فوجوده محال ينتج ان الحوادث لو كانت غير متناهية لكان
وجود كل منها محالا وبطلان ذلك ظاهر **والجواب** انكم ماذا تعنون
بهذا التوقف ان عنيتم به المفهوم المتعارف وهو الذي يفرض عند كونه
معدوما انه يتوقف وجوده على كذا فالممتنع من التوقف على الغير المتناهي

مايكون الشئ متوقفا على ما لا يتناهى ولم يحصل بعد وظاهر ان الذى
لا يكون وجوده الا بعد وجود ما لا يتناهى فى المستقبل لا يصح وقوعه فاما
فى الماضى فلم يكن وقتا وحالة كان فيها الغير المتناهى الذى يتوقف عليه
حادث معدوما فحصل بعد ذلك وحصل بعده الحادث اذ ما من وقت
يفرض الا وكان مسبوقا بما لا يتناهى ولا يانى بما يتوقف على حركات الا
ويتوقف على ما لا يتناهى وان عنيتم بهذا التوقف انه لا يقع شئ من الحوادث
الا بعد ما لا يتناهى فهو نفس محل النزاع فان الخصم مذهبه انه لا يقع حادث
الا وتسبقه حوادث لا الى بداية ولا يصح وقوعه الا هكذا فكيف يجعل
محل النزاع مثبتا لنفسه فان جعل محل النزاع مستعملة فى ابطال نفسها
او اثبات نفسها من قبيل المصادرة على المطلوب الاول وهو من جملة
المغالطات المذكورة فى المنطق وبالجملة فالتوقف المذكور ان جعل بالمعنى
الاول العرفى فالملازمة ممنوعة وان عنى به المعنى الثانى فالملازمة مسلمة
والاستثناء ممنوع كما ذكرناه **الحجة الثالثة** ان الحوادث الواقعة
فى الزمان الماضى لها آخر وكل ما له آخر فهو متناه ينتج ان الحوادث الواقعة
فى الماضى متناهية اما بيان الصغرى فلان الآن الحاضر آخر ما مضى
واما بيان الكبرى فظاهر **والجواب** انكم ماذا تعنون بقولكم ان
آخر ما مضى ان عنيتم بكونه آخرا انه ليس بعده شئ من الزمان اصلا منعنا
الصغرى فان مذهب الخصم ان بعده انات وازمنة لا يتناهى وان عنيتم
به انه آخر ما مضى بحسب فرضنا واعتبارنا فقط فلا يلزم منه ان يكون
آخرا ليس بعده شئ آخر واما النهاية المذكورة فى الكبرى ان كل ما له
آخر فهو متناه ان اريد بتلك النهاية ان يكون فى جانب بداية الحوادث
منعنا الكبرى وان اريد ما يكون فى الجانب الآخر منها فيصير صورة
النتيجة هكذا الحوادث الواقعة فى جانب بداية الحوادث متناهية من
جهة آخرها لكن لا يلزم من صحة ذلك تناهيها من جهة بدايتها وليس
كلامنا فى تناهى الحوادث من جهة آخرها بل الكلام انما هو من جهة اولها
وبدايتها فلا يضر ما ذكروه **الحجة الرابعة** ماخوذة من برهان تناهى
الابعاد انا اذا اخذنا الحركات الماضية من هذه السنة التى نحن فيها

الى الازل جملة ثم اخذنا ناقص سنة وهو من العالم الماضى الى الازل جملة العالم ظ
اخرى ثم طبقنا فى الوهم الطرف المتناهى من احدى الجملتين على الطرف المتناهى
من الجملة الاولى ما يشبهه ويقابله فى الجملة الثانية فلا يخلو اما ان ينقص
الجملة الناقصة فى الطرف الاخر او لا ينقص فان لم ينقص بل ذهبنا الى غير النهاية
كان الناقص مساويا للزايد ويكون الشئ مع غيره كهو لا مع غيره وكلاهما
محال وان نقصت احدى الجملتين عن الاخرى لزم تناهى الجملة الناقصة من
الجملة الاخرى التى فى جهة الازل والجملة الثانية الزايدة على الناقصة بمقدار
متناه لا بد ان يكون متناهية فالجملتان من الحركات الماضية وكذا الحوادث
المقارنة لها متناهية فى جانب الازل وذلك هو المطلوب **والجواب**
ان الحركات الماضية التى تالفت منها الجملتان معدومة والامور المعدومة
لا كل لها فيكون فرض اجتماعهما فى الازل محالا وحينئذ لا يلزم من فرض محالا ظ
اجتماع ذلك المحال انقطاع الحركات فى الماضى لما عرفت من اجتماع الحركات
المتعاقبة التى لا يمكن وقوعها فى الوجود الا شيئا فشيئا **الحجة الخامسة**
ان الواجب لذاته لو كان علة تامة لوجود العالم ومعلوم انه يلزم من
وجود العلة التامة وجود معلولها ومن دوامها دوامه فاذا فرضنا
عدم الواجب لذاته لزم منه عدم العالم وبالعكس ويلزم من صحة ذلك
التلازم ان يكون العالم مساويا للواجب لذاته وذلك محال والجواب
ان ذلك اللزوم ذكروه بين العلة والمعلول ليس على وتيرة واحدة من
الطرفين فان ارتفاع العلة التامة لذاتها يوجب ارتفاع المعلول واما ارتفاع
المعلول فلا يوجب لذاته ارتفاع العلة بل ارتفاع المعلول يستدل به على
ان العلة قد ارتفعت قبل ذلك لا ان ارتفاع المعلول اوجب ذلك فاتضح
الفرق بين اللزومين **الحجة السادسة** ذكره صاحب المطارحات
قدس سره نيابة عن المتكلمين فقال النفوس الناطقة حادثة وباقية
بعد البدن على ما اعترفتم به فلها اجتماع بعد المفارقة فذلك
المجموع اما ان يكون حادثا او غير حادث وممتنع ان يكون غير حادث
لانه معلول الاحاد الحادثة على ما ذهبتم اليه ومتى كانت العلة حادثة
كان المعلول حادثا لا محالة فمجموع النفوس الناطقة الحاصلة بعد مفارقة

الابدان حادث واذا ثبت ان مجموعها حادث لزم ان يكون للحوادث بداية
فان الحوادث لو لم يكن متناهية في جهة الماضي كانت النفوس الحادثة بحسب
حدوث الابدان غير متناهية الى نفس لا يكون قبلها نفس اخرى وحينئذ
يلزم ان لا يكون مجموعها حادثا بالضرورة لكن مجموعها في الماضي حادث
على ما عرفت فالحوادث لا محالة لها بداية وذلك هو المط واجاب عنه
من وجوه الاول ان ذلك المجموع الذي اخذتموه من النفوس الناطقة في الزمان
الماضي وان كان حادثا لكن لا يلزم من حدوثه ان يكون للحوادث الماضية
بداية لان كل آحادها مجموع فان ذلك المجموع باضافة واحد اليه ويحصل له
مجموع اخر مغاير للمجموع الاول والنفوس الناطقة الحاصلة في الماضي
وان كان لها الان مجموع الا انه دايما في كل وقت يتبدل ويحصل مجموع
غير ما كان بسبب حدوث النفس في كل وقت وانضمامها الى كل مجموع يحدث
مجموع اخر حدوثا زمانيا وهكذا لا يزال يتبدل ذلك المجموع الى ما لا يتناهى
وليس الحكم مختصا بالنفوس الناطقة بل حال جميع الموجودات هكذا فانه
اذا اخذ قديمها مع حادثها مجموعا فان ذلك المجموع لا محالة يتبدل في كل
وقت بحسب حدوث الحوادث وانضمامها اليه ويحصل مجموع اخر غير
المجموع الاول الذي كان قبل الزيادة وهذا لا يدل في النفوس الناطقه
على نهايتها وبدايتها بل في كل وقت يحصل مجموع اخر غير ما كان حادثا
قبل حدوث الحادث اللاحق ولا يلزم من ذلك ان يكون هناك وقت
لا يحصل فيه شئ من النفوس الناطقة ولا يدل على ان لها بداية لا يكون
قبلها نفس فاندفع ذلك السؤال والجواب الثاني ان النفوس الباقية
بعد المفارقة لا كل لها فلا يكون لها مجموع حقيقي اذ لا ارتباط لبعضها
ببعض بحيث يمكن من عدها وحصرها فلا يلزم ما ذكروه من نهاية
الحوادث والجواب الثالث انا ولئن سلمنا تناهي النفوس الناطقه
وحدوثها في الماضي ولكن لا يلزم من ذلك تناهي الحوادث لجواز
ان يكون الحوادث غير متناهية في الماضي مع تناهي النفوس وحدو[ثها]
بان يتشكل الفلك بشكل غريب يحدث فيه نوع من الحيوانات لم
يوجد قبل ذلك ولا يوجد بعده ويكون الانسان من هذا القبيل

حينئذ

حينئذ يكون نوعه حادثا بعد ان لم يكن فلا يلزم من تناهيها تناهي الحوادث
وهذا الجواب سخيف جدا وصدوره عجيب عن باحث حكيم فان العناية
الالهية كيف يقصر عن ايجاد اشرف الانواع الطبيعية في ازمنة غير
متناهية ولا يحفظ نوعه بتعاقب الاشخاص والامثال مع انه يديم
ويحفظ طبايع انواع هي ادون واخس منها على ان قاعدة الامكان جارية
في كليات الانواع وان لم يجز في جزئياتها المتغيرة وايضا لكل طبيعة
نوعية صورة عقلية في عالم الربوبية يجب ان يكون ذات عناية بر[قايقها]
واظلالها بحفظها وادامتها في كل وقت وتلك الصورة هي اسم الهي
عند العرفا وتجل من تجليات الحق الاول الذي كل يوم هو في شان الحجة
السابعة ان كل عدد سواء كانت آحادها متناهية او غير متناهية فهي
اما زوج بالفعل وكل زوج ينقسم بمتساويين ويكون نصفها اقل من
كلها وكلما كان الشئ اقل من غيره كان متناهيا واذا تناهى النصف تناهى
الكل وان كانت فردا فاذا انقصنا منها واحدا صارت زوجا والزوج
كما عرفت متناه فاذا اضفنا ذلك الواحد الى ذلك الزوج المتناهي
صار الكل متناهيا فعلى كلا التقديرين يكون النفوس الماضية
متناهية ويلزم من نهايتها نهاية الحوادث والجواب قال الشيخ
المتاله في المطارحات انا لا نسلم ان النفوس الناطقة المفارقة للابدان
لها عدد موجود في الاعيان لما عرفت ان العدد امر اعتباري لا وجود
له في الاعيان فلا يوصف بزوجية او فردية ولا قلة ولا كثرة ولا
مساوات ولا تفاوت فلا كل لها عددي في الاعيان اذ لا ارتباط
لبعضها ببعض في نفس الامر ولا في الاذهان ايضا فان الذهن لا يمكنه
عدّها وتصورها على سبيل التفصيل والاكتناه وعلى تقدير
ان يسلم ان لها عددا فلا يلزم من ذلك ان يكون اما زوجا او فردا
فان الزوجية والفردية والتساوي والتشارك والتباين والجذرية
والمجذورية وغيرها من خواص العدد المتناهي واقسامه لا من خواص
مطلق العدد ثم لئن سلمنا عدم خلوها من الزوجية والفردية
فلم قلتم ان كل عدد يكون اقل من غيره يجب ان يكون متناهيا لانتقا[ضه]

هذه القاعدة بالمأت الغير المتناهية التي هي اقل من الالوف الغير المتناهية
وكذلك مقدورات الله عند المتكلمين اقل من معلوماته لدخول الممتنعات
في قسم المعلومات دون المقدورات مع عدم تناهيها أقول في هذا الجواب
وجوه من النظر أن الحكم بان العدد غير موجود على الاطلاق غير صحيح وهذا الشيخ
انما حكم على اعتبارية العدد لان الوحدة والوجود والتشخص كالامكان
والشيئية والمعلومية امور ذهنية اعتبارية ولما كان العدد عبارة عن
المولف عن الوحدات وما يتركب عن الاعتباريات فهو لا محالة اعتباري فالعدد
اعتباري واما نحن فقد اقمنا البرهان على ان الوجود في كل موجود عين حقيقته
والمهية به يكون موجودة وعند التحليل يحكم بان الوجود عيني والمهية المجردة
عنه اعتبارية محضة والوحدة هي عين الوجود فيكون موجودة فبطلب هذه الحجة
اعني الحكم بان العدد اعتباري لانه مولف من الاعتباريات ومنها انه هب
ان العدد امر اعتباري لكنه ليس من الاعتباريات الكاذبة الغير المطابقة لما
في نفس الامر حتى يتفرع عليه انه غير قابل للقسمة الى الزوجية والفردية
والمساوات واللامساوات كيف وهذه الصفات بعرض اولا وبالذات للعدد
وبواسطته للمعدود وهو ظاهر ومنها ان الغير المتناهي على معنيين احدهما
بالقوة وهو الغير المتناهي اللايقفي وثانيهما بالفعل وهو الغير المتناهي
العددي ومقدورات الله تعالى عند المتكلمين غير متناهية بالمعنى
الاول لا بالمعنى الثاني لانهم منكرون لوجود الغير المتناهي بالفعل مرتبا كان
او لا متعاقبا كان او مجتمعا والتفاوت انما يجوز في غير المتناهي بالمعنى
الاول كقبول الجسم عند الحكماء للانصاف المتداخلة الغير المتناهية
والارباع المتداخلة الغير المتناهية والثانية نصف الاولى تذكرة
مشرقية واعلم انا قد اشرنا سابقا ان الوحدة معتبرة في كل شيء كالوجود
وان الكثرة اذا لم يكن بين احادها علاقة ذاتية لا يمكن الحكم عليها عند
اخذها مجتمعة حكما وجوديا غير احكام الاحاد فان احادها ووحداتها
وان كانت موجودة عندنا الا انها ليست موجودة بل هي موجودات
كثيرة لكل منها حكم خاص فاذا تقرر هذا ففي هذا المنهج يصح الجواب عن
الحجة المذكورة بان النفوس المفارقة ليس لها مجموع له وحدة خارجية

حتى

حتى يحكم عليها بانها كذا او كذا نعم للذهن ان يعتبر جملة منها وكل جملة في اعتبار
الذهن فهي متناهية اذ الذهن لا يقدر على الاحاطة التفصيلية بالامور الغير
المتناهية وكل مبلغ متناه من النفوس فهو اما زوج او فرد ولا يلزم منه الا تناهي
ذلك المبلغ والحوادث التي وجدت معها وههنا نكتة وهي انك ستعلم
ان كثيرا من النفوس وهي الكاملة في العلم ستتحد بالعقل الفعال وضرب
منها وهي الناقصة الشقية تهوي الى الجحيم ولا يصعد الى عالم النفوس المفارقة
وذهب بعض الحكماء كاسكندر وغيره حتى الشيخ الرئيس ايضا في بعض رسائله
ما الى ان النفوس الناقصة هالكة لا تبقى بعد البدن وهذا المعنى يستفاد
من بعض روايات اصحابنا الامامية عن ائمتنا عليهم السلام وضروب اخرى
منها متفرقة في طبقات النشأة الاخرة وعلى هذا فلا مجمعية لها في مكان
يحويها او زمان يحيط بها او في رباط عقلي يجمعها نكتة اخرى ان
الجملتين اذا ترتبتا ترتبا وضعيا كما في المقادير او عقليا كما في العلل والمعلولات
فلكل منهما اتساق وانتظام بين احادها فاذا لوحظ الاول من احاد احديهما
بازاء الاول من احاد الاخرى تتطابق بقية الاحاد من غير ان يحتاج العقل الى
ملاحظة كل من الاحاد مع نظيره ملاحظة تفصيلية بل يكفي الملاحظة الاجمالية
واما في غير المرتبة او في الامور الاعتبارية المحضة فلا يكفي الا تطبيق الجميع
واحدا واحدا مع ما يحاذيها على التفصيل والعقل لا يفي به وقد شبه بعضهم
الجملتين الاوليين بحبلين بل بخشبتين ممتدتين اذا طوبق مبدأهما والثانية
بالحصبات المتفرقة المجتمعة من غير ترتيب فلا يجري البرهان الا في الامور
الموجودة المترتبة فاندفع ما ذكروه من جريان برهان التطبيق والتضايف
وغيرهما تارة من جهة الهدم والنقص وتارة من جهة الاثبات والابرام
اولها بوجوه في الحوادث على مدرك الفلسفة وثانيها في مراتب الاعداد
وثالثها في النفوس المفارقة بزعم الفلاسفة ورابعها بان وجود الفلك
من الازل الى زمان الطوفان اقل منه الى زماننا ونقضا فقط بان وجوده
تعالى من الازل الى زمان طوفان اقل منه الى زماننا ورابعها نقضا
بان معلومات الله ازيد من مقدوراته لاحاطة الاول بالمحالات ايضا
مع عدم تناهيها والدليل يعطي امتناعه وسادسها نقضا باشتمال كل

موجود على صفات غير متناهية كلزوم امر ولزوم لزومه وهكذا وغيره من
النسب المتضاعفة وسابعها نقضا بمنع جواز التطبيق بين السلسلتين لامتناع
احاطة العقل بما لا يتناهى بحث وتحصيل قال بعض الاذكياء الحق ان العدد
الغير المتناهي بالفعل مطلقا محال سواء كان بين الاحاد ترتيب او لا وذلك لانه
لو تحقق امور غير متناهية توقف مجموعها على ما يبقى منه بعد اسقاط واحد
وهذا الباقي على ما يبقى منه بعد اسقاط واحد منه وهكذا فيلزم وجود
مجموعات غير متناهية يجري فيها التطبيق فان قلت الموجود في الواقع انما هو
الامور الكثيرة المتفرقة ولا وجود للمجموع من حيث الوحدة الا بعد اعتبار
العقل وحدته فلا يلزم الترتب الواقعي الكافي للتطبيق بين جميع هذه المراتب
قلنا اذا وجد كثير كالعشرة مثلا فلا شك انه يوجد فيه التسعة والثمانية
والسبعة والتسعة من حيث انها تسعة واحدة لها جهة وحدة وان لم
يعتبرها العقل ويكفي التطبيق تدبر انتهى كلامه اقول اما اولا فلما
علمت ان معنى وجود الكثرة وجودات احادها الا ان لها وحدة اخرى
غير وحدة الاحاد ولهذا قال المحصلون من الحكماء ان وحدة العدد
هي نفس كثرته لانه مهية ضعيفة الوجود صورها هي نفس ماديتها
بعينها كما ان فعلية الهيولى نفس قوتها واستعدادها فليست للكثرة
والعدد وحدة الا بمجرد الاعتبار العقلي من غير ان يكون لها مطابق
خارجي فليس لها توقف على شيء في الواقع اذ ما لا تحقق له في الخارج لا توقف
له على غيره واما ثانيا فهب ان للعشرة وجودا ولها توقفا وحاجة الى
ما هو جزء لها فلا نسلم ان لها توقفا على عدد مخصوص مما دونها اذ لا رجحان
لتسعة وواحدة على ثمانية واثنين او سبعة وثلثه او سبعة واربعة
او خمسة وخمسة فلا اختصاص لتسعة في ان يكون محتاجا اليها اولا
دون غيرها بل الحق كما ذكره الشيخ في الهيات الشفا على ان لا يوقف
للعدد الا على الوحدات لا غير واما ثالثا فهب ان للعشرة توقفا
على مهية التسعة لكن لا توقف لها على تسعة مخصوصة اذ يتصور في
كل عشرة عشرة افراد من التسعة اذ باسقاط كل واحد معين من احاد
العشرة يبقى تسعة مخصوصة فهناك عشرة تسعات لا رجحان لشيء منها

فعليه

فعليه على البواقي في ان يكون مبدأ الوجود العشرة فيلزم في اعتبار اي واحد
منها المبداية للعشرة الترجيح بلا مرجح ولا بد في الترتيب لجريان التطبيق من
تخصيص في كل واحدة من المراتب كما لا يخفى على المتدبر الحجة التاسعة
ان العالم بجميع ما فيه ممكن الوجود وكل ما هو موجود ممكن الوجود لذاته فهو
حادث فالعالم حادث وذلك لان كل ممكن محتاج الى المؤثر وتاثير المؤثر لا يخلو
من اقسام ثلثة لانه اما ان يكون في حال وجوده او في حال عدمه او لا في حال
وجوده ولا في حال عدمه والاول محال لانه من قبيل ايجاد الموجود وتحصيل
الحاصل والثاني ايضا محال لكونه جمعا بين الوجود والعدم وهو محال فتعين
ان يكون تاثير المؤثر فيه لا في حال الوجود ولا في حال العدم وذلك هو حال
الحدوث فكل ما له مؤثر فهو حادث فالعالم حادث والاولى ان تقرر هكذا
تاثير المؤثر اما حال عدمه او حال حدوثه او حال بقائه والاولان
يفيدان الدعوى والثالث باطل لانه يلزم تحصيل الحاصل وهو محال والجواب
انا نختار ان التاثير في حال الوجود والبقاء قوله ذلك ايجاد للموجود وابقاء
للباقي قلنا ليس الامر كذلك وانما كان كذلك لو كان الفاعل يعطيه
وجودا ثانيا وبقاء مستانفا وليس كذلك بل الفاعل يوجده بنفس
هذا الايجاد لان تاثير الفاعل في شيء عبارة عن كونه تابعا له في الوجود
واجب الوجود بعلته ثم الذي يدل على ان التاثير يجب ان يكون في حال
الوجود وجوه احدها انه لو بطل ان يكون التاثير في حال الوجود وجب
ان يكون اما في حال العدم ولزم من ذلك الجمع بين الوجود والعدم وذلك
ممتنع او لا في حال الوجود ولا في حال العدم فيلزم من ذلك ثبوت الواسطة
بينهما وذلك ايضا باطل كما عرفت وثانيها ان الامكان في كل ممكن
علة تامة للاحتياج لما يحكم هذا العقل بانه امكن فاحتاج فلو لم يحتج
حال البقاء لزم اما الانقلاب في المهية او تخلف المع عن العلة التامة وثالثها
ان من احتج بهذه الحجة جمع من الاشاعرة وعندهم ان صفاته تعالى زائدة على
ذاته قديمة موجودة بايجاد الذات اياها فهي مادة النقض عليهم ورابعها
انه لو استغنى الممكن في حال بقائه عن المؤثر فلزم انه لو فرض انعدام الباري
لم ينعدم العالم ولزمهم ايضا ان لا ينعدم شيء من الحوادث وذلك باطل

قبيح شنيع لكن بعضهم التزموه وقالوا فى انعدام العالم انه تعالى لا يخلق
البقاء والاولى لهم ان يقولوا حيث دار ان الزمان مركب من الآنات وان
للجسم كوانا دفعية انه تعالى يحدث فى كل آن عالما آخر وخامسها
ان الدليل منقوض عليهم باحتياج الحوادث فى الاعدام الازلية الى العلة
اذ الممكن كما لا يوجد بنفسه لا ينعدم بذاته فيلزم عليهم اعدام المعدوم
الحجة العاشرة قررها بعض المتاخرين وهى ان ما سوى الله تعالى اما
مجرد واما جسم او جسمانى والاول وجوده محال لانه لو وجد لكان
مشاركا له تعالى فوجب ان يمتاز عنه بفصل فيتركب الواجب تعالى هذا
خلف واما الثانى فهو حادث لا محالة لان كل جسم اما متحرك او ساكن
البتة وكل منهما حادث اما الحركة فلان مهيتها يقتضى المسبوقية بغيرها
لانها عبارة عن تغير حال بعد حال وانتقال من حال الى حال فلو كانت
ازلية لم يكن مسبوقة بالغير فاجتمع النقيضان الازلية والمسبوقية
بالغير هذا خلف ولانه لو كانت قديمة لكانت كل دورة من دورات
الفلك مثلا مسبوقة باخرى يكون كل منها مسبوقا بعدم ازلى فاجتمعت
الاعدام فى الازل فلم يوجد فى الازل شى منها وهو المط ولانه اما ان يكون
فى الازل شى منها دون الحركات او لا فعلى الثانى يتحقق عدم سابق على الجميع
وهو المط وعلى الاول يكون الحركة الموجودة فى الازل متقدمة جميع
الحركات فلها بداية واما السكون فلانه عبارة عن الحصول الثانى
فى الحيز الاول وملزوم له والحصول وجودى وقدمه يمنع عدمه لوجوب
استناد القديم الى الواجب الموجب التام لكنه مما يجوز عدمه لجواز الحركة
على كل جسم لانه ان كان بسيطا تشابهت اجزاؤه فجاز ان يتلبس كل
منها بحيز الاخر ولا يحصل ذلك الا بالحركة وان كان مركبا امكن الحركة
على بسايطه وهى تستلزم الحركة عليه ايضا والجواب بوجوه احدها
ان ما ذكروه فى نفى المجرد سوى البارى تعالى يفيد نفى موجود غيره واللازم
باطل عندهم وعند غيرهم فكذا ما ذكروه وثانيها انه معارض بالدلائل
القايمة على وجود المجردات والصور العقلية وثالثها ان الوجودات
البسيطة قد مر انها تتمايز بالكمال والنقص فى نفس ماية الاشتراك من غير

حاجة

حاجة الى مميز فصلى واما ما اشتهر من الدفع بان التجرد امر سلبى والاشتراك
فى السلوب لا يوجب التركيب بل الامتياز حاصل بين المتشاركات فى السلب بنفس
ذواتها المتباينة فليس بشى لان المجردات لا شبهة فى انها مشتركة فى نحو
من الوجود مباين لوجود الجسمانيات لكن يعبر عنها بعنوان سلبى كما يعبر
عن حقيقة العلم والادراك بعدم الغيبة عن الذات ولا شك لان العلم
صفة وجودية عبر عنه بعنوان سلبى فالحق ما الوحناك اليه ورابعها ان بناء
ما ذكروه فى هذه الحجة على ان التجرد ذاتى له تعالى اما نوع او جنس وعلى
التقديرين يلزم كونه تعالى ذا مهية وهو محال كما برهن عليه واما حقيقة
الوجود المشترك عندنا فقد بينا فى اوائل هذا الكتاب انه ليست كليا
طبيعيا نوعا او جنسا ولا غيره من الكليات الخمسة واما المفهوم الانتزاعى
الذى لا وجود له الا فى العقل فلا شك انه من الخارجيات دون المقومات
وخامسها ان غاية ما لزم تركب الواجب من اجزاء عقلية وهم لم يقيموا برهانا
على استحالته وهذا الزامى وسادسها ان مهية الحركة ومعناها وان كانت
هى المسبوقة بالغير او الانتقال من حال الى اخرى فذلك لا يستلزم كون
تلك المهية مسبوقة بالغير لما علمت مرارا ان مهية كل شى لا يلزم ان يكون
من افراد نفسها وحمل الشى على نفسه ضرورى بالحمل الاولى الذاتى
لا بالحمل المتعارف الصناعى فتلك المهية يقتضى ان يكون كل جزئى من جزئياتها
مسبوقا بغيره وايضا قد علمت ان مسبوقية المهية بغيرها لا يوجب
ان يكون لها ولافرادها بداية لا تحصل قبلها وسابعها ما قيل ان ما ذكروه
يستدعى حدوث كل انتقال جزئى لا حدوث الحركة التوسطية التى يبقى
مع الانتقالات الجزئية الغير المتناهية وثامنها ما قيل انه لو سلم ما ذكر
فانما يدل على حدوث كل شخص من الحركة لا على حدوث نوعها اقول
فى هذين الجوابين نظر بل كلاهما غير صحيح عندى لان الحركة بمعنى التوسط
وان حكم عليها فيما لها مبدا شخصى ومنتهى شخصى وفاعل وقابل شخصيان
الا انها مع ذلك امر مبهم الوجود فى ذاته لا بقاء له بحسب نفسه وانما
بقاؤها كبقاء الهيولى الاولى المفتقرة الى المتممات النوعية والشخصية من
الصور وكذا المهية المتعاقبة الاشخاص لا بقاء لها فى نفسها وهنا وان

كان بحثا على السند لكن الغرض التنبيه على حقيقة الامر نعم لو ثبت ان المتعاقب
فى الخصوصيات والاشخاص للحركة على الاستمرار الاتصالى يوجب بقاء موضوع
شخصى مستدير الجرم قار الذات لكان البحث قويا وذلك كما علمت منا ان الحق
ان المتكلمين لو امكنهم ان يقولوا ان كل جسم وجسمانى لا يخلو فى حد نفسه
عن الحوادث وما لا يخ فى حد نفسه عن الحوادث فهو حادث فكل جسم وجسمانى
حادث لتم البيان والا فلا ولعل مقصود قدمائهم الذين كانوا فى الصدر
الاول لقرب زمانهم بزمان النبوة والوحى ما ذهبنا اليه مطابقا لكلام
اساطين الحكمة الذين اقتبسوا انوارهم من مشكوة النبوة وتابعوها ان كل
كون كل دورة مسبوقة بالعدم الازلى انما يستدعى اجتماع اعدامها فى الازل
بمعنى انها يجتمع فى هذا الحكم لا انها يتفق فى الحصول فى وقت معين وايضا
انا نختار انه لم يكن فى الازل شىء من هذه الحركات بمعنى انه ليس شىء
منها ازليا لا بمعنى ان الازل زمان معين لم يوجد فيه شىء منها وظاهر
انه لا يفيد المط وايضا انا نختار ان فى الازل تحقق شىء من هذه الحركات
قوله يكون الحركة الموجودة فى الازل متقدمة على جميع الحركات فلها بداية
قلنا نعم بمعنى ان هذه الحركة الازلية ليست مسبوقة بحركة اخرى لا بمعنى انه
تحقق عدم سابق على الجميع اذ كونها ازلية ينافى ذلك ولاصحاب الحدوث
حجج اخرى لولا مخافة التطويل لاوردتها مع ما يرد عليها والغرض من ايراد
ما ذكرنا ان يحيط الناظر فى هذه المسئلة باطراف ما قالوا ووجوه
الاحتجاجات التى ذكروا من الجانبين ليعلم قدر ما تفطنا به وسلكنا
سبيله ولا يحمل كلامنا على مجرد المكاشفة والذوق او تقليد الشريعة
من غير ممارسة الحجج والبراهين والتزام القوانين فان مجرد الكشف
غير كاف فى السلوك من غير برهان كما ان مجرد البحث من غير مكاشفة
نقصان عظيم فى السير والله المعين **فصل فى طريق التوفيق بين
الشريعة والحكمة فى دوام فيض البارى وحدوث العالم** قد اشرنا مرارا
ان الحكمة غير مخالفة للشرائع الحقة الالهية بل المقصود بينهما شىء
واحد هى معرفة الحق الاول وصفاته وافعاله وهذه يحصل تارة بطريق
الوحى والرسالة فيسمى بالنبوة وتارة بطريق السلوك والكسب فيسمى

بالحكمة

بالحكمة او الولاية وانما يقول بمخالفتهما فى المقصود من لا معرفة له بتطبيق الخطابات
الشرعية على البراهين الحكمية ولا يقدر على ذلك الا مؤيد من عند الله كامل
فى العلوم الحكمية مطلع على الاسرار النبوية فانه قد يكون الانسان بارعا
فى الحكمة البحثية ولا حظ له من علم الكتاب والشريعة او بالعكس فالعقل
السليم اذا تامل تاملا شافيا وتشبث بذيل الانصاف متبريا عن الميل والانحراف
او العناد والاعتساف وتدبر ان طايفة من العقول الزكية والنفوس المطهرة
الذين لم يتجنس بواطنهم بارجاس الجدلية وادناس النفسانية ولم ينحرفوا عن
سبيل التقديس ولم ياتوا بباطل ولا تدليس وكانوا مؤيدين من عند الله
بامور غريبة فى العلم والعمل معجزات وخوارق للعادات من غير سحر وحيل
ولا غش ودغل ثم اصروا على القول بحدوث هذا العالم وخرابه وبواره
وانشقاق اسقافه وانهدام طاقاته وتساقط كواكبه وانكدارها وطى
سماواته وميد ارضه وانفجار بحرها وسيران جباله ونسفها وبالغوا فى
ذلك وتشددوا فى الانكار على منكريه مع ظهور انه لا يضرهم القول بقدم
العالم مع بقاء النفوس بعد الابدان الشخصية واثبات الخيرات والشرور
النفسانية فى المعاد ولا يخل بالشريعة فى ظاهر الامر فيجزم لا محالة بانهم
ما نطقوا عن الهوى وما اخبروا الا عن تعين حق واعتقاد صدق ثم اذا رجعنا
الى البراهين العقلية التى لا شك ولا ريب فى مقدماتها اليقينية الاضطرارية
وجدناها ناهضة على ان صانع العالم واحد صمد لا يعتريه نقص ولا تغير
ولا انزعاج من حالة الى حالة ولا فتور فى فاعليته ولا امساك فى فيضه ولا
بخل فى احسانه ولا توقف على ارادة سانحة او حضور وقت مناسب او قصد
الى تحصيل مصلحة له او لغيره فان من قصد فى ايجاده شيئا تحصيل مصلحة
وان كانت لغيره او ايصال منفعة وان كان الى غيره فهو ناقص فى نفسه
محتاج فى كماله الى غيره لان ذلك التحصيل او الايصال ان لم يكن اولى له من
عدمه فلم يقصده وان كان اولى فهو بذلك محصل كمال نفسه من غيره
اذ بدونه فاقد ذلك الكمال فعلم انه تام الفاعلية تام الارادة ليس فى ذاته
قصد زايد او ارادة حادثة فيجب كونه صانعا فياضا لم يزل ولا يزال باسطا
يده بالرحمة والعطا فى الاباد والازال بلا قصور وانما القصور فينا ابناء

عالم الدنيا والاجسام وسكان قرية الهيولى الظالم اهلها وهى دار الزوال
والانتقال فاذن الجمع بين الحكمة والشريعة فى هذه المسئلة العظيمة
لا يمكن الا بما هدانا الله اليه وكشف الحجاب عن وجه بصيرتنا لملاحظة
الامر على ما عليه من تحقيق تجدد الاكوان الطبيعية الجسمانية وعدم خلوها
فى ذاتها عن الحوادث فالفيض من عند الله باق دايم والعالم متبدل زايل
فى كل حين وانما بقاوه بتوارد الامثال كبقاء الانفاس فى مدة حيوة كل واحد
من الناس والخلق فى لبس وذهول عن تشابه الامثال وتعاقبها على وجه
الاتصال ذكر تنبيهى قال بعض العرفا فى كتابه المسمى بزبدة الحقايق قول
القايل العالم قديم بالزمان هوس محض لا طايل تحته اذ يقال له ما الذى
تعنى بالعالم فاما ان يقول اعنى به الاجسام كلها كالسماوات والامهات
او يقول اعنى به كل موجود سوى الله فان قال اعنى به كل موجود ممكن من الاجسام
وغيرها كالعقول والنفوس فعلى هذا يكون اكثر الموجودات المندرجة تحت
لفظ العالم غير متوقف الوجود على وجود الزمن بل يكون بالضرورة سابق
الوجود عليه فكيف يقال العالم قديم بالزمان واكثر موجودات العالم
السابق الوجود على الزمن وان قال اعنى بالعالم الاجسام كلها فلا يجوز على
هذا الوجه ايضا لان معنى ذلك ان الاجسام موجودة مذ كان الزمان
موجودا فيكون مشعرا بان الزمان سابق على الاجسام فى الوجود وليس كذلك
فان الاجسام سابقة الوجود على الزمان والزمان متاخر الوجود عنها وان
كان ذلك بالرتبة والذات انتهى كلامه اقول لا يخفى ما فيه من التطرفات
المعية الزمانية بين الشيئين لا تنافى التقدم الذاتى لاحدهما على الاخر
لكن بعد النظر العميق والبحث الشديد تظهر حقيقة ما ذكره هذا العارف
او النسبة بين الزمان والجسم كالنسبة بين الهيولى والصورة بالتلازم
والزمان من جملة المشخصات للجسم كما ان الهيولى باستعدادها من جملة
المخصصات للصورة فكما ان النظر فى كيفية التلازم بين المادة والصورة
يعطى الحكم بتجدد كل منهما فان الصورة بحقيقتها يستلزم المادة ويفيدها
على وجه الفاعلية فيلزمها المادة لزوم الفعل للفاعل الموجب فيتصور المادة
بها ويستكمل بوجودها ثم ان المادة باستعدادها تتهيا لقبول صورة

عاقبة بخصوصها التالية للسابقة على وجه الاعداد فيلزمها ايضا مادة اخرى
فلا يزال الصورة علة للهيولى بالايجاب والفعل والمادة علة للصورة
بالاعداد والقبول فهما متجددتان فى الوجود فكذا الحكم فى تجدد كل من هويتى
الزمان والجسم فالزمان علة تشخص الجسم وحدوثه والجسم علة بقاء الزمان
واستمراده ولاجل ذلك قد نص زينون الاكبر حسبما نقلنا من كلامه فى العلم
الكلى على تجدد كل من الهيولى والصورة انه قال ان الموجودات باقية داثرة
اما بقاوها فبتجدد صورها واما دثورها فبدثور الصورة الاولى عند
تجدد الاخرى وذكر ان الدثور قد لزم الصورة والهيولى معا ثم قال صاحب
الزبدة فان زعمت ان الاجسام كانت موجودة مذ كان الحق موجودا فهو خطا
عظيم وهو اعتقاد اكثر العلماء الذين يزعمون انهم فاقوا فى الصدق والنظر
على الاولين والاخرين ومما لا بد فى هذا المقام ان تعلم ان الاجسام لا يوجد
اصلا حيث يوجد الحق الاول لا الآن ولا قبله ولا بعده ومن ذهب الى ان العالم
موجود الآن مع وجود الحق فهو مخطى خطاء عظيما فحيث الحق لا زمان ولا مكان
ومحيط بالزمان والمكان وساير الموجودات فان سبق وجوده على
شئ كسبقه على غيره فانه سابق الوجود على وجود العالم كما انه سابق
الوجود على وجود صورة هذه الكلمات المسطورة فى هذا الكتاب
من غير فرق اصلا ومن فرق بينهما فهو بعد فى مضيق الشبه ولم ينزه الحق
عن الشبه ولم ينزه الحق عن الزمان كما لم ينزه عن المكان عند العوام
الذين يزعمون انه جسم مكانى كساير المحسوسات وهذا الايمان
بعيد عن الايمان الحقيقى الحاصل للعارف فى اول سلوكه والله عز وجل
سابق على الزمن المستقبل حيث سبقه سبقه على الزمان المستقبل من
غير فرق وهذا يقينى عند العارف والعلماء عاجزون عن ادراكه
بالضرورة ولو لم يعجزوا لما قالوا ان العالم مساوق فى الوجود لوجود
الحق الاول كما لم يقولوا ان صورة هذه الحروف مثلا يساوى وجود الله
المنزه عن هذه الظنون انتهى كلامه نقد وتحصيل اعلم ان القول
بان العالم غير موجود مع الحق فى مرتبة وجوده قول محصل لا شبهة
فيه عند العلماء لكن الثابت بالبرهان والمعتضد بالكشف والعيان

ان الحق موجود مع العالم ومع كل جزء من اجزاء العالم وكذا الحال فى نسبة كل
علة مقتضية بالقياس الى معلولها فالمعلول لاجل نقصه وامكانه غير موجود
مع العلة فى مرتبة ذاتها الكماليه ولكن العلة موجودة مع المعلول فى مرتبة
وجود المعلول من غير مزايله عن وجودها الكمالى ومن امعن فى تحقيق هذه
المسئلة اوتى خيرا كثيرا والدليل على ما ذكرنا قوله سبحانه هو معكم اينما
كنتم وقوله وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله وقوله اينما تولوا فثم
وجه الله وغير ذلك من الايات القرانية والاحاديث النبوية فاذا تقرر هذا
نرجع ونقول ان الحق منزه عن الزمان موجود فى كل وقت من الاوقات لا على وجه
الاختصاص والتعليق والحق المنزه عن المكان موجود فى كل واحد واحد من
الامكنة لا على وجه التقييد والتطبيق كما يقوله المشبهة ولا على وجه المباينة
والفراغ كما يقوله المنزهة من العلماء الذين لم يبلغوا فى العلم الى درجة العرفاء
ليعرفوا ان تنزيههم ضرب من التشبيه والتقييد لجعلهم مبدا العالم محصور
الوجود التجرد عن بعض انحاء الوجود بالمباينة والمغايرة وقد ثبت ان واجب
الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات وليست فى ذاته
المحيطة بالكل جهة امكانية فهو مع كل موجود بكل جهة من غير تقييد
ولا تكثر فهو فى كل شئ وليس فى شئ وفى كل زمان وليس فى زمان
وفى كل مكان وليس فى مكان بل هو كل الاشياء وليس هو الاشياء ه

فى علم النفس من مبدا تكونها من المواد الجسمانيه الى اخر مقاماتها
ورجوعها الى غاياتها القصوى وفيه ابواب الباب الاول فى احكام عامة النفس
وفيه فصول فصل فى تحديد النفس اعلم ان عناية البارى جل اسمه لما افادت
جميع ما يمكن ايجادها بالفيض الاقدس على ترتيب الاشرف فالاشرف حتى بلغ الى
ادنى البسايط واخسها منزلة ولم يجز فى عنايته وقوفا لافادة على حد لا تتجاوزه فبقى
امكان وجود امور غير متناهية فى حد القوة من غير ان يخرج من القوة الى الفعل وكانت
المواد الجسمانية وان تناهت فى الاظلام والكثافة والبرودة غير ممتنع عن قبول
الاستكمال بتاثير مبدا فعال كتاثير اشعة الكواكب سيما الشمس فى التلطيف
والتعديل لتصير باكتسابها نضجا واعتدالا مادة للاغذية والاقوات وقوة منفعله
بتوليد الكاينات متهياة لقبول النشو والحيوة بصور يترتب عليها اثار الحكم والعناية
كالحيوان والنبات بعد ابقاء الطبيعة حقوق ما تقدم عليها من ساير المركبات وقواها
وقدم السبب اللمى فى كون الاخس قابلا لما هو اشرف اذ الممكن لم يخلق هباء وعبثا
بل لان يكون عايدا الى غايته الاصلية فالعناصر انما خلقت لقبول الحيوة والروح فاول
ما قبلت من اثار الحيوة حيوة التغذية والنشو والنماء والتوليد ثم حيوة الحس
والحركة ثم حيوة العلم والتميز ولكل من هذه الانواع من الحيوة صورة كمالية تفيض بها
على المادة اثار تلك الحيوة بقواها الخادمة اياها يسمى تلك الصورة نفسا ادناها النفس
النباتيه واوسطها النفس الحيوانيه واشرفها النفس الناطقه ولهذه الثلاثة معنى
مشترك ذاتى وحد جامع ونحن نريد ان نذكر فى هذا الفصل البرهان على وجودها
مطلقا والحد لمهيتها نفسا فان البسيط وان لم يكن له حد ولا عليه برهان من جهة
هوية ذاته البسيطه ولكن من جهة فعله وانفعاله مما يقبل التحديد ويقوم عليه البرهان
فهكذا شان النفوس والصور بما هى نفوس وصور اما البرهان على وجودها فنقول
انا نشاهد اجساما يصدر عنها الاثار لا على وتيرة واحدة من غير ارادة مثل الحس
والحركة والتغذية والنمو والتوليد المثل وليس مبدا هذه الاثار المادة الاولى
لكونها قابلة محضة ليست فيها جهة الفعل والتاثير ولا الصورة الجسمية المشتركة
بين جميع الاجسام اذ قد توجد اجسام تخالف تلك الاجسام فى تلك الاثار
وهى ايضا قد لا يكون موصوفة بمصدرية هذه الافعال فاذن فى تلك الاجسام
مباد غير جسميتها وليست هى باجسام فيها والا فيعود المحذور فاذن هى قوة

متعلقة بتلك الاجسام وقد عرفت في مباحث القوة والفعل ان منتهي كل قوة فاعلية
يصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة نفسا وهذه النقطة اسم لهذه القوة لا بحسب
ذاتها البسيطة بل من حيث كونها مبدأ لمثل هذه الافاعيل المذكورة ولذلك صار
البحث عن النفس من جملة العلم الطبيعي واما الحد فنقول اخذ في بيانه على طبق ما قالته
الحكماء ان النفس لها حيثيات متعددة فيسمى بحسبها باسام مختلفة وهي القوة والكمال
والصورة فهي لكونها تقوى على الفعل الذي هو التحريك وعلى الانفعال من صور المحسوسات
والمعقولات الذي هو الادراك يسمى قوة وبالقياس الى المادة التي تحلها يجتمع منهما
جوهر نباتي وحيواني صورة وبالقياس الى ان طبيعة الجنس كانت ناقصة قبل اقتران
الفصل بها واذا انضاف اليها كمل به النوع كمالا فقالوا تحديد النفس بالكمال اولى
من تحديدها بالصورة لوجوه اما اولا فلانا نعلم من حيث ان الصورة عند الجمهور
هي المنطبعة في المادة ومن النفس ما هي غير منطبعة فهي اذن ليست صورة للبدن
ولكنها كمال له كما ان الملك كمال للمدينة والربان كمال للسفينة واما ثانيا فلان الكمال قياس
الى المعنى الذي هو ابعد من ذلك وهو المادة فالصورة يقتضي نسبة الى شيء بعيد من
ذات الجوهر الحاصل منها والى شيء يكون الجوهر الحاصل بحسبه هو ما هو بالقوة والى
شيء لا ينسب الافاعيل اليه اعني المادة بخلاف الكمال فانه ينسب الى الافاعيل بالحقيقة
اعني النوع من غير عكس فتبين من هذا انا اذا قلنا في تعريف النفس انه كمال كان
ادل على معناها وكان متضمنا لجميع انواعها من جميع وجوهها ولا يخرج النفس المفارقة
عنه وهو ايضا اولى من القوة لوجوه اما اولا فلان للنفس قوة الادراك وهي انفعالية
وقوة التحريك وهي فعلية وليس اعتبار احد المعنيين اولى من الآخر فاذا قيل لفظ القوة
واقتصر على احد الوجهين عرض ما قلناه وشيء آخر وهو انه لا يتضمن الدلالة على
ذات النفس من حيث هي نفس بل من جهة دون جهة وقد بين في علم الميزان
ان ذلك ليس بجيد ولا صواب فيجب اعتبارهما في حدها واسم القوة يتناولهما
بالاشتراك لان احدهما داخل تحت مقولة ان يفعل والآخر تحت مقولة ان ينفعل
والاجناس العالية قد علمت انها متباينة بماهياتها واطلاق اللفظ المشترك مما يجتنب
عنه في الحدود بخلاف لفظ الكمال فان قوله عليهما ليس بالاشتراك فان النفس
من جهة القوة التي يستكمل بها ادراك الحيوان كمال ومن جهة القوة التي تصدر عنها
افاعيل الحيوان ايضا كمال واما ثانيا فلان القوة اسم لها من حيث انها مبدأ للانفعال

والكمال اسم لها من هذه الجهة ومن حيث انها يكمل النوع وما يعرف الشيء من جميع جهاته
اولى مما يعرفه من بعض جهاته فظهر ان الكمال هو الذي يجب ان يوضع في حد النفس مكان
الجنس قالوا انا اذا عرفنا ان النفس كمال لكذا باي تفصيل تبين تحصيله لم يكن بعد عرفنا
حقيقة النفس وذاتها بل عرفناها من حيث هي نفس وقد عرفت في باب المضاف بما هو مضاف
وجود غير مستقل ولا يعرف من وجود النفس الا ما يقتضيه تلك الاضافة المحدودة
بما هي اضافة محدودة لا تمام وجودها لكن اسم النفس غير موضوع الا لذلك
الوجود الاضافي ولم يوضع هذا الاسم لكنه حقيقة الجوهر النفساني بحسب
معناه المشترك او المختص بل من حيث اضافة التدبير والتصرف للابدان ووجود
المضاف بما هو مضاف وجود تعلقي مقيس الى شيء آخر فالاضافة النفسية مقيسة
الى البدن فلذلك يوخذ البدن في حد النفس لكونه داخلا في تقوم وجودها التعلقي
الاضافي كما يدخل وجود البناء في قوام البناء ويوخذ في حده ولا يوخذ في حد الانسان
فان الحدود بازاء الوجودات فللانسان بما هو انسان وجود وله حد بازائه يعرف
به كالحيوان الناطق وللبناء بما هو بناء وجود وله حد آخر بازائه ولا يدخل في حده
الانسان ولا شيء من الجوهر وجنسه لانه من مقولة المضاف والانسان من مقولة
الجوهر والمقولات متباينة بتمامها فشيء منها لا يدخل في حد شيء من الاخرى
فالنظر في النفس بما هو نفس نظر في البدن ولهذا عد علم النفس من العلوم الطبيعية
الناظرة في احوال المادة وحركاتها فمن اراد ان يعرف حقيقة النفس من حيث ذاتها مع
قطع النظر عن هذه الاضافة النفسية يجب عليه ان ينظر الى ذاتها من مبدأ آخر ويستانف
علما آخر غير هذا العلم الطبيعي ولو كنا عرفنا بهذا ذات النفس لما كان العلم
بوقوعها في اي مقولة وقعت فيها مشكلا فان من عرف حقيقة الشيء وفهم ذاته
فعرض على ذهنه طبيعة امر ذاتي له لم يصعب عليه وجود ما هو جنس له اذ الذاتي
بين الثبوت لما هو ذاتي له كما عرف في فن الميزان حكمة مشرقية وهنا سر شريف
يعلم به جواز اشتداد الجوهر في جوهريته واستكمال الحقيقة الانسانية في هويته
وذاته ويعلم ان هذا الحد للنفس ليس بحسب الاسم فقط كما في حد البناء
والاب والابن وما يجري مجراها وذلك لان نفسية النفس ليست كابوة الاب
وبنوة الابن وكاتبية الكاتب ونحوها مما يجوز فيه فرض خلوه عن تلك الاضافة
فان لماهية البناء وجودا ولكونه بناء وجود آخر وليس هو من حيث كونه انسانا

هو بعينه من حيث كونه بناء فالاولى جوهر والثانى عرض نسبى وهذا بخلاف
النفس فان نفسية النفس نحو وجودها الخاص وليس لمهية النفس وجود
اخر هى بحسبها لا يكون نفسيا الا بعد استكمالات وتحولات ذاتية يقع لها فى ذاتها
وجوهرها فيصير حينئذ عقلا فعالا بعد ما كانت بالقوة عقلا والبرهان على
ان نفسية فى ابتداء نشاتها ليست من العوارض اللاحقة بذاتها اللازمة كانت او مفارقة — النفس ع
كالحركة اللاحقة بالفلك او كالابوة اللاحقة بذات الاب انه لو كانت كما زعمه الجمهور من
الحكماء لزم كون النفس جوهرا متحصلا بالفعل من جملة الجواهر العقلية المفارقة الذوات
ثم عرض لها امر الجاها الى التعلق بالبدن ومفارقة عالم القدس ومزاولة العنصريات
لكن التالى مستحيل لان ما بالذات لا يزول والجوهر المفارق لا يعرض لشىء لم يكن له فى ذاته
اذ محل الحوادث المادة الجسمانية وما يعرضها وايضا النفس تمام البدن
ويحصل فيها ومن المادة البدنية نوع كامل جسمانى ولا يمكن ان يحصل من مجرد
ومادى نوع طبيعى مادى بالضرورة فاذا بطل التالى فكذا المقدم فعلم
ان اقتران النفس بالبدن وتصرفها فيه امر ذاتى لها بحسب وجودها الشخصى
فهذه الاضافة النفسية لها الى البدن مقومة لها لكن لا يلزم من ذلك كونها
من باب المضاف ولا يخرج به النفس عن حد الجوهرية بل عن حد الفعلية فقط
فهذه الاضافة كاضافة القابلية للهيولى واضافة الصورية للصور الطبيعية واضافة
المبدعية والعالمية والقادرية للواجب تعالى واضافة العرضية للسواد والبياض و
غيرهما من مقولات العرض فان انحاء وجوداتها لا ينفك عن اضافة الى شىء ولها
معان اخر غير الاضافة ليست قولها وجود الاضافة فالسواد مثلا له مهية
مستقلة فى معناها وحدها وهى من مقولة الكيف ولكن وجودها فى ذاتها هو وجودها
فى الموضع اعنى عرضيتها فالعروض للموضع ذاتى لهوية السواد لا لمهيته وهكذا
القياس فى المادة والصورة والطبيعة والنفس من حيث لكل منها مهية اخرى
جوهرية غير الاضافة كما ان الاعراض مهيه اخرى عرضية غير العروض ولكن هوياتها
الشخصية هويات اضافية وبهذا يعلم ان الوجود امر زايد على المهية فوجود النفس
لكونها صورة للمادة يلزمها اضافة البدن كما يلزم لكل صورة اضافة المادة لكن
ليس يلزم من ذلك كونها من باب المضاف ولا كونها من الاعراض لان هذه الاضافة
اضافة التقويم والتكميل لا اضافة الحاجة المطلقة كما فى العرض فالنفس ما دامت

لم تخرج

لم تخرج من قوة الوجود الجسمانى الى فعلية العقل المفارق فهى صورة مادية على تفاوت
درجاتها قربا وبعدا من نشاتها العقلية بحسب تفاوت وجوداتها شدة وضعفا
وكمالا ونقصا اذ الوجود مما يقبل الاشتداد ومقابله كما بيناه فى العلم الكلى فى مباحث
القوة والفعل ولنرجع الى ما فارقنا من تحديد النفس فنقول فهى اذن كمال للجسم
لكن الكمال منه اولى وهو الذى يصير به النوع نوعا بالفعل مثل الشكل للسيف والكرسى
ومنه ما هو ثان وهو الذى يتبع نوعية الشىء من افاعيله وانفعالاته كالقطع للسيف
والتمييز والرؤية والاحساس والحركة الارادية للانسان فان هذه كمالات ثانوية
ليس يحتاج النوع فى ان يكون نوعا بالفعل الى حصول هذه الامور له بالفعل بل اذا حصل
له مبدا هذه الاشياء بالفعل حتى صار له هذه الاشياء بالقوة القريبة بعد ما لم
يكن الا بقوة بعيدة فالحيوان حيوان بالفعل وان لم يتحرك بالارادة بالفعل لشىء — ولم يقع له الا الاحساس بالفعل صح
والمهندس مهندس بالفعل وان لم يعمل عمل المساحة وغيرها والطبيب طبيب
بالفعل وان لم يعالج احدا فالنفس كمال اول وكون الشىء كمالا اولا لشىء لا ينافى
ذلك كونه كمالا ثانيا لشىء اخر فلا يرد ان النفس الانسانية ليست كمالا للحيوان
بما هو حيوان ولا النفس مطلقا كمالا للجسم بما هو جسم لما عرفت ان تحقق
كل طبيعة بتحقق فرد ما منه وارتفاعها بارتفاع جميع الافراد فاذن النفس
كمال اول لشىء وان كانت كمالا ثانيا لشىء اخر والشىء الذى هى كمال اول له لا بد وان
يكون جسما لكن يجب ان يؤخذ الجسم المورد فى هذا التعريف هو الذى بالمعنى الجنسى
لا الجسم بالمعنى المادى كما علم فى صناعة الميزان وقد مر الفرق بينهما فى مباحث المهية
ايضا وليس هذا الجسم الذى النفس كمال له اعم من الجسم الطبيعى او الصناعى كالسرير
والكرسى والسفينة والمدينة ولو فرض ان نفس الزمان كمال للسفينة ونفس الملك — الربان ظ
كمال للمدينة فليست كماليتها هى النفسية للسفينة والمدينة ولو اخذ المجموع من السفينة
والنفس امرا واحدا حتى يكون النفس كمالا له لم يكن ذلك المفروض مجموعا جسما
ولا جوهرا ولا شيئا من المقولات اذ المهية تابعة للوجود والوجود مساوق للوحدة
وما لا وحدة له لا وجود له فظهر ان النفس كمال اول لجسم طبيعى ولا لكل جسم طبيعى
اذ ليست النفس كمالا للنار ولا للارض بل النفس التى فى هذا العالم كمال جسم
طبيعى يصدر عنه كمالاته الثانية بالات يستعين بها افعال الحيوة كالاحساس
والحركة الارادية ودلالة هذا المعنى على حقيقة النفس من جهة ان ما يكون من القوى

التى فعلها فى المادة من غير توسط قوة اخرى فذاتها متحدة الوجود بالمادة كالصور
الاسطقسية والجمادية كالنارية والهوائية والياقوتية والذهبية وغيرها فكانها
هى مادية محضة منقسمة بانقسامها واما ما يكون من الصور التى فعلها باستخدام
قوة اخرى فلا محالة يكون تلك القوة لكونها آلة متوسطة ادون منزلة من تلك فتكون تلك الصور
الصورة كانها مرتفعة الذات عن سنخ المادة وهذا الارتفاع عن دنو المادة الجسمية الاولى
شان النفس اذ لها حظ من الملكوت والتجرد ولو قليلا فظهر ان كون الكمال الاول للجسم
الطبيعى مما تفعل بالالة خاصية النفسية فكل قوة لجسم طبيعى من شانها ان تفعل
فعلا باستخدام قوة اخرى تحتها فهى عندنا نفس وهذا الحد اعنى قولنا كمال اول
لجسم طبيعى آلى جامع لساير النفوس اذ ليس المراد بالالة المذكورة فى تحديد النفس
ماهو كالاعضاء بل ماهو كالقوى مثل الغاذية والنامية والمولدة فى النفس النامية والخيال
والحس والقوة الشوقية فى الحيوان لا مثل المعدة والكبد والقلب والدماغ والعصب
فيه فعلى هذا نقول النفوس الفلكية داخلة فى هذا الحد لصدق مفهوم الآلى عليها
بالبرهان وذلك لان البرهان قايم عندنا على ان الفلك مع كونه ذا نفس دراكة للعلوم فهو
ايض ذو قوة طبيعية مباشرة للتحريك وله ايض قوة حساسة لا كالتى فى هذه الحيوانات
حيث يكون بانفعال يطرء لآلة الحس وايضا يكون فى بعض مواضع ابدانها قوة
الحس وفى بعضها قوة اخرى ولا كذلك مادة الفلك لبساطته فالفلك كله خيال
وكله طبيعة محركة حركة وضعية من جنس الطبيعة الخامسة وكله حس لكن قوة
الحس والحركة دون قوة الخيال وقوة الادراك الكلى ان كانت وبهذا يندفع الاشكال
الذى استصعب المتاخرون حله وهو ان الحد المذكور ولاحد اخر ايض لا يمكن ان
يتناول النفوس الثلاثة اعنى النباتية والفلكية فانا ان اعطيناها اسم النفس لانها
كمال تعقل فعلا ما فقط لزم ان يكون كل قوة نفسا فيكون الطبايع كلها نفوسا وذلك
مخالف لما اطبق عليه المتقدمون من العلماء وان اعطينا اسم النفس للقوة
الفاعلة بالقصد خرجت النفس النباتية واندرجت الباقيان وان اعطيناه للقوة الفاعلة
افعالا متخالفة خرجت النفس الفلكية ودخلت الاخريان وان زدنا على هذه المعانى
شرطا ازداد تخصصا فاذا كلما احتيل حيلة يتناول بها اسم النفس الحيوانية والفلكية
يخرج النباتية او يتناول الحيوانية والنباتية يخرج الفلكية ولا ينبغى ان يغتر العاقل
بما يعرض من اختلاف حركات الافلاك طولا وعرضا حتى يظن انها افعال متقابلة فان

لكل

لكل واحد من تلك الافاعيل مبدا واحدا وجهة واحدة لا يتغير هذا ماذكروه من
الاشكال وقد علمت حله بتفسير معنى الآلة ولا حاجة الى اختيار الراى المحتمل الغير
المعلوم فى باب الفلكيات حسبما قاله الشيخ من ان الاجسام السماوية فيها مذهبان
احدهما مذهب من يرى ان كل فلك ذى كوكب يجتمع من الكوكب ومن عدة كرات
فيه جسم حيوانى قد دبرت له نفس يتم عقلها بعدة اجزاء ذوات حركة فيكون هى
كالالات وذلك القول لا يستمر فى جميع الافلاك والكرات وثانيهما مذهب
من يرى ان كل كرة فيه فهو لا يلزمهم ان يروا ان اسم النفس الواقع على النفس
الفلكية وعلى النفس النباتية انما يقع بالاشتراك هذا ثم اعلم انه بادخال لفظ ذى
الحيوة فى حد النفس وان خرجت النباتية لكن ليس كما زعم الشيخ من انه لا يقع على
الفلك والحيوان بمعنى واحد بل بالاشتراك حيث قال ان الحيوانات والفلك لا تشترك
فى معنى اسم الحيوة ولا اسم النطق ايض لان النطق الذى ههنا يقع على وجود النفس
لها العقلان الهيوليان وليس هذا مما يصح هناك فان النطق هناك عقل بالفعل
والعقل بالفعل غير مقوم للنفس الكاينة جزء حد الناطق وكذلك الحس ههنا يقع
على القوة التى بها يدرك المحسوسات على سبيل قبول امثالها والانفعال منها وليس
هذا مما يصح هناك انتهى وذلك لان لفظ ذى الحيوة ان اريد به مبدا الادراك
والتحريك المطلقين يتناول الفلك والحيوان جميعا لان الادراك اعم من الاحساس
والتخيل والتعقل وايض ان اريد بالادراك الماخوذ فى حد الحيوة الاحساس فقط
يمكن ان يتناول الفلك اذ ليس من شرط معنى الاحساس انفعال الآلة بل لو تحقق
احضار صورة جزئية للقوة الحساسة من غير انفعال وقع لآلة الحس لكان الاحساس
حاصلا بالحقيقة كما يقع فى الحس المشترك حضور صور محسوسة فى النوم او اليقظة
كما للمبرسمين فيشاهدها النفس من غير تاثر الحاسة هناك فعلم ان حقيقة الاحساس
هى حضور الصورة الجزئية لا تاثر الالة بها ولا انطباع الصورة فيها كيف ونحن
ذاهبون الى ان الابصار عندنا ليس الا بانشاء النفس صورة اخرى غير التى
فى المادة الخارجية وهى مماثلة اياها معلقة لا فى محل وهكذا حال الافلاك فى كونها
حساسة من حيث حساسيتها بضرب من الفعل لا بضرب من الانفعال لكن مع هذا
ليس لقايل ان يقول لم لا يجوز ان يقال ان الحيوة هى بعينها هذا الكمال وهى الامر
الذى يصدر عنه ما تنسبونه الى النفس فما الحاجة الى ان تثبتوا نفسا فيكون

الحيوة هي مبدا هذه الافاعيل لانا نقول في رفع ماذكره انا اقنا الحجة على انه لما اختص
بعض الاجسام بهذه الاثار دون البعض فليس بد من ان يكون صدورهذه الاثار
بقوى اخرى مخصوصة غير الجسمية المشتركة فالمعنى بالحيوة اما ان يكون تلك
المبادى اوكون الجسم ذا تلك المبادى اوكون الجسم بحيث يصح ان يصدر عنه هذه
الاثار والاول تسليم لما كنا بصدده فان سمى احد هذا المبدا الذى سميناه نفسا
باسم الحيوة فلا مناقشة لنا معه اذلم يكن خالفنا الا بشئ لا نعتد به وهو اللفظ و
الثانى باطل لانه ليس المفهوم من كون الجسم ذا مبدا هو المفهوم من ذلك المبدا
والثالث ايض غير صحيح فانه ليس المفهوم من هذا الكون ومن النفس والحى
من حيث هو حى شيئا واحدا وذلك لان المفهوم من هذا الكون المذكور لا يابى
ان يسبقه بالذات مبدا يتم به للجسم هذا الكون مثل كون السفينة بحيث يصدر
عنها المنافع المنسوبة اليها فان ذلك مما يحتاج الى الربان حتى يتحقق به هذا
الكون فهذا الكون يحتاج الى كون اخر سابق عليه بخلاف المفهوم من الكمال
الاول فى ما رسمناه فانه يمنع ان يسبقه بالذات كال اول والا لم يكن اولا وقد
فرضناه اولا وهذا مثل كون الجسم بحيث يصدر عنه الاحراق فان نفس هذا الكون ووجود
الحرارة فى الجسم شئ واحد وكذلك وجود النفس ووجود هذا الكون ليس شيئا
واحدا بل نقول الاشياء بحيث يصدر عنها افعال الحيوة على ضربين فمن الاشياء
ما يجب ان يسبق هذا الكون كون اخر ومن الاشياء ما ليس يجب ان يسبقه
كون اخر فاما الذى يحتاج فى هذا الكون الى ان يسبقه كون اخر سبقا بالذات
فهو الاجسام الحية فان هذه الاجسام لو كان وجودها هو بعينه كونها بحيث يصدر
عنها افعال الحيوة لكان كل جسم حيا وان كان لها هذا الكون لا لمجرد انها اجسام
ما فقد تخصصت بامر اخر وليس لك ان تقول هذا الكون هو الذى يقوم الجسم
لان جوابك ان حيوة الجسم هى الكون الذى بعد هذا الكون المفروض مقوما وكلامنا
فى الكون الثانى سواء اريد بالجسم هو الذى بمعنى المادة او الذى بمعنى الجسم
اذ لكل منهما تاخر بحسب الكون او بحسب المهية عن الكون المذكور واما ما ليس
بجسم فلا مانع من ان يكون وجوده هو بعينه كونه بهذه الصفة بل يوجب فى اكثر
ما ليس بجسم ان يكون وجوده حيوته كالموجود الاول وما يتلوه من العقول
والنفوس والحيوة ليست ما به يكون الحى بالذات حيا اذ من المحال ان يصير الشئ

بهذا

بهذا الكون ذا هذا الكون بل حيوة الشئ نفس حيثيته كما ان الوجود ليس ما به يصير الموجود
موجودا لاستحالة ان يصير الشئ بهذا الوجود ذا هذا الوجود كما علمت فى باب الوجود
والمضاف والاين والعقل ونظايرها فان المضاف بالذات نفس الاضافة والاين لا يحتاج
الى اين اخر والصورة العقلية وجودها وعقليتها شئ واحد فصل فى ماهية
النفس المطلقة واذ قد فرغنا من حد النفس بما هى نفس بحسب المفهوم الاسمى الاضافى
فجدير بنا ان نشتغل بتعريف مهيتها ونتفحص ان هل لها حقيقة اخرى غير كونها كمالا
للجسم وذلك لانا اذا قلنا كمال يعلم من ذلك بعد انها جوهر او ليست بجوهر فان
معنى الكمال الشئ الذى بوجوده يصير النوع نوعا فالنفس شئ يصير الحيوان حيوانا
والنبات نباتا وهذا لا يعلم منه بعد انه جوهر او عرض فان كثيرا من الكمالات هى فى موضوع
كالسواد والكتابة وغيرها فانها كمالات اولية للمركب منها ومن الموضوع للسواد لا
سود بما هو اسود والكتابة بما هو كاتب فان قلت اليس هذا الشئ موجود
فى المركب والمركب لا فى موضوع فهو موجود لا فى موضوع بل فيما لا يستغنى ذاته عن ذلك
الشئ قلنا كون الشئ جزءا لما لا يكون وجوده فى موضوع لو فرض ان له وجودا غير وجود
الاجزاء لا يمنعه ان يكون فى موضوع وكون الجزء فيه لا كشئ موجود فى الموضوع لا يجعله
جوهرا وقد علمت فى مباحث الجوهر ان جوهرية الشئ لا تختلف بالاضافة حتى تكون
الشئ بالقياس الى ما هو جزء له جوهرا وبالقياس الى ما يعرضه عرضا كما فى الذاتية
والعرضية وليس كل جوهرى جوهرا ولا كل عرضى عرضا فالجوهر جوهر فى نفسه وبالقياس
الى كل شئ وكذا العرض عرض فى نفسه وبالقياس الى كل شئ يعنى ان القياس الى الاشياء
لا يغير جوهرية الشئ بمعنى كونه جوهرا ولا عرضيته بمعنى كونه عرضا نعم يغير كونه
جوهريا او عرضيا قال الشيخ ان الشئ اذا تاملت ذاته ونظرت اليها فلم توجد لها
موضوع البتة كانت فى نفسها جوهرا وان وجدت فى الف شئ لا فى موضوع بعد
ان يوجد فى شئ واحد على نحو وجود الشئ فى الموضوع فهى فى نفسها عرض
وليس اذا لم يكن عرضا فى شئ فهو جوهر فيه فيجوز ان يكون الشئ لا عرضا فى الشئ
ولا جوهرا فى الشئ كما ان الشئ يجوز ان لا يكون واحدا فى شئ ولا كثيرا فيه
ويكون فى نفسه واحدا او كثيرا وليس الجوهرى والجوهر واحدا ولا العرض فى ايساغوجى بمعنى العرضى
الذى فى قاطيغورياس وقد بينا هذه الاشياء فى صناعة المنطق انتهى فعلم ان
كون النفس كمالا للجسم والجسم جوهرا وكونها جزءا للمركب لا عرضا قايما بالمركب

لايستلزم جوهريتها بل يحتمل ان يكون نفس ما قايمة بالموضوع وهى مع ذلك يكون جزء
للمركب ويحتمل ان لايكون فى موضوع فيكون جوهرا فلم يتبين بعد من مفهوم كون النفس
كمالا ان ذلك الكمال جوهرا وعرض فيجب لنا ان ننظر الى مهية النفس هل جوهر او عرض
لكن البرهان قايم على ان النفس جوهر ولايكفى فى هذا المطلب ما فعله المتاخرون
من بيان جوهرية ذواتنا الادراكية والاشتغال به من طريق خاص يعرف به كون النفس
الناطقة جوهرا مجردا عن البدن اذ ذلك لايفيد جوهرية النفوس على الاطلاق والاولى
فى التعليم تقديم الشروع فى بيان جوهرية النفس بما هى نفس على الشروع فى بيان تجرد
بعض انواعها وكذا تقديم الدلالة على تجرد نفوسنا الانسانية عن الابدان العنصرية
والاجسام المادية على تجرد طايفة منها وهى التى بلغت الى مقام العقل والمعقول بالفعل
عن العالمين ومفارقتها عن الدارين اما بيان كون النفس على الاطلاق جوهرا فهو
انه قد سبق ان بعض الاجسام فى ذاتها وطبايعها مما يصدر عنها افعال الحيوة والحيوة
فى الحيوانات صفة ذاتية مقومة لجسميتها بحسب المهية اعنى الجسم بالمعنى الجنسى
لا بالمعنى الذى يكون موضوعا اومادة ومبدا تلك الحيوة مقوم لجسميتها بالمعنى
الذى هى به مادة كما علمت فى مقامه وجماعة من المتاخرين حتى صاحب حكمة الاشراق
حيث لم يفرقوا بين هذين المعنيين فى الجسم زعموا ان حيوة الحيوانات عارضة لاجسادها
عرضا غريبا وزعموا ان لاشئ من الاجسام مما هو حى بالذات بل كل جسم فى نفسه
فهو ميت ظلمانى وليس كذلك فان كل حيوان جسم لذاته والجسم جنسه فالحيوان
نوع مخصوص من الجسم المطلق الماخوذ لا بشرط شئ اى الجسم بما هو جسم وان لم يكن
الاطلاق قيدا له فبعض الجسم بما هو جسم حيوان وكل حيوان حى بالذات فبعض
الجسم حى بالذات وذلك يناقض قولنا لاشئ من الجسم بحى بالذات فبطل
قولهم كل جسم ميت بالذات نعم الجسم بشرط سلب الزوايد عنه ليس بحى فاذا
تقرر ان نوع الحيوان مهية حقيقية مندرجة تحت حقيقة الجسم والحيوة ذاتية
له وليست حيوة الحيوان بواسطة الطبيعة الجسمية بما هى تلك الطبيعة
والا لكانت الاجسام كلها حيوانا لاشتراكها فى الجسمية فهى بواسطة امر مقوم
لهذا النوع المخصوص من الجسم اعنى النوع الاضافى له ومقوم النوع الذاتى
للجوهر جوهر لا محالة فمبدا الحيوة فى الحيوان صورة جوهرية وهكذا نقول فى الجسم
النباتى ان النمو والتغذية من الصفات الذاتية لذلك الجسم الذى هو من الانواع

المحصلة

المحصلة للجسم الطبيعى وليست حصولها لاجل الجسمية المشتركة فلا محالة صورة نوعية
محصلة لمهية الجسم الطبيعى المطلق على سبيل التفصيل والتنويع وللمادة المخصوصة
على سبيل التقويم والاثارة المخصوصة على سبيل الافادة فتلك الصورة التى هى مبداء
هذه الافاعيل والاثار ولكونها محصلة للجوهر تحصيلا وتنويعا وتقويما هى اولى بان
يكون جوهرا من نفس الجسمية المبهمة الوجود ومن الجسمية المادية القابلة لتاثيرات
ذلك المبدا المسمى بالنفس النباتية وقد سبق فى مباحث الصور النوعية ما يدل على
جوهرية مثل هذه المبادى من القاعدة التى وضعناها فى هذا الباب فليرجع اليها
من اختلجت فى صدره بعد دغدغة **الباب الثانى فى مهية النفس الحيوانية**
وبيان جوهريتها وتجردها ضربا من التجرد وفيه فصول **فصل فى جوهريتها**
فقد علمت فيما سبق ما فيه كفاية ولكن سنزيدك ههنا ايضاحا وذلك ان من الناس
من ذهب الى ان النفس هى المزاج ويدل على فساده براهين الاول ان البدن جوهر
اسطقسى مركب من عناصر متنازعة بطباعها الى الانفكاك والذى يجبرها على
الامتزاج وحصول المزاج قوة غيرها سواء قلنا ان العناصر باقية على صورها
النوعية كما هو المشهور وعليه الشيخ وغيره من العلماء او قلنا انها غير باقية وذلك
لان الكيفيات العرضية انما حصلت فهى تابعة للصور فالنفس سواء كانت متعلقة
بمادة مركبة او بمادة مفردة لايمكن ان يكون عين الكيفية المزاجية لان مبدا الشئ
وحافظه لايكون عين ذلك الشئ ولا ايضا يمكن ان يكون صورة من صور العناصر
لان لكل منها اثارا مختصة ليست اثار النفس فالنفس اذن غير الكيفية المزاجية وغير
الصورة الاسطقسية التى لواحد من الاسطقسات لكن ههنا شكوك منها لعل لا
سطقسات فى بدن الحيوان مقسورة على الاجتماع وحصول المزاج لا ان جابرا
يجبرها على الالتيام او حافظا يحفظها او يحفظ مزاجها وحله ان المقسور من
الاسطقسات الممتزجة انما يحفظ انحفاظا قسريا اما لعصيان المسلك
على الانشقاق كاحتباس النيران والاهوية فى الارض قسرا حتى اذا قويت
زلزلت الارض وخسفتها واما فى زمان حركتها الى الانفصال مثل الدهن المضروب
بالماء ومعلوم انه ليست الاجزاء النارية والهوائية فى المنى قد بلغت فى العلة
الى حيث يضعف عن الانفصال عن المخالط ولا هناك من الصلابة وعسر
الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه وفى المنى ارواح كثيرة هوائية

ونادية انما يحبسان مع الارضية والمائية بشئ اخر غير جسمية المنى بدليل انه
اذا فارق الرحم ويعرض البرد الذى هو اولى بالتجميد دق بسرعة وكن لك
ان يعرض للحر او كان فى رحم ذى افة ومنها سلمنا انه ليس سببا لاحتباس
هو القاسر فلم لا يجوز ان يكون السبب صغر الاجزاء او شدة الالتحام وجوابه
ان صغر الاجزاء فيما ليس بمغمود فى المانع الكثيف لا يمنع التفصى كالحال فى المنى
اذا لم يلتقمه الرحم زالت خثورته فان لو كانت نادية المنى وهوائية غالبتين على
مائيته وارضيته لكان المنى صاعدا بالطبع وليس كذلك فبطل المقدم وان كانت
الارضية والمائية غالبتين جاز ان يحبسا هما بالقسر قلنا لو كان سبب الاحتباس
ذلك لوجب ان يبقى ما فيه من النادية والهوائية عند مفارقة الرحم وتعرضه
للبرد فان قلت لم لا يجوز ان يقال النادية والهوائية اللتان كانتا فى المنى
يفسدان بالمائية عند تعرضه للبرد لا انهما تفارقان عنه واذا لم يخلصا بالمفارقة
لم يلزم ما ادعيتموه قلنا فاذن يلزم ان يبقى مقدار حجم المنى زمانا يعتد به سيما
عند عدم القواسر الخارجية كحر الهواء المطيف به المحلل له بسرعة وليس كذلك
ومنها لم لا يجوز ان يكون سبب اجتماع الماء والارض هو النشف ثم تعلق النار
بهما كما يتعلق بالحطب والجواب ان النشف انما يكون عند اخلاء الهواء للماء
مكانه الذى وقف فيه لضرورة الخلاء وعدم البدل فهب ان العنصرين الثقيلين
اجتمعا لا لجامع من خارج بل بمجرد الاتفاق فى الميل الى جهة واحدة فما السبب
فى اجتماع النادية والهوائية واما تعلق النار بالحطب فليس كما زعم الناس
ممن لا يعرف هذه القوانين فان النار مما يحدث فى الحطب شيئا فشيئا على الاتصال
فتزول بانقلابها الى الهواء على التدريج وليست هناك نار واحدة متعلقة بالحطب
بل النيران المتعلقة بالفتيلة كالماء الجارى على الاتصال ومنها لم لا يجوز ان
يكون سبب اجتماع الاسطقسات تحريك الوالدين او مزاج الرحم ثم لا يبقى ذلك
القسر زمانا وجوابه ان حركة الوالدين وان كانت يودى الى اجتماع الاسطقسات
التى فى المنى لكن لابد من سبب لانضمام ما ينضم الى المنى بعد ذلك حتى يتم الاعضاء
الحيوانية ولابد من حافظ لذلك الاجتماع وهذا هو الجواب القوى عن السؤالين
السابقين وايض لو لم يكن فى المنى فاعل يفعل المزاج والاعضاء لكان يجب ان يكون
العضو المتخلق او لا هو الظاهر لان الاجسام انما تفعل ما تفعل بالجثة لا بالقوة من جهة

المماسة

المماسة والانضمام والاقرب مكانا اسبق حدوثا من الابعد والتالى باطل
بالاستقراء فكذا المقدم وذلك لان اول الاعضاء تكونا هو القلب وايض كثير
من الحيوانات يحدث لا بالتوالد ومنها ان هذا الاجتماع قد لا يحتاج الى
سبب حافظ والدليل عليه بدن الميت حيث يبقى بعد مفارقة النفس عنه
زمانا وليس هناك حافظ فلو كان الحافظ هو النفس لوجب ان تتفرق الاجزاء
عند الموت والجواب لاجساد الحيوانات المفارقة عنها نفوسها قد رن
العناصر الكثيفة وشكل ولون لا يحتاج الى حافظ نفسى كما لا يحتاج البناء
فى انحفاظه وتماسك اجزاء الى حافظ غير يبوسة العنصر والذى كانت
النفس حافظة اياه ليس هذا الباقى من جنس الحيوان بل قدرا خر ومزاج اخر
ما لم يتغير ولم ينفسخ لم يعرض الموت والنفس ليس من الاسباب القريبة المو جبة
لهذا اللون والشكل الباقيين بل هى كفاعل بعيد يودى ضرب من تحريكاته الى
هذا الشكل واللين كالبناء والبانى ثم الحافظ لذلك سبب اخر قد يوجد
فى بدن الحيوان وغيره فينحفظ فى مدة فى مثلها يمكن ان يتحلل العناصر تمام
حركات الافتراق والتلاشى سريعة اذا كان الانضماد قليلا او بطيئة ان كان
كثيرا ويسبق الى الانفصال وما شانه ان يسبق كالجوهر النارى والهوائى
او يبطى ما شانه التاخر والبطو كالارضى والمائى بل يجب ان يتوسط زمان
لحركة الانفصال ولم يجب الا يكون ثبات الميت زمانا قليلا بحسب الحس دليلا
على ان اجتماعه وقع بلا جامع على انك ان حققت لم تجد الشخص وقد فارقته
الحيوة فى ان من الانات على امر او حال كان عليه فى حال الحيوة ومنها ان النفس
لا يحدث الا عند الاستعداد المادة لها وذلك الاستعداد لا يحصل الا بحدوث
المزاج الصالح فان المزاج من العلل المعدة للنفس والعلة المعدة وان كانت
علة بالعرض لكنها مقدمة بالطبع فاذا كان تكون النفس علة اجتماع العناصر
فكيف يتقدم النفس على ما يجب تاخرها عنه اعنى اجتماع العناصر التى يتقدم
عليها بالطبع واجيب عن هذا الاشكال بان الجامع لاجزاء النطفة
نفس الابوين ثم انه يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول
نفس المولود ثم انها يصير بعد حدوثها حافظ له وجامعه لسائر الاجزاء
بطريق ايراد الغذاء واعلم ان المتاخرين قد اضطرب كلامهم فى ان الجامع

لاجزآء البدن هل هو بعينه الحافظ لها ولمزاجها ام لا او فی انه نفس المولود
ام نفس الابوین فذهب الامام الرازی الی ان الجامع نفس الابوین قبل حدوث
نفس المولود وبعد الحدوث یصیر هی حافظة له وجامعة لسایر اجزائه بالتغذیة
کما ذکر ونقل هو ~~حافظة له وجامعة لسایر اجزائه بالتغذیة کما ذکر ونقل هو~~
ایضا فی بعض رسایله المشتمل علی اجوبة مسایل المسعودی انه لما کتب بهمنیار
الی الشیخ وطالبه بالحجة علی ان الجامع للعناصر فی بدن هو الحافظ لها قال
الشیخ کیف ابرهن علی ما لیس فان الجامع لاجزآء بدن الجنین نفس الوالدین
والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه
الناطقه وتلك القوة لیست واحدة فی جمیع الاحوال بل هی قوی متعاقبة بحسب
الاستعدادات المختلفة لمادة الجنین قال وبالجملة فان تلك المادة یبقی
فی تصرف المصورة الی ان یحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقه فحینئذ
توجد النفس هذا ما ذکره واورد علیه اولا بان الحکما جعلوا المصورة والمولدة
وغیرها قوی للنفس والات لها والنفس حادثة بعد المزاج وتمام صور الاعضا
کما هو مذهب المعلم الاول والمشائین فالقول باسناد تصویر الاعضاء وحفظ
المزاج الی المصورة قول بحدوث الالة قبل ذی الالة وفعلها بنفسها من غیر مستعمل
ایاها وهو ممتنع جدا واما ذکر فی التفصی عن هذا تارة بعدم تسلیم حدوث
النفس لجواز قدمها کما نقل عن بعض الاقدمین وتارة بحدوث قبل البدن
کما هو رای بعض الملیین وتارة بعدم جعل المصورة من قوی نفس المولود بل یجعلها
من قوی النفس النباتیة المغایرة لها بالذات کما هو رای البعض وتارة بتصیرها
من قوی نفس فشیء من هذه الوجوه لا یسمن ولا یغنی وثانیا بما اعترض
به محقق الاشارات فی شرحه بان ما نقل فی تلك الرسالة عن الشیخ یخالف
ما قاله فی الفصل الثالث من المقالة الاولی من علم النفس فی الشفا وهو قوله
فالنفس التی لکل حیوان هی جامعة اسطقسات بدنه ومولفها ومرکبها علی
نحو یصلح معه ان یکون بدنا لها وهی حافظة لهذا البدن علی النظام الذی
ینبغی وبان تفویض التدبیر الطبیعیة وانما یجری امثال هذا بین فاعلین
غیر طبیعیین یفعلان بارادة متجدده ثم اجاب عن اصل الاشکال
بان نفس الابوین یجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائیة ثم یجعلها اخلاطا

[right margin: ومن فیضه بعد مدة الی القوة اخری کالنفس المولود غیر معقول فالاولی حمل الکلام علیه صح]

ویفرز

ویفرز منها بالقوة المولدة مادة المنی ویجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها
اعداد المادة وتصیرها انسانا بالقوة وتلك الصورة صورة حافظة لمزاج المنی
کالصور المعدنیة ثم انه یتزاید کمالا فی الرحم بحسب استعدادات مکتسبها هناك
الی ان یصیر مستعد القبول نفس اکمل یصدر عنها مع حفظ المادة الافعال
النباتیة فیتکامل المادة بتربیتها ایاها وهکذا الی ان یستعد لقبول نفس اکمل یصدر
عنها مع ما تقدم الافعال الحیوانیة ایضا فیتم البدن ویتکامل الی ان یصیر مستعدا
لقبول نفس ناطقة یصدر عنها مع جمیع ما تقدم النطق ویبقی مدبرة للبدن
الی ان یحل الاجل وقد شبهوا تلك القوی فی افاعیلها من مبداحدوثها الی استکمالها
نفسا مجرده بحرارة تحدث فی فحم من نار مشتعل تجاوره ثم تشتد الحرارة النادیه
فی الفحم فالفحم کتلك الصورة الحافظة واشتداده کمبداء الافعال النباتیة وتجمرها
کمبداء الافعال الحیوانیة واشتعالها نارا کالناطقة فجمیع هذه القوی واحد
متوجه ما من النقصان الی حد ما من الکمال واسم النفس واقع منها علی الثلث
الاخیرة فهی علی اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود ویتبین ان الجامع للاجزآء
الغذائیة الواقعة فی المنیین هو نفس الابوین وهو غیر حافظها والجامع للاجزاء
المضافة الیها الی ان یتم البدن الی اخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود وقول
الشیخ انهما واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غیر الحافظ بالاعتبار الاول
انتهی اقول ما ذکره کلام متین الا ان فیه اشکالا لا یحسم ولا یتنقح الا بطریقنا
من اثبات الاشتداد فی الجوهر فان ما ذکره یحتمل وجوها احدها ان هذه الافاعیل
المتعددة من الحفظ للمزاج والتنمیة والتحریك الارادی والنطق صادرة من مبدا
واحد بالعدد له قوی متعددة متعاقبة فی الوجود فیلزم عنه حدوث النفس
الناطقه عند حدوث النطفة وکونها معطلة عن ما سوی الافعال الجمادیة وهذا
لیس بصحیح علی مقتضی القواعد الحکمیة ولم یذهب الیه احد من الحکما وثانیها انها
یصدر من مباد متعددة متخالفة الذوات متفاضلة فی الکمال وهذا یوجب ما ذکره
وابطله من تفویض الفاعل الطبیعی تدبیره فی مادة الی فاعل اخر یخالفه وان
زعم ان الصورة السابقة یفسد عن المادة ویتکون الصورة اللاحقه بواسطة
تکامل المادة فیرد علیه ان فعل القوة السابقة لیس الا الحفظ والتقویم والتکمیل
ومحال ان یکون الطبیعیة القوة التی شانها تقویم المادة مما یوجب فسادها

[left margin: بتجرمه صح — منجذبه صح]

وابطالها او بجعلها بحيث تستحق بالاعداد لقبول ما يفسدها ويبطلها بالتضاد
فهذا ينافى كون المنى بصورته التى فيه بصدد الاستكمال ولو كان كذلك
لوجب ان يكون القوى النباتية والحيوانية والنطقية متضادة وليست كذلك
بل هى متعاونة متفاضلة فى الكمال الوجودى كل سابق منها متوجه الى اللاحق
توجه الشئ الى كماله وتشبث الفعل الى غايته وغاية الشئ علة تمامه لا علة بطلانه
فلما بطلت الشقوق الثلثة فثبت ان الجوهر الصورى مما يشتد فى وجوده ويكمل
فى تجوهر ذاته ويتطور فى اطوار ويستوفى الدرجات الطبيعية والنباتية والحيوانية
والبشرية الى ماشاء الله وقد علمت من تضاعيف البيان فيما سبق ان الافاعيل
الذاتية متوجهة بالذات الى ماهو خير وكمال ولا يتوجه شئ من الاشيا فى سلوكه
الطبيعى نحو شئ مناف له مضاد اياه الا بقسر قاسر او قاطع طريق له من خارج
بل الكشف والبرهان قد اوجبا ان الاشياء كلها طالبة للخير الاقصى والنور
الاعلى جل مجده والنعم الى ما كنا فيه البرهان الثانى على مغايرة النفس
للمزاج انه لاشك ان النبات والحيوان يتحركان من تلقاء نفسهما الى كمالاتهما
فى الكم والكيف ولا محالة ان الحركة يقع فى امزجتهما ايض لان الامزجة تابعة
للممتزجات فالمزاج متبدل عند الحركة والمحرك باق غير متبدل فالمزاج ليس
هو ذلك المحرك وايضا فلان البدن الذى يسوء مزاجه بمرض وشبهه قد يعود
الى المزاج الصحيح ولابد له من معيد وليس هو المزاج الصحيح الذى قد بطل
ولا المزاج الفاسد فاذن المحرك المعيد غير المزاج وليس خارجا عن جسم الحيوان
لانه لو كان مفارقا فهو لا يفعل الا بواسطة قوة جسمانية كما عرفت وان لم يكن مفارقا
فهو لا يفعل الا بمشاركة الوضع او بالجسمية المشتركة وهما باطلان اما الثانى
فظاهر كما مر واما الاول فلما يعرف بادنى تامل من انه ليس اغتذاء الحيوان
ونموه وتوليده ليس بقسر قاسر فيكون بقوة فيه وهو المطلوب البرهان
الثالث لو كان المحرك هو المزاج هو المزاج لما حدث الاعياء لان الاعياء انما
يكون بسبب حركة طارية على الجسم على خلاف ما يقتضيه طبعه وليس
يمكن ان يقال ان طبايع البسايط يقتضى حركة خلاف ما يقتضيه امتزاجها
لان فعل الطبايع بعد امتزاجها يجب ان يكون من جنس فعلها حال بساطتها
ولا يختلفان الا بالقوة والضعف فانه لو كان يقتضى المزاج مقابلا لمقتضى

الطبايع لكانت تلك الطبايع يقتضى امرين متقابلين وذلك ممتنع فلو كان المحرك
الحيوان هو مزاجه لما حدث الاعياء ولما تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة
عند الرعشة فلذلك قال الشيخ فى الاشارات ان الحيوان متحرك بشئ غير
مزاجه الذى يمانعه كثيرا حال حركته فى جهة بل فى نفس قال الشارح المتقدم يريد
بقوله حال الحركة البطئ والسرعة كما فى الاعياء فان المزاج يمانع كون الحركة سريعة
كالانسان اذا اراد دفع قدمه فجهة الحركة الارادية هى الفوق وعند الاعياء
لا يكون الحركة سريعة ويريد بقوله فى جهة حركته ممانعة النفس والطبيعة كما فى الرعشة
لان النفس يحركها الى فوق والمزاج الى اسفل فتركب الحركة منهما ويريد بقوله فى
نفس حركته ان الاعياء ربما ينتهى الى حيث لا تقوى النفس على التحريك اصلا وقال
الشارح المحقق المراد بحال الحركة وقت الحركة والمزاج قد يمانع فى جهة الحركة كما
اذا صعد الانسان على جبل فانه يريد الفوق ومزاج بدنه تقتضى لغلبة الثقيلين
السفل والمراد بقوله فى نفس حركته ان المزاج تقتضى السكون على وجه الارض
لمقتضى الثقل المذكور والنفس قد يريد الحركة على وجه الارض ورد ما ذكره
فى باب الرعشة بانها لا يتركب من هاتين الحركتين فقط بل ومن كل حركة فى جهة
تريدها النفس ومن حركة فى مقابل تلك الجهة تحدث من امتناع العضو عن
طاعة النفس فانه اذا احدث محرك ميلا الى جهة وعارضه مانع احدث ذلك
المانع ميلا الى مقابل تلك الجهة البرهان الرابع ان الادراك الحسى فى هذا
العالم لا يكون الا بتكيف الالة بكيفية من باب المحسوس فاللمس لا يتحقق
الا مع استحالة مزاج العضو اللامس فالمدرك لتلك الكيفية ان كان المزاج
فذلك اما ان يكون المزاج الذى قد بطل وهو ممتنع او الذى حدث وهو ايضا
ممتنع لان المزاج الصحيح الاصلى لا يدرك ذاته فكيف يدرك المزاج القريب
المتجدد ذاته وبالجملة الاحساس يستدعى الانفعال والشئ لا ينفعل
عن نفسه فاذن لابد فى الاحساس من شئ باق عند توارد الحالتين ليحصل
الشعور بذلك التغير والمزاج غير باق البرهان الخامس ان الحيوان
قد يتحرك فى مزاجه اما عن الاشتداد الى الضعف او عن الضعف الى الاشتداد
ولاشك ان المحرك غير المتحرك فيه فالمتحرك فى المزاج غير المزاج البرهان
السادس من العرشيات قد علمت ان الادراك عبارة عن وجود

المدرك للمدرك فنقول لوكانت النفس هى المزاج لزم ان يكون العرض موجود النفسه
والتالى محال فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فلان النفس يدرك المزاج والمزاج
لانها كيفية ملموسة تكون عرضا فلوكانت النفس هى المزاج فيكون كيفية العرض
موجود الذاته واما بطلان التالى فلان وجود العرض فى نفسه هو وجوده
لموضوعه لا لذاته فليس اذن المدرك هو المزاج بل موضوع اخر وليس ذلك
هو الجسم المطلق لان ذلك ممتنع والا لكان كل جسم دراكا ولا ايض الجسم العنصرى
والا لكان كل جسم عنصرى دراكا وهو خلاف الواقع فاذن القوة التى تدرك
المزاج شئ غير المزاج ولا الجسم الذى قام به المزاج بل شئ غيرهما وهو المط
البرهان السابع انا سنقيم البراهين على تجرد النفس الحيوانية والقوة الخيالية
عن الاجسام العنصرية والطبيعية والتجرد فوق الجوهرية فبطل كون النفس
مزاجا اعلم ان من الناس من حاول ابطال كون المزاج نفسا بطريق اخر وهو
ان العضو البسيط مشابه لمزاج جزئية فلوكان المشكل مزاجه لكان شكل
الكل وشكل الجزء واحدا والتالى باطل فكذا المقدم واعترض عليه بعض
الفضلا بان الشكل هو القوة المصورة وهى قوة سارية فى محالها وجزؤها
مساو لكلها فى الماهية فيعود المحال فى القوة المصورة ما الزم فى المزاج وكذلك ايضا
يلزمه ان يكون شكل جزء الفلك مساويا لشكل كله اقول اما القوة المصورة
فهى وان كانت سارية فى العضو لكن فعلها للتصوير ليس بالاستقلال بل طاعة
وخدمة للنفس فتفعل التشكيل فى الاعضاء على حسب اغراض النفس وحاجاتها
واما فعل القوى البسيطة التى تفعل الكرات فلاجل ان القوة الواحدة اذا افتضت
فى مادة واحدة مقدارا معينا وافادت شكلا كان مقتضاها من الاشكال الكرية
فاذا سبق شكل الكروية للكل يمنع ذلك ان يكون للجزء شكل اخر للاتصال
الواقع فيها وقال ايض لوكان المحرك قوة مزاجية لحركت الى جهة واحدة فان
المزاج الواحد مقتضاه واحد واعترض عليه الفاضل المذكور بان هذا
ايض منقوض بالقوى النباتية فان كلا منها واحدة تفعل افعالا كثيرة فكذلك
ههنا اقول والجواب بمثل مامر فان القوى النباتية تفعل افعالا مختلفة على
حسب اغراض النفس فبهذه البراهين التسعة المذكورة ظهر ان النفس الحيوانية
ليست قوة مزاجية كالصور المعدنية مع ان المعدنيات ايض ليست اثارها

ولوازمها الا بصور جوهرية غير امزجتها فصل فى بيان تجرد النفس الحيوانية
وعليه براهين كثيرة منها ان الحيوان يتزايد اجزاؤه تارة ويتناقص اخرى
بالتحليل فانه مامن بدن حيوانى الا وتستولى عليه الحرارة الغريزية والاسطقسية
الداخلتان وحرارة الحركة والهواء اللطيف به سيما عند اشتداد الصيف
بارتفاع الشمس وذلك الحيوان باق بشخصه فى الاحوال كلها فعلمنا ان هويته
مغايرة للبنية المحسوسة ومنها ان البهايم يدرك هوياتها الادراكية وكيف
لا وهى تهرب عن المولم وتطلب اللذيذ وليس هربها عن مطلق الالم اما اولا
فلان المشهور انها لا يدرك الكليات ولو ادركتها لكان ما نحن بصدده الزم واما ثانيا
فلانها لا تهرب عن الم غيرها مع ان ذلك ايض الم فهى اذن تهرب عن المها فهو يقتضى
علمها بانفسها وذلك يقتضى تجردها بوجهين احدهما ان العلم يقتضى ثبوت الشئ
المدرك للشئ المدرك والصورة التى تحل المادة وجودها للمحل لا لنفسه وكل ما
وجوده لنفسه مجرد عن المحل فالمدرك لذاته مجرد عن المحل وثانيهما ان علم الحيوان
بهويته دايم وليس بمكتسب بالحس وعلمه باعضائه الظاهرة والباطنة ليس
كذلك فهويته مغايرة لاعضائه اما الصغرى فلان العلم بوجود النفس
لوكان مكتسبا لكان اما بالحس وهو باطل فان الحس لا يحس بنفسه فكيف
بما هو آلة لها ومستعملة اياها وايضا ربما يعلم ذاته عند ما لا يحس بشئ
اصلا واما بالفكر فلابد من دليل والدليل اما علة النفس ومعلولها والاول
باطل لان علة النفوس شئ اجل من ان يحيط به علم الحيوان وايض الاكثرون
من الناس حتى النناس يعرفون انفسهم وان لم يحضر ببالهم علة انفسهم والثانى
ايض باطل لانه اما ان يكون الوسط فى الاستدلال هو الفعل المطلق او فعله
المضاف اليه فان اعتبر الفعل المطلق لزم اثبات فاعل ما هو وان اعتبر الفعل مطلق لا فاعل صح
المضاف فالعلم بالفعل المضاف الى الشخص متوقف على العلم به فلو اكتسب
العلم به من العلم بالفعل المضاف اليه لزم الدور فثبت ان علم الحيوان بنفسه
غير مستفاد من حس ودليل واما الكبرى فلان الانسان لا يعرف اعضاءه
الظاهرة الا بالحس ولا اعضاءه الباطنة الا بالتشريح فكذا الحيوان لا يعرف
اعضاءه اذا عرف الا باحدهما برهان اخر على ان الحيوان ليس هو
البنية المحسوسة فنقول لو فرض الحيوان كانه خلق دفعة وخلق كاملا ولكنه

محجوب الحواس عن مشاهدة الخارجات وانه يهوى فى خلاء او هواء طلق
لا يصدمه قوام الهواء ولا يحس بشىء من الكيفيات وفرقت بين اعضائه حتى
لا يتلامس فانه فى هذه الحالة يدرك ذاته ويغفل عن كل اعضائه الظاهرة والباطنة
بل تثبت لذاته ولا يثبت لها مقدارا ولا طولا ولا عرضا ولا جهة من الجهات ولو تخيل
وضعا او جهة او عضوا من الاعضاء فى تلك الحالة لم يتخيله على انه جزء من ذاته
وظاهر ان المشعور به غير المغفول عنه فاذن هويته مغايرة لجميع الاعضاء

فصل فى دفع ما اورد على جوهرية النفس من الشكوك قالوا ان القوى
النباتية حالة فى الاجسام وكذا نفس الحيوان لكونها مدركة للجزئيات وفاعلة للافعال
الجزئية والجوهر المفارق يستحيل ان يكون مدركا للجزئيات وفاعلا للافعال
الجزئية فاذن تلك النفس قوة جسمانية علة للمجموع المركب من البدن ومنها فتلك
القوى النباتية والحيوانية موجودة كل منها فى محل غير مقوم بذاته بل بتلك القوة
فهى اذن جوهر صورى فمن جوز كون شىء واحد جوهرا وعرضا باعتبارين قال
ان النفس من حيث انها جزء للنبات او الحيوان جوهر ومن حيث انها تقوم بمحل
مستغن عن الحال فى جسميته عرض وكذا من احال كون القايم بالمحل جوهرا
انكر جوهرية النفس مطلقا وقد علمت فساد هذين القولين ثم للقايلين
بعرضية النفس متمسكات احدها ان الحال ممتنع ان يكون سببا للمحل لاستحالة
الدور فلا يكون جوهرا وثانيها وان ساعدونا على ان الحال يمكن ان يكون
من مقومات المحل لكن قالوا ان النفس ليست كذلك لانها انما تحدث
عند حدوث المزاج الصالح والمتاخر لا يكون علة للمتقدم فالنفس لا يكون
علة لحصول المزاج وثالثها ان النفس لو كانت جوهرا لكان الجوهر ذاتيا
لها لانه جنس لما تحته من الانواع المحصلة فلو كانت النفس جوهرا لكان العلم
بجوهريتها بديهيا حاصلا من غير كسب والتالى باطل فكذا المقدم
والجواب اما عن الاول فقدم فيما مضى واما عن الثانى فلما مرت
الاشارة اليه من ان المزاج الذى هو علة معدة لفيضان نفس وصورة
جمادية على المادة المستعدة به غير المزاج الذى يقيمه ويحفظه تلك
النفس والصورة فاندفع الدور واما عن الثالث فالذى ذكره الشيخ هو
انا لا نعرف من النفس الا انها شىء مدبر للبدن فاما مهية ذلك الشىء فمجهولة

والجوهر

والجوهر ذاتى لتلك المهية لا لمفهوم انه شىء ما مدبر للبدن فما هو متقوم بالجوهر
غير معلوم لنا وما هو معلوم لنا غير متقوم بالجوهر فزالت الشبهة واعترض
عليه بعض الفضلاء بان علمى بنفسى غير حاصل بالكسب كما برهن عليه فلا
يخلو اما ان لا اعلم نفسى الا من حيث ان لها نسبة الى بدنى او اعلم حقيقتها
فالاول باطل لما قد مضى وثبت ان علمى بنفسى ليس غير نفسى وانه ابدا حاصل
بالفعل وهى جوهر بالحقيقة وليست من باب المضاف قال والعجب ممن يقول
هذين القولين ثم يغفل عن تناقضهما لا لموجب ثم قال والجواب الصحيح ان يقال
الجوهرية ليست من الامور الذاتية فلذلك جاز ان يبقى مجهولا كما بيناه من قبل
واقول اما كون الجوهر ذاتيا للانواع الجوهرية فقد صح لنا بالبرهان واما
كونه مجهولا فى النفس مع كونها معلومة الحقيقة لا بالكسب فله وجه آخر لم يحصله هذا
الفاضل وامثاله وهو ان الجوهر ذاتى للمهيات التى يتركب من جنس هو مفهوم الجوهر
وفصل محصل له وليس الجوهر جنسا للوجودات اذ الوجود كما سبق لا جنس له ولا
فصل والعلم بالشىء اذا كان بحصول صورة زايدة حصلت عنه فى ذات المدرك
فلذلك العلم اذا كان بكنهه فلا بد ان يكون بحده المشتمل على جنسه وفصله واما اذا
كان العلم به بعينه هو وجوده المخصوص وهويته الشخصية والوجود من عوارض
المهية والمهية ايضا غير داخل فى وجودها والعلم الحصولى صورة كلية ومقوماتها
ايضا امور كلية والعلم الحضورى هوية شخصية غير محتاج الحصول الى تقدم معنى
جنسى او فصلى فالانسان متى رجع الى ذاته واحضر هويته فربما غفل عن جميع المعانى
الكلية حتى معنى كونه جوهرا او شخصا او مدبرا للبدن فانى لست ادى عند مطالعة
ذاتى الا وجودا مدركا نفسه على وجه الجزئية وكل ما هو غير الهوية المخصوصة التى اشير
اليها بانا خارج عن ذاتى حتى مفهوم انا ومفهوم الوجود ومفهوم المدرك نفسه ومفهوم
المدبر للبدن او النفس وغير ذلك فان جميعها علوم كلية اشير الى كل منها بهو
واشير الى ذاتى بانا فالغفلة عن الجوهرية او الجهل بها لا ينافى كونها من المحمولات
الذاتية لمهية الانسان وكذا الحيوان ويمكن حمل كلام الشيخ على هذا ليندفع
عنه التناقض المذكور فقد تبين وتحقق من تضاعيف الكلام ان النفس
النباتية والحيوانية ليست بجسم وثبت ايض بعض النفوس مما يصح لها الانفراد
بذاتها وهى التى يثبت لها ادراك تخيلى بالفعل او ادراك لذاتها وهويتها

فلم يقع فى جوهريتها شك كالانسان وغيره من الحيوانات الثابتة الحواس التى
لها القوة الادراكية الباطنة كالوهم والحفظ والتخيل واما الحيوانات التى ليس
لها الا قوة اللمس وما يقرب منها وساير النباتات فجوهريتها كما سبق بان المادة
القريبة لوجود هذه الانفس فيها انما هى بمزاج خاص وهيئة والمادة انما يبقى
بذلك المزاج ما دامت النفس موجودة لانها التى بجعلها بذلك المزاج فان
النفس لا محالة علة لتكون النبات والحيوان على المزاج الذى لها وهو مبدا
التوليد والتربية فالموضع القريب للنفس يمتنع ان يكون هو ما هو بالفعل
الا بالنفس لا بان يتحصل او لا بسبب اخر ثم لحقته النفس لحوق بالاخط لم يعد
ذلك فى حفظ مزاجه وتركيبه وتقويمه كالحال فى الاعراض اللازمة او غير اللازمة
كما زعم بعض الناس بل اكثرهم ان المنى يتحصل اولا بصورة معدنية ثم يضاف
اليها صورة نفسانية وليس كذلك فان النفس مقومة لموضوعها القريب موجدة
اياه بالفعل واذا فارقت النفس فسد موضوعها القريب وزالت القوى المتشعبة
منها فيه وصير الموضوع البعيد بحالة اخرى اما ان تبطل وتضمحل نوعه وجوهره
الذى به كان مادة للنفس او تخلف النفس فيها صورة يستبقى المادة على
طبيعتها وكيفية هذا الاستخلاف لا يخلو عن صعوبة فان تلك الصورة
لو كان من فعل النفس فيزول بزوالها وان لم يكن من فعله فكانت المادة متحصلة
بصورة اخرى غير النفس فلم يكن النفس جوهرا متحصلا لما فرض مادة لها
ولعلنا بينا وجه تخلف تلك الصورة من النفس كما فى العظم والشعر والظفر
والقرن وغير ذلك من اثار النفوس الحيوانية والنباتية ولست الان بصدد
الخوض فى ذلك والذى هو احوج الى الحل فى هذا الموضع اشكال اخر يختلج
فى صدور اكثر المشتغلين بالفكر فى احوال النفس وهو ان لاحد ان يقول انا
سلمنا ان النفس النباتية علة لقوام مادتها القريبة لكونها مفيدة لمزاجها
وجامعة لاجزائها واما النفس الحيوانية فهى تلحق النباتية بعد تقويم المادة بجوهر
نفسانى هى العلة القريبة بعد تقويم المادة بجوهر نفسانى هى العلة القريبة
لقوام مادتها فلزمها اتباع هذه النفس الحيوانية فيكون النفس الحيوانية
انما ينطبع فى مادة متقومة بالنفس النباتية فيكون الحيوانية يقوم بالموضوع
المتحصل قبلها لا بها فيكون وجودها وجود عرض فيقول فى الجواب انه اما ان

يعنى بالنفس النباتية النفس النوعية التى يختص بالنبات دون الحيوان او المعنى
الجنسى العام الذى يعم النفس النباتية والحيوانية بل الانسانية ايضا وهو
مبدئ التغذى والنمو والتوليد او يعنى بها قوة النفس التى يصدر عنها
هذه الاثار الثلثة النباتية فان عنى به الاول فذلك غير موجود فى الحيوان
متحصلا بالفعل على وجه التحصيل والتنويع كما ليس السواد الضعيف موجودا
فى السواد الشديد بالفعل وان عنى به المعنى الثانى فالمعنى العام يقتضى
اثرا عاما فان الصانع العام ينسب اليه المصنوع العام كالكاتب المطلق
ينسب اليه الكتابة المطلقة فليست المادة النباتية مما يتحصل بنفس نباتية
جنسية مطلقة فان الجنس الطبيعى والفصل الطبيعى والعرض العام
الطبيعى مما يمكن ان يوجد مجردة عن القيود الوجودية واذا لم يتحصل المادة
بالمعنى العام النباتى فاذا تحصل هذا العام بقوة الحس والحركة فليست هذه
القوة الحيوانية مما يلحق امرا متحصل القوام بذاته لحوق العارض للموضوع له
وان عنى به المعنى الثالث فليس الامر كما يظنه من لا يمنعى فى صناعة الحكمة
النظرية ان القوة النامية تفعل اولا بدنا حيوانيا ثم تاتيها القوة
الحيوانية وتتصرف فيها بالاستخدام وتجعلها الة من الاتها وقوة
من قواها كما يجرى مثله فى الافعال الصناعية يقع بين القاصدين
المختارين بل القوة النباتية التى هى قوة من نفس لها غير تلك القوة
قوى اخرى لا يوجد قبل تلك النفس والا لكانت الة الشئ مستعملة
قبل وجود ذى الالة وهذا من المحالات عند المتدرب فى صناعة
الحكمة فالقوة النباتية غير متحصلة الا بها كما ان الحيوانية حقيقة
غير متحصلة فى ما له جوهر نطقى الا بالجوهر النطقى وستعلم ان
لكل بدن منا نفس واحدة وان ساير القوى معلولة لنا متشعبة
منها فى الاعضاء هذا على ما اشتهر عند ائمة الحكمة من المتاخرين واما
الذى استقر عليه اعتقادنا فهو ان النفس كل القوى وهى مجمعها
الوحدانى ومبداها وغايتها وهكذا الحال فى كل قوة عالية بالنسبة
الى ما تحتها من القوى التى تستخدمها وان كان استخدامها بالتقديم
والتاخير فهذه القوى متقدمة بعضها على بعض وكلما هو اقدم

بالزمان فهو اخر بالرتبة والشرف فالنفس التى لنا اولكل
حيوان فهى جامعة لاسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على وجه
يصلح لان يكون بدنا لها وهى ايضا التى تغذيه وتنميه وتكمله شخصا بالتغذيه
ونوعا بالتوليد وتحفظ صحته عليه وتدفع مرضه عنه وترده على مزاجه الصحيح
الذى كان به صلاحه اذا فسد وتديمه على النظام الذى ينبغى فلا يستولى
عليه المغيرات الخارجة مادامت النفس موجودة فيها ولو لا ان النفس كما انها
مبدأ الافاعيل الادراكية والحيوانية مبدا للافاعيل النباتيه والطبيعيه
فى المادة البدنية لما بقيت على صحتها بل فسدت باستيلاء الاحوال الخارجيه
عليها ولما كان ما تعرض للنفس من القضايا والاعتقادات المحبوبة او المؤلمة
الواردة على النفس التى يلذها او تولمها مؤثرة فى البدن مفيدة للقوى النامية
قوة او ضعفا وليس هذا التاثير فى البدن من الاعتقاد بما هو اعتقاد ما لم
يتبعه انفعال فى المواد اللطيفة السارية فى البدن من سرور او غم هما ايضا
من الاحوال النفسانية ولكن يتبعها تغير فى احوال روح البخارى ومزاجه
ثم فى احوال البدن الكثيف ومزاجه بتوسط القوى البدنية اما الفرح العقلى
فيزيد القوى البدنية كالنامية وما هو ادنى منزلة منها نشاطا ونفاذا
والغم النطقى يفيدها ضعفا وعجزا او فتورا حتى يفسد فعلها وينتقض
المزاج وذلك من اقوى الدلالة على ان النفس يسرى فعلها وتدبيرها
فى المادة الاخيرة والقشر الاكثف الابعد من لباب جوهرها الالطف
الاعلى فقد ثبت ان النفس الحيوانية بل الانسانية جامعة لهذه القوى
الادراكية والنباتية وموضوعاتها القريبة والبعيدة فهى اذن كمال الموضوع
هو لا يتقوم الا به وهو ايضا مكمل للنوع وصانعه لان الاشياء المتخالفة
بالانفس متخالفة بالحقيقة النوعية لا بمجرد العوارض الشخصية ليكون
الانفس للابدان كالهيئات اللاحقة للانواع المحصلة بعد تمامها واعلم ايضا
ان القوى النباتية الموجودة فى النبات مخالفة بالمهية والنوعيه للقوى
النباتية الموجودة فى الحيوان وهى فى الموضعين ليس بعرض كما توهم
بل جوهر اما فى النبات فبالفعل واما فى الحيوان فبالقوة ومعنى القوة
ههنا غير ما يصحبه الامكان الاستعدادى بل هذه القوة كما يقال فى المعقولات

بالقياس

بالقياس الى العقل البسيط انها فيه بالقوة الفعلية الاجماليه وهى كاينة
عن البسيط العقل تكون الفعل من الفاعل لا تكون الشىء من القابل المستعد
له

فصل فى تعديد قوى النفس المتشعبة عنها فى البدن

قال الشيخ فى الشفا القوى النفسانية منقسمة بالقسمة الاولية الى ثلثة
اجناس احدها النفس النباتية وهى كمال اول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يتولد ويربو
ويولد وثانيها النفس الحيوانية وهى كمال اول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يدرك الجزئيات
ويتحرك بالارادة وثالثها النفس الانسانية وهى كمال لجسم طبيعى آلى
من جهة ما يدرك الامور الكلية وتفعل الافاعيل الكائنة بالاختيار الفكرى
والاستنباط بالرأى ولكل درجات متفاوتة فى الكمالية والنقص وللنفس
النباتية قوى ثلث القوة الغاذية وهى التى تحيل جسما الى مشاكلة الجسم الذى
فيه فيلصقه به بدل ما يتحلل عنه والقوة المنمية وهى قوة تزيد فى
الجسم الذى فيه بالجسم المتشبه به زيادة متناسبة فى اقطاره طولا وعرضا
او عمقا ليبلغ به كمال فى النشو والقوة المولدة التى تاخذ من الجسم الذى
هى فيه مادة شبيهة به بالقوة فيفعل فيها باستمداد اجسام اخرى تتشبه
بها من التخليق والتشكيل ما يصيرها شبيهة به بالفعل والنفس الحيوانية
لها بالقسمة الاولى قوتان محركة ومدركة والمحركة على قسمين اما محركة بانها
باعثة على الحركة واما محركة بانها فاعلة ومعنى الباعثة انها علة غائية وهى
اشرف العلل الاربع كما علمت وتلك الباعثة هى القوة الشوقيه وهى متصلة
بالقوة الخيالية التى ستذكرها فاذا ارتسمت فيها صورة مطلوبة او مهروب
عنها حملت القوة المحركة الاخرى على التحريك ولها شعبتان شعبة تسمى
قوة شهوانية وهى قوة تنبعث على تحريك تقريب به من الاسباب المتخيله
ضرورية او نافعة فى قوامه طلبا للذة وشعبة تسمى قوة غضبية وهى التى تبعث
على تحريك يدفع به الشىء المتخيل ضارا او مفسدا طلبا للغلبة واما القوة
المحركة على انها فاعلة فهى قوة ينبعث فى الاعصاب والعضلات من شانها
تشنج العضلات فيجذب الاوتار والعضلات والرباطات المتصلة
بالاعضاء الى نحو جهة المبدا او ترخيها او تمدها طولا فيصير الاوتار والرباطات
الى خلاف جهة المبدا واما القوة المدركة فينقسم قسمين منها قوة يدرك

تقريب

من خارج ومنها قوة يدرك من داخل والمدركة من خارج هي الحواس الخمس
او الثمان ثم اخذ في تعريف كل من هذه الحواس الظاهرة وساق الكلام
الى اللمس فقال ومنها اللمس وهي قوة مرتبة في اعصاب جلد البدن
كله ولحمه يدرك ما يماسه ويوثر فيه بالمضادة المحيلة للمزاج او المحيلة
لهيئة التركيب ويشبه ان يكون هذه القوة عند قوم لا نوعا اخر بل
جنسا لقوى اربع او فوقها منبثة معا في الجلد كله واحدتها حاكمة في التضاد
الذي هو بين الحار والبارد والثانية حاكمة في التضاد الذي
بين الرطب واليابس والثالثة حاكمة في التضاد الذي بين الصلب
واللين والرابعة حاكمة في التضاد الذي بين الخشن والاملس
الا ان اجتماعها في آلة واحدة يوهم تاحدها بالذات ثم شرع في تفصيل
القوى الباطنة بعبارة هذا المحضة تقريبا الى الافهام وهو ان القوة المدركة
اما ان يكون مدركة للجزئيات او للكليات والمدركة للجزئيات
اما من الحواس الظاهرة وقد عرفتها واما ان يكون من الحواس الباطنة ثم
ان الحس الباطن اما ان يكون مدركا فقط او متصرفا فان كان مدركا او مدركا
فقط فاما ان يكون مدركا للصور الجزئية او للمعاني الجزئية واعني
بالصور الجزئية مثل الخيال الحاصل عن زيد وعمرو واعني بالمعاني الجزئية
مثل ادراك ان هذا الشخص صديق وذلك الاخر عدو فالمدرك للصور
الجزئية يسمى حسا مشتركا وهو الذي يجتمع فيه صور المحسوسات الظاهرة
كلها والمدرك للمعاني الجزئية يسمى وهما ثم لكل واحدة من هاتين القوتين
خزانة فخزانة الحس المشترك هو الخيال وخزانة الوهم في الحافظة فهذه
قوى اربع واما القوة المتصرفة فهي التي من شانها ان يتصرف في المدركات
المخزونة في الخزانتين بالتركيب والتحليل فتركب انسانا بصورة طين وجبلا
من زمرد وبحرا من زيبق وهذه القوة ان استعملها القوة الوهمية الحيوانية
يسمى متخيلة وان استعملها القوة الناطقة يسمى باسم المفكرة ثم قالوا
الحس المشترك مسكنها البطن المقدم من الدماغ واما المتخيلة المتصرفة
المتصرفة فمسكنها البطن الاوسط من الدماغ واما الوهمية فمسكنها البطن الا
وسط واما الحافظة فمسكنها البطن الاخر من الدماغ ثم منهم من يجعل الحيوانية

عن

عبادة عن مجموع هذه القوى ومنهم من يجعل النفس هي القوة الوهمية وتجعل
ساير القوى تبعا ولكل من المذهبين وجه صحيح كما ستعلم فهذه خلاصة
الكلام في تفصيل القوى الحيوانية وحاملها كلها هو الروح البخاري المشاكل
لجوهر السماء واما تفصيل قوى النفس الناطقة فسياتي ذكر تفاصيلها
في موضع اخر ونحن الآن بصدد ان نذكر حجج اثبات هذه القوى
ومايرد عليها والذب عنها ولكن بعد ان نبين وجوه الاختلاف
في افاعيل النفس كم هي ومن الله التاييد فصل في قاعدة
يستعلم منها تعدد القوى واعلم ان الذي يظنه الناس منشا موجبا
لاختلاف القوى والمبادي خمسة اوجه احدها اختلاف المفهومات مثل
اختلاف الحيوان من جهة معنى النامي ومعنى الحساس فيجعلون الحيوان
لاجله مركبا من مادة وصورة اي بدن نباتي ونفس حساسة وكذا اختلاف
مهية النبات بحسب معنى التجسم الذي من جهة المادة ومعنى النباتية
الذي من جهة الصورة وعلى هذا القياس في كل ما له مادة وصورة وثانيها
الاختلاف بالوجود والعدم في الافاعيل مثل التحريك والتسكين والعلم
والجهل واليقين والشك وثالثها بالاشد والاضعف كاليقين و
الظن في الاعتقاد او زيادة الشهوة ونقصها في الاخلاق او العظم والصغر
في الابدان ورابعها بالسرعة والبطو كالتحدس والتفكر وخامسها
اختلاف الاثار بالنوع اما مع اتحاد الجنس القريب كابصار السواد والبياض
وادراك الحلاوة والمرارة واما مع اختلاف الجنس اما القريب كادراك
الالوان والاصوات واما القريب والبعيد كالادراك والتحريك اذا
تمهد هذا فنقول القسم الاول من الاختلاف لا يوجب تعددا في القوة
ولا يستدعي اثنينية في الوجود اذ كثيرا ما يكون قوة بسيطة يكون
مصداقا للمعاني المتعددة من غير تكثر لا في الذات ولا في حيثية الوجود
كالعاقلية والمعقولية في الجوهر المفارق وكصدق العلم والقدرة والارادة
والحيوة وساير النعوت الالهية على واجب الوجود تعالى والقسم الثاني
يستدعي قوتين ولا يوجب كثرة في المبدا للفعل اذ ربما كان وجود الفعل
لوجود القوة ولا يكون عدمه لعدمها بل لعدم شرط من شرايط تاثيرها

حسبي الله ونعم
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد ... من الصدور ...
وكفى عبده ١١٧٥

فوجود الفعل تارة وعدمه اخرى لم يكن دليلا على تعدد القوة والقسم
الثالث ايضا لا يقتضى تعدد القوى والا لزم ان يكون مراتب القوى
بحسب مراتب الشدة والضعف الغير المتناهية فلزم تتالى القوى فى آنات
متتالية غير متناهية واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الشرطية ان الاشتداد
حركة ما فى الكيف والحركة حالة متصل يمكن ان يفرض فيها حدود غير متناهية بحسب
الوهم كل منها يوجد فى آن مفروض وله فرد خاص من ذلك فى مرتبة خاصة من الشدة
او الضعف فلو وجب ان يكون لكل حد من الشدة قوة اخرى لزم القوى المتفاصلة الغير
المتناهية بالفعل فلزم منه تركب الزمان والمسافة من اجزاء لا تتجزى وكون غير
المتناهى محصورا بين حاصرين وكون القوة الجسمانية مبدأ لافاعيل غير متناهية والكل
محال بل العل السبب فيه قوة القوة الواحدة وضعفها بحسب اختلاف الاسباب المستدعية او من
جهة اختلاف القابل والآلة كاختلالها او كلالها تارة وحدتها ومضائها
اخرى وكذا القول فى الاختلاف بالسرعة والبطوء واما القسم الخامس
فزعموا ان الامور المتخالفة بالجنس قريبا كان او بعيدا لا يستقل قوة واحدة
فالقوة الواحدة لا يكون وافية بالادراك والتحريك بل لا يكون وافية عندهم
بالادراك الباطن والادراك الظاهر بل لا يكون وافية بادراك
الالوان والطعوم والروايح لابد لكل جنس من قوة على حدة هذا
هو الذى اختاره الشيخ ومن تبعه واذا علمت ان منشا تعدد القوى ليس
شيئا من الوجوه المذكوره فاعلم ان المركوز فى مدارك المتاخرين من اهل
البحث ان الحجة فى تعدد القوى عند الحكماء كالشيخ وغيره ان القوى
بسايط والبسيط لا يصدر عنه بالذات الا فعل واحد فاذن القوة الوا[حدة]
لا يجوز ان يكون مبدأ لاكثر من فعل واحد بالقصد الاول بل يجوز ذلك
بالقصد الثانى وبالعرض مثل ان الابصار انما هو قوة واحدة على ادراك
اللون ثم ذلك اللون فى نفسه قد يكون سوادا وقد يكون بياضا والقوة
الخيالية التى هى من شانها استثبات الصورة المجردة عن المادة تجريدا
غير بالغ الى حد المعقولية ثم يعرض ان يكون تلك الصورة لونا وطعما ورايحة
وصوتا وحرارة مثلا والقوة العاقلة هى التى يدرك الامور المجردة عن المادة
وعلايقها ثم تارة يكون فلكا وتارة تكون حيوانا او جمادا او كيفا او كما او وضعا

اوانيا

اوانيا او غير ذلك من المقولات واجناسها وانواعها وهذا ليس كما
زعموه اذ تلك الحجة غير جارية الا فى الواحد الحقيقى الذى هو واحد من كل
الوجوه وليست القوى كذلك لتضاعف الجهات الامكانية فيها وايضا الدليل
الدال على ان الواحد بالنوع او بالجنس لا يصدر عنه الا واحد بالنوع
او بالجنس كذلك دل على ان الواحد بالشخص لا يصدر عنه الا الواحد
بالشخص فيلزم ان يكون القوة الباصرة التى ادركنا بها سوادا غير الباصرة
التى ادركنا بها سوادا اخر فاذا جوز كون القوة الشخصية مبدأ لافعال
كثيرة بالعدد فليجز صدور الكثيرة بالنوع عن القوة الواحدة فقد علم ان
المعول عليه فى تعدد القوى ليس القاعدة المذكورة بل البرهان على تعدد القوى
احد امرين احدهما انفكاك وجود قوة عن قوة اخرى فدل على تغايرهما وذلك
لبطلان النامية مع وجود الغاذية فى الحيوان بل النبات ايضا فحكم بان القوة
النامية يغاير القوة الغاذية وكذا قد يفقد المولدة مع وجود النامية والثانى
تناقض الفعلين الوجوديين كالجذب والدفع او القبول والحفظ واما مجرد
اختلاف الاثار ماهية ونوعا فلم يستلزم تعدد القوى لجواز ان يكون القوة
واحدة والاعتبارات والجهات فيها مختلفة فيصدر عنها بحسب كل حيثية نوع
الانواع اخر من كالعقل الاول يصدر عنه من جهة كمالية الوجود وتاكده جوهر عقلى اخر
ومن جهة قصوره وماهيته الممكنة جوهر فلكى لكن الجهات الفاعلية لم يجز ان
يكون منشاء اختلاف الاثار بالعدد لان اختلاف الاشخاص بالعدد مع
اتحادها بالنوع لا يمكن الا بالمادة القابلة للاحوال الحادثة من جهة الاسباب
الاتفاقية من الحركات وغيرها مما لم يوجد فى اول الفطرة على سبيل اللزوم
فاذا تحققت هذه الاصول فليس لقايل ان يقول لم لا يجوز ان النفس
هى التى تفعل هذه الافاعيل كلها من غير حاجة الى اثبات هذه القوى النفسانية
والحيوانية ثم ان سلمنا تغاير النفس الناطقة للقوى الحيوانية لانها جوهر
عقلانى وهذه متعلقة بالاجسام لكن لم لا يجوز ان يكون القوة الحيوانية
واحدة ويكون المدركة والمحركة واحدة وان سلمنا تغايرهما ولكن لم لا يجوز
ان يكون المحركة قوة واحدة والشهوة والغضب واحد فان صادف اللذة انفعلت
على نحو والاذى انفعلت على نحو اخر وكذلك يكون القوة المدركة للمحسوسات

الظاهرة والباطنة واحدة وان سلمنا تغايرهما لكن الحس الظاهر قوة واحدة
تفعل في آلات مختلفة افعالا مختلفة وايضا فلم لا يجوز ان يكون القوة النباتية
هي الحيوانية وان سلمنا تغايرهما فلم لا يجوز ان يكون الغاذية والنامية والمولدة
واحدة فهي تورد على الشخص في ابتداء تكونه اكثر مما يتحلل عنه فينمو ويزيد مقدارا
الى ان ينتهي الى كمال النشو في قبول الزيادة واذا عجز عن ذلك وحرك الغذاء
الى اعضاء ذلك المتحرك لبعد ذهابه ويفصل عنه فضل غير محتاج اليه في
التغذي غير منصرف الى النمو فينصرف الى فعل اخر محتاج وهو التوليد ثم
لا يزال يورد بدل ما يتحلل الى ان يعجز فيحل الاجل وبما ذكرناه سابقا ظهر
اندفاع هذه الاعتراضات واشباهها وليس مبنى اثبات كثرة القوى تلك
القاعدة المشهورة كما توهم فلا يرد عليهم النقوض المشهورة منها ان الحس
المشترك يدرك كل المحسوسات الظاهرة فان كانت هذه الادراكات مختلفة
فقد بطل اصل الحجة وان كانت غير مختلفة فلم لا يجوز صدورها عن قوة واحدة
ومنها ان القوة الباصرة لا يقتصر ادراكها على نوع واحد فانها تدرك السواد
والبياض وما يتوسطهما فاذا جاز ان يكون القوة الواحدة وافية بادراك النوعين
المندرجين تحت جنس واحد قريب فلم لا يجوز ان يكون وافية بادراك المختلفات
المندرجة تحت جنس واحد بعيد وايضا القوة الواحدة تدرك الشكل والعظم
وان كان بتبعية ادراك اللون فالقوة الواحدة وافية بادراك امور مختلفة في الجنس
ايضا كما في النوع ومنها ان قوة التخيل تدرك امورا متخالفة بالجنس بل العقل يدرك
لجميع الامور فبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد الى غير ذلك من النقوض
والايرادات وذلك لما علمت ان القاعدة المذكورة لا تجري الا في الفاعل البسيط المجرد
عن الشروط والمضافات والالات فانه ان توقفت الفاعلية على شرط فيجوز ان يصدر
عن الشيء الواحد بحسب انضمام شروط كثيرة اليه افعال كثيرة الا ترى ان الطبيعة قوة
بسيطة وهي مقتضية للحركة بشرط كون الجسم خارجا عن حيزه الطبيعي والسكون والاستقرار
عند كون الجسم في حيزه الطبيعي بل العقل الفعال الذي هو مدبر هذا العالم العنصري
جوهر بسيط مع انه مبدأ للحوادث التي تحدث في عالمنا هذا عندهم وذلك لاجل
اختلاف الشرايط والاسباب المعدة فان مبنى هذه الايرادات والنقوض من سوء فهم
المتاخرين كابي البركات البغدادي والامام الرازي وصاحب كتاب المواقف وشارحه

السيد الجرجاني وشارح المقاصد المولى التفتازاني ونظايرهم من اهل التكلم والبحث
دون التعمق والخوض في الانظار العقلية والاستغراق في الانجاد الحكمية ومن جملة ما
يباهي به صاحب الملخص ويتبجح في هدم قاعدة الحكمة في تعديد القوى وحسن ترتيب الوجود
في كل جهة طبيعية يترتب عليها آثار مختلفة يستدعي مبادي مختلفة يستند الى وحدة
جهة نفسانية ويظن انها بذلك تزلزلت واضطربت تلك القوانين وانهدمت اصولها
هو قوله ان لنا مقدمة صادقة يقينية لا يشك فيها عاقل وهي ان الحاكم على الشيئين يجب
ان يكون مدركا لهما لان الحكم عبارة عن التصديق بثبوت امر لامر او سلبه عنه وذلك
لا يتم الا بتصور الطرفين فلا بد ان يكون الحاكم متصورا لذينك الامرين الذين حكم على
احدهما بالاخر حتى يمكنه ذلك الحكم اذا ثبت هذا فنقول اذا ادركنا شخصا من الناس
وعلمنا انه فرد من الانسان الكلي وليس بفرد من الفرس الكلي فالحاكم على الانسان الجزئي
بكونه جزئيا للانسان الكلي وغير جزئي للفرس الكلي لا بد وان يكون مدركا للموضوع
الحكم وهو جزئي ولمحموله وهو كلي فاذن المدرك للجزئيات بعينه هو المدرك للكليات
قال فهذه نكتة قاطعة لا يرتاب فيها من له قليل فهم ولا ادري كيف ذهل عنها السابقون
مع حذاقتهم هذا كلامه اقول سبحان الله هل وجد آدمي في العالم بلغ الى حده في
وفور البحث والتفتيش وكثرة التصانيف والخوض في الفكر ثم بعد عن الحق هذا البعد
واحتجب عن البصيرة هذا الاحتجاب حتى عمي عن ملاحظة نفسه في افاعيلها المختلفة
بعضها من باب التفكر وبعضها من باب الحس وبعضها من باب الحركة ولم نعلم ان النفس هي
المدرك العاقل الشام الذايق الماشي النامي المتغذي المشتهي الغضبان وغير ذلك
وهي الفاعلة لهذه الافاعيل الكثيرة بالات مختلفة ولها ايضا افعال وانفعالات
بلا آلة كتصورها لذاتها وتصورها للاوليات واستعمالها الآلات اذ لا آلة بينها
وبين استعمالها للآلة فاي مفسدة يرد على الحكماء في ان يفعل او يدرك النفس
بعض الاشياء بذاتها وبعضها بالآلة فيدرك هذا الشخص الانساني بالحس
ويدرك الانسان المعقول بالذات ثم يحكم على ما ادركته بالحس بما ادركته بالذات
فيقول هذا الشخص انسان وكانه بطول امامته وعرض مولويته ظن ان ادراك الشيء
بالآلة معناه ان المدرك حينئذ يكون هي الآلة النفس ولا شعور ولا خبر للنفس عنها
تدرك بالآلة وهذه من اسوأ الظنون حيث زعم احد ان في شخص واحد من الانسان
يوجد ويتحقق جماعة كثيرة من اهل الادراك كل واحد منها يختص بنوع من الادراك

احدهما يسمع والاخرى والثالث يذوق والرابع يشم والخامس يلمس والسادس
يتخيل والسابع يتوهم وهكذا في باب الحركة بعضها يتصرف وبعضها يجذب وبعضها
يدفع وبعضها يهضم وبعضها يشتهى وبعضها يغضب وهكذا في ساير القوى وليس
للنفس اطلاع على هذه الافعال والانفعالات الا ادراك ذاتها وصفاتها الحالة بجوهر
ذاتها وهذا خلاف الوجدان والبرهان اما الوجدان فلان كل واحد منا يعلم انه
العاقل المتخيل الشام الذايق الكاتب المتحرك الجالس واما البرهان فلان النفس
بادراتها يبصر ويرى ويلمس ويستعمل الاتها الجزئية عند اغراض كلية او جزئية
اما الاغراض الجزئية فظاهرة كمن يريد الحركة لرؤية فلان واما الغرض الكلى لمن يريد
الحركة الى المعلم لان يتعلم منه علوما عقلية والمستعمل للالة الجزئية بالارادة لابد
وان يدركها وايضا البرهان قايم على ان المدرك للصور الجزئية الحاصلة في الحواس ليس
هو الا النفس دون الحس ودون الته اذ المدرك للشئ لا بد وان يدرك ذاتها في
ضمن ذلك الادراك كما مر بيانه وليس للجسم ولا قوة يقوم به ادراك ذاته وكل راجع
الى ذاته في ادراكه فهو روحانى الذات فثبت بهذه الوجوه وامثالها ان النفس الناطقة
في الانسان هي المدركة للجزئيات والكليات جميعا فلها ان يحكم بالكلى على الجزئى كما
بالجزئى على الجزئى واعلم انه مما ذكر في كتب الحكمة في بيان اثبات الاختلاف بين القوة
الطبيعية والقوة الحيوانية من المسلك الاول من الطريقين الذين ذكرناهما انهم قالوا وجدنا
عضوا سليما فاعلا للافعال الطبيعية مختلا عن الافعال الحسية فعدم الاحساس
اما لعدم القوة الحساسة او لان العضو لا ينفعل عن القوة فان كان الاول فقد ثبت
ان الحيوانية شئ غير الطبيعة السارية في العضو لان الطبيعة قد وجدت مع عدم القوة
الحساسة فكانت احدى القوتين مخالفة للاخرى فاما الثانى فباطل لان هذه الاجسام
قابلة لحصول الحس والبرد والطعم والرايحة فلو كانت القوة الحساسة موجودة في عضو
وقد وردت عليه هذه الكيفيات المحسوسة لكان الادراك حاصلا لوجود القوة
الدراكة مع حصول الصورة التي تقع بها الاحساس وبمثل هذا الطريق يمكن ان يثبت
تغاير القوى الادراكية كالسمع والبصر والشم وغيرها فانا نقول لو كانت قوة الذوق
مثلا عين قوة الشم لوجب لكل منهما ادراك ما يدركه الاخرى اذ الموضوع لكل منهما قابل
لحصول الطعم والرايحة جميعا وحيث لم يدرك شئ منهما ما ادركه الاخر مع حضور
ذلك المدرك علم ان القوتين متخالفتان ذاتا وحقيقة واعترض عليه صاحب

الباحث

المباحث بانه لا يلزم من حصول القوة المدركة وحضور المدرك في شئ واحد حصول
الادراك لجواز توقفه على شرط فايت الا ترى ان العضو اللامس حصلت فيه الكيفية
وكذلك القوة الباصرة موجودة في الروح الباصر الذى وجد فيه لون ما وهيئة
ما ثم انها لا يبصر بشكل محلها ولا لونه وهيئته فعلمنا انه لا يلزم من اجتماع القوة
المدركة والصورة المدركة كيف كان حصول الادراك فاذن لا يلزم من عدم حصول
فعل او ادراك مخصوص بعضو من عضو لخر اختلاف القوتين اقول الشروط والموانع
اما داخلية ذاتية او عرضية خارجية فاختلاف في القسم الاول يوجب اختلاف القوى
واما الاختلاف في العرضيات الخارجية فهو مما لا يدوم ولا يمتنع زوالها بل قد ثبت في
الحكمة الالهية ان افراد كل طبيعة نوعية يجب ان يكون فعلها الخاص بها اما دايمية او اكثرية
وان طبيعة ما من الطبايع لا يمكن ان يكون ممنوعة عن مقتضى ذاتها ابد الدهر فالقوة
الجمادية مثلا لو كان في طبعها ادراك الامور وتخيلها ولم يدرك لفقدان شرط فايت
او حصول مانع موجود لزم التعطيل في طبيعته والبرهان قايم على ان لا معطل في الوجود
وكذا لو كان للبصر ادراك الروايح وللشم ادراك المبصرات مثلا ولم يتحقق لوجود
مانع خارجى او فقدان شرط خارجى لزم المحال المذكور وهو التعطيل في الطبايع
والقوى واما الذى ذكره من حال القوة اللامسة والباصرة في عدم ادراك محالها
والكيفيات التي تحل في محالها فذلك لا دراك كما توهمه من المستحيلات الذاتية
ليس من باب الممكن الذى يحتاج الى شرط فانك قد علمت ان الصورة المادية مما يمتنع
تعلق الادراك بها اذ لا بد في كل صورة مدركة ان يكون مجردة عن المادة ضربا من التجرد
اذ لا حضور لمادة ولا مادى عند القوة الدراكة كما مر تحقيقه وليس الامر في ادراك
كما زعمه هذا الباحث ومن يحذو حذوه ان الادراك باضافة من القوة المدركة الى
وجود امر خارجى ولان الاحساس هو عبارة عن حصول الصورة المحسوسة في الته
الادراك ولا ايضا عبارة عن انفعال العضو عن الامر المحسوس الذى في الخارج
بل ذلك الانفعال من السبب المعد لوقوع الادراك الاحساسى لان انفعال كل
كل الة حيوانية بمشاركة وضع معين لها بالقياس الى مادة تحمل كيفية خاصة
يؤدى الى تنبه النفس بصورة محاكية لما في تلك المادة من الكيفيات التي تسمى بالكيفيات
المحسوسة وبالجملة ليس الادراك الا بحصول صورة الشئ في ذات المدرك لا في المادة
ولا في الالة اصلا والذى يبين به تعدد القوى التي هي في الات الادراك ان تلك الالات

من شان كل منها الانفعال بكيفية ينفعل به الاخرى وليس من شان بعض منها ان
يتسبب في ادراك ما يتسبب في ادراكه البعض الاخر فذلك يوجب تغايرها وتخالفها
في الطبايع المسخرة للنفس ومن هذه الطريقة ايضا قولهم لو كانت القوة الحيوانية
اى قوة الحس والحركة الارادية هي بعينها القوة النباتية لكان النبات متحركا بالارادة
لان جسمه ممكن الحركة والقوة المحركة بالارادة موجودة فيه فاذا وجد الفاعل والقابل
يجب حصول الفعل فكان يجب ان يتحرك بالارادة لان الدواعي حاصلة وهي طلب المنافع
ودفع المضار في هذا العالم للاجساد والقابلة للاضداد فلما لم يكن تلك الحركة
ثبت ان القوة النباتية التي فينا مغايرة للحيوانية واعترض هيهنا بان القوة الغاذية
في كل عضو يخالف الغاذية التي في عضو اخر بالنوع في المهية عندهم فمن الواجب ان يكون
الغاذية التي في الحيوان مخالفة بالنوع للغاذية التي في النبات فاذن لا يلزم من قولنا
ان الغاذية التي في الشجر غير قوية على الحركة الارادية ان يكون الغاذية التي في الحيوان
غير قوية على ذلك اذ ليس يلزم من عدم اتصاف شئ بصفة عدم اتصاف ما يخالفه
في النوع اقول في الجواب ان القوى الغاذية التي في النباتات والحيوانات وان
كانت مخالفة بالنوع لكنها كلها مشتركة في الجنس ليس اطلاق القوة الغذائية عليها
بالاشتراك اللفظي وذلك لان القوى تعرف بافاعيلها فاذا اشتركت الافاعيل
في معنى واحد كانت القوى كذلك فحينئذ اذا كانت النفس الغاذية التي في الحيوان
مشاركة للنفس الغاذية التي في النبات وقد زادت عليها بفعل الحس والحركة
الارادية فكانت مشتملة على قوة اخرى كمالية هي مبدا افضلها المميز لها عن
المشاركات النباتية واما ان هذه القوى الجنسية والفصلية يمكن ان يوجد
بوجود واحد او لا يمكن بل هي البتة موجودة بوجودات متعددة ايما كانت
فذلك مطلب اخر وسياتي القول في ذلك والحق عندنا ان النفس هي المدركة
جميع الادراكات بجميع المدركات وهي المحركة بجميع الحركات الطبيعية والارادية
وهذا لا ينافي وجوب توسط هذه القوى المتعددة المتخالفة التي بعضها من باب
الادراك وبعضها من باب التحريك لان القوة العالية لا تفعل الفعل الدني الا
بمتوسط الا ترى ان المزاول للتحريك المكاني والوضعي لا بد وان يكون قوة سارية
في الجسم بخلاف المزاول للتحريك الشهوي بل انتقال الفكري ادفع قدما من التجسم
وان المباشر للادراك مطلقا لا بد وان يكون قوى مجردة على تفاوت تجردها

حسب تفاوت ادراكاتها فالعقلية اشد ارتفاعا واعلى مقاما والحسية سيما
اللمسية منها ادون درجة واشد هبوطا من الجميع فاذا كان كذلك فوجب في صدور
هذه الاثار المختلفة اما تعدد القوى متخالفة او تحقق درجات متفاوتة لذات
واحدة وكل طبقة وجودية حقيقتها وما يترتب عليها متفقة سواء كانت منفصلة
عن غيرها او متصلة به فالغاذية على اختلاف انواعها حقيقة واحدة سواء كانت
نفسا على حدة او قوة من قوى نفس او جزءا من اجزاء نفس وكذا اللامسة على
اختلافها طبيعة واحدة سواء كانت مستقلة كنفس الدود والخراطين فان
نفسها الحيوانية هي اللامسة بعينها او قوة وجودية من قوى النفس الحيوانية
او الانسانية او جزء من اجزائها المعنوية وهكذا الحكم في جميع القوى المدركة
والمحركة فكما ان قوة الابصار وان فرض انها متخالفة الانواع في انواع الحيوان
لكنها مشتركة في حقيقة واحدة فكذا قوة السمع والشم والذوق والتغذية
والتنمية وغيرها من القوى الحيوانية سواء وجدت مجتمعة في قوة جامعة لها او متفرقة
مثال اجتماع القوى في قوة واحدة كاجتماع الحواس الخمس الظاهرة في الحس المشترك
المسمى في لغة اليونان بنطاسيا وكذلك النفس الناطقة التي للانسان جامعة
مع بساطتها لجميع القوى المدركة والمحركة لا بمعنى ان تلك الالات هي المبادى
الادراكات والحركات بالحقيقة دون ذات النفس الا على وجه التوسيط و
الاستخدام بل النفس هي حس الحواس كلها والمباشر للحركات الفكرية والطبيعية
والاختيارية لانها ذات مقامات وعوالم ثلثة العقل والخيال والحس وسيرد
عليك ايضاحه في مستقبل الكلام وليس لقايل ان يقول ان التغذي والنمو
لو كانا من افعال النفس لكانت النفس شاعرة بما يصدر عنها من الاحالة
والهضم فكان يجب ان يكون النفس عالمة بجميع مراتب الاستحالة للغذاء
وجميع الاعضاء على التفصيل علما بديهيا والتالي باطل فعلمنا ان الفاعل
لهذه الافاعيل قوة عديمة الشعور بهذه الاثار لا لما قيل يجوز ان يكون للنفس
شعور بهذه الامور الا انه ليس لها شعور بذلك الشعور ما يبقى ويستمر
لاجل ان كثرة تغيرات هذه الافاعيل سبب لنسيان النفس لها كما ان
الانسان اذا سمع كلمات كثيرة متوالية سريعة الانقضاء لم يبق في حفظه شئ
منها فكذا هيهنا لان ذلك يؤدى الى سفسطة فان تجويز كوننا عالمين بجميع

الاستحالات والتغيرات التي يقع للمواد الغذائية والمواد العضوية التي يستحيل
اليها الغذاء مع انا لا نجد الشعور بهما من انفسنا فجاز ان يقال ان العامي
عالم بجميع الدقايق وان كان لا يجد من نفسه ذلك بل بما اقول وهو يحتاج
الى تمهيد امور احدها ان العلم قد يكون فعليا وقد يكون انفعاليا والعلم
الفعلي قد يكون سببا للمعلول وقد يكون عين المعلول حتى يكون وجود المعلول
بعينه هو علم العلة به وبالجملة كان الوجود عين الشعور في العلة وفي المعلول
فهذا اصل ثم الوجود قد علمت انه مما يختلف بالشدة والضعف وغاية ضعف
الوجود هو ان يكون من باب الهيولى والحركة والمقدار والعدد وان العلم
لا يقع الا على الوجود الذي هو من باب الصورة لا الذي من باب المادة وما ينغمر
فيها ويستغرق جوهره في غشاوتها وقد علمت منا ايضا ان الجسمية والامتداد
المكاني والزماني امور متشابك فيها الوجود مع العدم والوحدة مع الكثرة
والجمعية مع الفرقة وذلك الاشتباك يمنع عن الحضور الجمعي الشعوري ويكون
مناط المجهولية فهذا اصل اخر ثم ان الشيء قد يكون علما ولا يكون معلوما وقد
يكون معلوما ولا يكون علما وبعبارة اخرى العلم قد يكون انقص من المعلوم او اقوى
واظهر من العلم به وقد يكون بالعكس بيانه ان الوجود اذا كان في غاية الجلالة والعظمة
فلا يمكن تعقله بعلم اخر زايد على ذاته وان كانت ذاته علما بذاته ومعلوما لذاته كالواجب
تعالى وما يقرب منه من العقول الصريحة فالوجود ههنا علم ولا يكون معلوما لغيره
وان الوجود اذا كان في غاية الخسة والنقص فيمكن حضور صورته عند العالم ولا
يمكن حضور ذاته كالهيولى الاولى وما يقرب منها فالصورة ههنا اقوى من المعلوم
في باب العلم بخلاف الاول والصور الحاصلة ههنا علم والمعلوم ليس بعلم وفي الاول
المعلوم علم في نفسه وعلمنا به ليس علما به بل بوجه من وجوهه اذا تقررت
هذه الاصول فنقول ان النفس التي لنا اذا فرض كونها مبدأ لجميع الادراكات
والتحريكات الحيوانية والنباتية حتى الجذب والاحالة والدفع لا يلزم من ذلك
ان يكون عالمة بافاعيلها الطبيعية الواقعة منها باستخدام المادة والطبيعة
وقولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول حق لكن العلم بالعلة اذا كان عين
وجودها كان مقتضاه كون العلم بالمعلول عين وجوده واذا كان وجود
المعلول كلا وجوده لغاية النقص والخسة كان العلم به كلا علم به وهذا

معنى

معنى قول الفيلسوف المقدم ان العقل الاول يجهل باشياء جهلا هو اشرف
من العلم بها وليس جميع افاعيل النفس كالكتابة والمشي والاكل وساير الافاعيل
الاختيارية التي يتقدمها علم وارادة زايد ان على النفس فان تلك الافعال متى
لم يتصور اولا للنفس ولم تصدق النفس بعايدتها تصديقا يقينيا او ظنيا
او تخيليا او جهليا لم يصدر عنها فعل شيء من تلك الافعال واما الافاعيل البدنية
فليس حصولها من النفس الا بتبعية شعورها بذاتها الذي هو عين ذاتها وبتبعية
عشقها لكمال ذاتها المقتضية لشوقها الجبلي لتوابع ذاتها شوقا تابعا للشوق
الى مبداها الاصلي وهذه المعاني وان كانت برهانية لكن ادراكها لا يمكن الا بنور
البصيرة والكشف ولذلك مما خفيت على اكثر المتفكرين فضلا عن المجادلين او المقلدين
ومما ينبه على ما ذكرناه ان قوة النفس سارية في جميع الاعضاء بوجوه التصرفات
اللايقة بكل مرتبة من المراتب الحيوانية والنباتية والطبيعية هو انه لو لم يتعلق اعتناء
النفس بتعديل المزاج وحفظ الاتصال لم يتالم بتغير المزاج عند ادنى مغير من حر او برد
او حركة او تعب او هبوب ريح مشوش الى غير ذلك من الامور التي ليست من الامور
النفسانية كالمخوفات والمبشرات والانذارات وما يجري مجراها وكذا ينبغي ان لا يتاذى
النفس من تفرق الاتصال والجراحات تاذيا جزئيا في الحال وكان يجب ان يكون جميع الالام
والموذيات الواقعة على الانسان منها بخوف العاقبة وخطر المال وسوء الاخرة ولم يكن
المرض وتفرق الاتصال مولما في الحال لكن التوالي باطلة فعلم ان النفس بذاتها موضوعة
لهذه الانفعالات والادراكات لسراية قوتها الى معدن الطبيعة فصارت محلا لهذه الافات
والالام وعرضت لهذه البليات والامراض بل الموت ايضا وارد عليها من جهة ورودها
الى هذا العالم بقدر الله وليس بوارد على محل الايمان والمعرفة بالله واليوم الاخر وانما
يرد على محل الجهل والظلمة والحركة والاستحالة ومن الشواهد الدالة على ان النفس بذاتها
فاعلة لافاعيل الطبيعة من الجذب والدفع وغيرها ان الانسان اذا اشتدت حاجته الى
الاحالة والهضم والدفع بسبب من الاسباب كما يكون للمريض عند بحرانه فانه يجد نفسه
مقصرة عن ساير الامور الادراكية وما ذلك الا لاشتغال النفس بهذه الافعال واستغراقها
فيه فلا جرم ينقطع عن ساير الافاعيل ثم اذا فرغ عن ذلك رجعت النفس الى مقامها الخاص
الذي يفعل الافاعيل الادراكية والله اعلم الباب الثالث في ذكر القوى النباتية
وافعالها واحوالها وفيه فصول فصل في اقسام تلك القوى بالوجه الكلي ان القوى

النباتية اما ان يكون مخدومة واما ان يكون خادمة واما التى لها درجة الاستخدام
فاما ان يكون فعلها وتصرفها فى الغذاء لاجل الشخص او لاجل النوع اما الاول فهو اما لاجل
بقاء الشخص او لاجل تحصيل كمال ذاته اما القوة التى تفعل لاجل بقاء الشخص فهى الغاذية
وحدها انها قوة تحيل الغذاء الى مشابهة جوهر المتغذى لتورده بدل ما يتحلل واما
التى تفعل لتحصيل كمال الشخص فهى النامية وهى التى تزيد فى اقطار الجسم المتغذى على
التناسب الطبيعى ليبلغ الى تمام النشو وانما يقع هذا الفعل منه بما يورده الغاذية
زيادة على البدل عما يتحلل فالغاذية تخدم النامية بايراد الغذاء زايدا على القدر الضرورى
للبقاء ولكن ليس كل زيادة فى الاقطار نموا فان السمن بعد سن الوقوف ليس نموا والهزال
فى سن النمو ليس ذبولا بل النمو هو الزيادة التى تكون على تناسب طبيعى ليبلغ تمام النشو
كما فى سن الشباب ومقابلة الذبول وهو النقصان الذى على تناسب طبيعى كما فى سن الشيخوخة
فان قلت فالفاعل فى السمن والهزال اى قوة من القوى اذ لا بد لكل فعل وحركة من فاعل
ومحرك قلنا الفاعل فيهما ايضا هو تلك القوة لاجل اعداد القاسر لانهما حركتان قسريتان
وقد مر ان الفاعل فى الحركة القسرية ايضا طبيعة ذلك المقسور وقوته لكن اسم الطبيعة انما يقع
على تلك القوة اذا كان تحريكها تحريكا بالذات لا بقسر قاسر فههنا اسم النامية انما يقع
على هذه القوة النباتية اذا كان تحريكها للجسد فى تزايد الاقطار تحريكا طبيعيا لا بسبب
قاسر من رطوبة زايدة فى السمن او حرارة مفرطة فى الهزال ثم ان فعل الغاذية انما يتم
بامور ثلثة الاول تحصيل الخلط الذى هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو والثانى
تصييره جزء العضو والثالث تشبيهه به فى اللون والقوام وقد يخل بالاول كما فى عدم
الغذاء وفى الثانى كما فى الاستسقاء اللحمى وبالثالث كما فى البرص وغيره وحكموا بان
غاذية كل عضو مخالف لغاذية العضو الاخر اذ لو اتحدت طبايعها لاتحدت افعالها
وهذا صحيح ولا ينافى تعددها وتخالفها وحدة الغاذية التى فى شخص واحد بوحدة
نفسه المقتضية لهذه القوى واما اللتان لبقاء النوع فاولها المولدة وهى التى تفصل
جزءا من فضل الهضم الاخير للمتغذى وتودعه قوة من سنخه وثانيتها المصورة وهى التى
يفيد المنى بعد استحالته صورة بكون معدة لفيضان القوى والكيفيات باذن الله
تعالى واما الخادمة فهى قوى اربع يخدم الغاذية وهى الجاذبة والماسكة والهاضمة
والدافعة اما الجاذبة فوجودها فى بعض الاعضاء كالمعدة والرحم معلوم بالمشاهدة
وفى غيرها معلوم بالقياس اما الاول فالانسان اذا كان منقلبا حتى يكون راسه الى

اسفل ورجلاه الى فوق امكنه ان يشرب الماء ويزدرد الطعام وحركة الطعام والشراب
لكونهما جسمان ثقيلان الى فوق ليست طبيعية بل قسرية والحركة القسرية اما بجذب جاذب
او دفع دافع والاول باطل فى هذا الوضع فبقى ان المعدة تجذبهما بقوة جاذبة فيها وايضا انا
نجد المرى والمعدة وقت الحاجة الشديدة تجذبان الطعام من الفم وكذا نجدهما عند تناول
الاغذية اللذيذة تجذبانها بسرعة حتى ان الكبد ايضا يجذبها من المعدة للذاتها وقربها
من طبيعة القوة وايضا متى تغذى الانسان غذاء ما وتناول بعده غذاء حلوا واستعمل
القى يجد ان الحلو يخرج اخيرا وذلك لجذب المعدة اياه الى قعرها وكذا حال الرحم فى جذب
المنى بل الاحليل عند خلوه عن الفضول وشدة اشتياق المرأة الى الوقاع ولذلك
ان قوما من الفلاسفة سموا الرحم حيوانا مشتاقا الى المنى وذلك لشدة جذبه له واما
الثانى فنقول ان الدم اذا تكون فى الكبد كان مخلوطا بالفضلات الثلاثة الاخر
اعنى الصفراء والسوداء والبلغم ثم ان كل واحد منها يتميز عن الاخر وينصب الى عضو
معين ولولا ان فى كل واحد من تلك الاعضاء قوة جاذبة لذلك النوع من الرطوبة
الخلطية لاستحال ان يتميز تلك الرطوبات بعضها عن بعض بنفسها ولاستحال ان يختص
كل عضو منها برطوبة معينة اختصاصا اكثريا فهذا قاطع فى اثبات القوة الجاذبة لجملة
الاعضاء واما القوة الماسكة فوجودها فى المعدة والرحم مشاهد بالتشريح فى غيرهما
معلوم بالبرهان اما المعدة فاما اذا اعطينا حيوانا غذاء رطبا او يابسا ثم شرحنا
فى ذلك الوقت بطنه وجدنا المعدة محتوية الى الغذاء لازمة ضامة له من جميع الجوانب واما
الرحم فاذا اجتذب اليه المنى يرى منضما اليه انضماما شديدا من جميع الجوانب منطبق الفم
بحيث لا يمكن ان يدخل فيه طرف الميل ولو انك شققت من الحيوان الحامل من اسفل
السرة الى نحو الفرج وكشفت عن الرحم وجدت الرحم كما ذكرنا واما الحجة على وجود
الماسكة فى غيرهما من الاعضاء فهو ان الاجسام الغذائية اجسام ثقيلة لغلبة
الارضية والمائية عليها ولا بد فى امساكها فى زمان الانهضام وهو حركة استحالية
واقعة بعد الجذب الى مواضع الاعضاء من قوة ممسكة غير طبيعة الغذاء والشراب
لانها الرطوبتها وميعانها ورقتها لا تقف لطبعها فى تلك المواضع المزلقة واما
الهاضمة فهى التى تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام مهيأ للفعل
المغيرة فيه الى مزاج صالح للاستحالة الى العضوية بالفعل وهذه القوة غير الغاذية
عند المحققين قيل فى بيان الفرق بينهما ان القوة يبتدى فعلها عند انتهاء

فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة فاذا اجذبت جاذبة عضو شيئا من الدم
وامسكته ماسكة ذلك العضو فالدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو
فقد بطلت عنه تلك الصورة وحدثت له صورة اخرى فيكون كونا للصورة
العضوية وفسادا للصورة الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصلان بان يحصل
من الطبخ ما لاجله ياخذ استعداد المادة للدموية فى النقصان وللعضوية فى الاشتدا[د]
وهكذا لا يزال الاول فى الانتقاص والثانى فى الاشتداد الى ان يبطل الصورة الد[موية]
ويحدث الصورة العضوية فههنا حالتان سابقة وهى التى تزيد استعداد قبول
الصورة العضوية ولاحقة هى حصول الصورة العضوية فالاولى فعل الهاضمة والثانية
فعل القوة الغاذية فهذا ما قيل فى الفرق بين هاضمة كل عضو وغاذيته واعترض عليه
بوجهين الاول ان الهاضمة محركة للغذاء فى الكيف الى الصورة المشابهة لصورة العضو
وكل ما حرك شيئا الى شئ فهو الموصل له الى ما يتحرك اليه فالهاضمة هى الموصلة للغذاء
الى الصورة العضوية فاذن الفاعل للفعلين قوة واحدة والكبرى ظاهرة فان ما حرك
شيئا الى شئ كان المتوجه اليه غاية المحرك والمعنى بكونه غاية ان المقصود الاصلى
من الحركة هو ذلك الشئ والثانى ان هاضمة كل عضو لا شك انها بالطبخ والنضج يفيد الماد[ة]
زيادة استعداد لقبول الصورة العضوية ولذلك الاستعداد مراتب فى القوة والضعف
وليس بعض الدرجات بان ينسب الى الهاضمة اولى من الاخر ففى حصل كمال الاستعدا[د]
والغاية فاضت تلك الصورة عن واهب الصورة واذا تمت هذه الافعال فقد تمت
التغذية فلا فرق اذن بين الهاضمة والغاذية اقول اما الجواب عن الاول فهو
ان لكل حركة نفسانية علتان فاعلة وباعثة ولها ايضا غايتان غاية بمعنى ما انتهت
اليه الحركة وغاية بمعنى ما وقعت الحركة لاجله وهما مختلفتان فلا بد لهما من قوتين
فالهاضمة هى التى فعلها كفعل النار وليس الا الطبخ والنضج ومجرد الطبخ والنضج لا يستلز[م]
ان يكون على وجه يكون طريقا الى استعداد قبول صورة مخصوصة هى الصورة العضوية
فالذى تسوق المادة لاجل غرض مخصوص وغاية مطلوبة غير التى تسوقها الا الى غرض
الا ترى ان فى الحركات الحيوانية قوة فاعلة مباشرة للحركة وهى القوة التى تمثل بالعضل
والعضو الى جهة من الجهات لا لعرض وقوة فوقها تفعل التحريك الى حيث يحصل
الى مشتهى مخصوص او دفع موذ مخصوص وهى الباعثة فالفاعلة القريبة للحركة لها
غاية بمعنى الحد الذى هو من ضروريات الحركة والفاعلة البعيدة المسماة بالباعثة لها

غاية اخرى غير نفس الحد المذكور وهى التى يكون المقصود الاصلى من تلك الحركة
ويقع الوصول لاجلها وهى غير الوصول وان لم تنفك عنه فرضا فهكذا الحال
فيما نحن فيه فان المحركة للمادة الغذائية بالطبخ غير الباعثة لحركتها نحو الصورة
العضوية على وجه يصلح للشخص المغتذى فى كمال الشخصى والنوعى واما الجواب
عن الثانى فنقول ان المبداء الفياض لجميع صورة الكائنات وان كان امرا هو
اجل من هذه المبادى الفاعلة والباعثة لكن لتعاليه عن هذه التغيرات والتجددا[ت]
لا بد فى كل فعل جسمانى من فاعل متزاول لامتناع صدور هذه الافاعيل المتجددة المتغيرة
عن فاعل ثابت برئ وعن التجدد رفيع عن التغير ولو كفى فى صدور هذه التحريكات
والتصويرات مجرد الاستعداد للقوابل من غير فاعل مباشر لما احتيج الى اثبات
الطبايع والقوى والنفوس فى حرارة النار وبرودة الماء ويبوسة الارض وخفة
المعادن ونمو النبات وحركات الحيوان بل يكفى انفعالات الهيولى على ان كل
انفعال واستعداد فى مادة تابع لفعل فاعل لما مر من ان كل قوة وامكان مسبوق
بفعل وايجاب وكما لا يمكن استناد الانفعالات الكثيرة المختلفة الى قابل واحد
من غير توسط جهات متكثرة فى الانفعال كذلك لا يمكن استناد افاعيل الكثيرة
المختلفة الى فاعل واحد من غير توسط جهات متكثرة فى الفعل وقد مر فى مباحث
العلة والمعلول ان الفعل الكلى يحتاج الى فاعل كلى والفعل الجزئى يحتاج الى فاعل
فهذه الكتابة تصدر عن هذا الكاتب وهذا التصوير يصدر عن هذا المصور
والفعل المحسوس المشار اليه ينسب الى فاعل محسوس مشار اليه والفاعل العقلى
لم يكن فاعلا بالذات الى الفعل معقول والله ولى الهداية فصل فى فعل الهاضمة
فى الفضلة المندفعة والاشارة الى وجود الدافعة والتنبيه على تغاير هذه الاربع
وتعيين الاتها من الاعضاء اما فعل الهاضمة فاعلم ان الغذاء مركب من جوهرين
احدهما صالح لان يتشبه بالمغتذى والثانى غير صالح لذلك فلها فى كل منهما
فعل خاص اما فعلها فى الاول فما مضى واما فى الثانى فلا يحلل تلك الاجزاء اما غليظة
او رقيقة او لزجة وفعل الهاضمة فى الاول الترقيق وفى الثانى التغليظ وفى الثالث
التقطيع لا يقال كلما كان الجسم ادق كان اسهل اندفاعا فلما ذا جعلتم التغليظ
احد الامور المسهلة للدفع لانا نقول لان الترقيق قد يتشربه جرم المعدة فيبقى تلك
الاجزاء المتشربة فيه ولا يندفع واما اذا غلظت لم يتشربها العضو فلا جرم يندفع

بالكلية واما الدافعة فيدل على ثبوتها امران خاصي وعامي الاول انك ترى
المعدة عند القى كانها ينتزع من موضعها الى فوق حتى يتحرك معها اكثر الاحشاء وترى
عند التبرز مثل ما ذكرنا ومعونة الاحشاء على دفع ما فيها سيما عند الزحير حتى انه
قد ينخلع المعاء المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة والثانى ان الدم يرد على
سائر الاعضاء مخلوطا بالاخلاط الثلثة فياخذ كل عضو ما يلايمه فلو لم يدفع ما
ينافيه لبقى المنافى عنده ولم تخلص شئ من الاعضاء عن الاخلاط الفاسدة الممرضة
واللازم باطل فثبت وجود القوة الدافعة واذا ثبت وجود هذه الافاعيل الاربعة
فى البدن اعنى الجذب والامساك والاحالة والدفع فليس لقايل ان ينسب تلك
الامور الى قوة واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار بان يكون تلك القوة جاذبة
عند ازدياد الطعام وماسكة له بعد الازدياد ومغيرة له عند الامساك ودافعة
للفضل المستغنى عنه لا لما قيل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فانه لا يجرى
فى غير الواحد من جميع الوجوه بل لان هذه الافاعيل امور متخالفة اما متضادة
كالجذب والدفع واما منفك بعضها عن البعض فقد يكون العضو ضعيفا
فى احد هذه الاربعة قويا فى غيره ولو لا تغاير هذه المبادى لاستحال ذلك واما
الات هذه القوى فالقوة الجاذبة التها الليف المتطاول والماسكة التها الليف
المورب والدافعة التها فى الدفع الليف المستعرض هذا ما قالوه وظاهر ان المراد
منه ان فى معظمات هذه الافاعيل يحتاج الى تلك الاعصاب فان جاذبة كل عضو
او ماسكته او دافعته يحتاج الى الة عصبية لا ان جاذبة كل ذرة من العضو
يحتاج الى ليف متطاول ودافعته الى ليف مستعرض فعلى هذا اندفع ما قيل
فيه اما اولا فبان لحم الكبد ليس فيه ليف مع وجود الجاذبة والماسكة والدافعة
فيه واما ثانيا فبان الرطوبة الجليدية يجذب الغذاء ويمسكه ويهضمه مع ان
الجزم حاصل بان ليس فيها ليف اصلا واما ثالثا فبان كلا من شظايا الليف
غير مركبة من الليف والا لتسلسلت الليفات الى غير النهاية مع ان فيها هذه
القوى واما رابعا فبان الليف المستعرض ليس فيه لطيف متطاول مع انه يجذب
وكذا الليف المتطاول ليس فيه ليف مستعرض مع انه يدفع الفضل وذلك لما
سبق من ان الحاجة الى هذه الالات فى معظمات الجذب والهضم والدفع وجلايلها
لا فى دقايقها وجزئياتها المنخرطة فى سلك المعظمات المندرجة فيها لان الاصناف

الثلثة من القوى العظيمة اذا فعلت افعالها بالالات الثلث من الليف الحاصلة
فى الاوردة يفعل كل منها فعلها بتلك الالة بالذات على وجه يسرى فيما يجاور
التها ولو بالعرض فاذا جذب الوريد الغذاء بليفه المتطاول يترشح منه على جوهر
الكبد وعلى هذا القياس فى سائر المواضع المذكورة فان قلت ذلك الدم اما ان
يترشح من الليف المتطاول على لحم الكبد مع كون لحمه جاذبا لذلك الدم او لا مع كونه
جاذبا له فان كان الاول فالجذب لا يتوقف على الليف وان كان الثانى لم يكن
فى العضو قوة غاذية قلنا نختار الشق الاول ولم يلزم عدم توقف الجذب على الليف
فان التوقف حاصل عليه سواء كان توقفا قريبا او بعيدا فلا بد فى جاذبة كل
عضو من ليف موجود فيه او بحياله كالكبد وكالرطوبة الجليدية فصل فى ان هذه
القوى فى بعض الاعضاء مضاعفة وفى حقيقة الغذاء ومراتب الهضم شبه ان يكون
ما قاله بعض الطبيعيين حقا وهو ان هذه القوى الاربع توجد فى المعدة مضاعفة
فان التى يجذب غذاء البدن من الخارج الى تجويف المعدة غير التى يجذب من جوف
المعدة الى نفسها ما يصلح منه لها وكذا التى يمسكه هناك والتى يغيره الى ما يصلح
ان يكون دما وهو الكيموس والذى يدفعه الى الكبد غير التى تمسكت فى جوهر المعدة
ما يجذب اليها من الكبد من الدم الصالح للغذاء بالفعل والتى يغيره الى ان يصير غذاء
والتى يدفع الفضول منها وكذلك الكلام فى الكبد لان التغير الى الدم غير التغير الى
جوهر الكبد كما ان التغير الى العصارة غير التغير الى جوهر المعدة والتحقيق ان هذه
القوى الموجودة فى جميع الاعضاء على اختلاف جواهرها هى التى تفعل افعال الغاذية
بالذات وهى المحصلة للغذاء تحصيلا اوليا واما المعدة والكبد فيوجد فيهما تلك
الاربع مع اربع اخر متشبهة بتلك وهى التى تفعل فعلها للاعداد لا لتحصيل الغذاء
اوليا بالذات ولا يبعد ان يوجد مثل هذه الاربع المعدة فى غير المعدة والكبد ايضا
كالفم والمرى والامعاء والعروق والطحال والانثيين والمرارة من الاعضاء
الخادمة واعلم ان حقيقة الغذاء ما يقوم بدل ما يتحلل عن الجسم بالاستحالة
الى نوعه والغذاء اما ان يكون بالقوة كالحنطة والخبز واما ان يكون بالفعل
وهو الذى لم يحتج الى شئ غير الالتصاق وقد يقال الغذاء عنى ما صار جزءا
من المغتذى شبيها به بالفعل والغذاء بالمعنى الاول هو جوهر جسمانى جزئى لا محالة
اما الجوهرية فلان غير الجوهر لا يمكن ان يصير جوهرا او جزء جوهر واما الجسمانية

فلان المجردات لا ينقلب جسما ما واما الجزئية فلان الكلى من الجسم لا وجود له فى
الخارج فثبت ان غذاء كل بدن شخصى جسم شخصى والمشهور ان غذاء الحيوانات
لا يكون اجساما بسيطة فلا يغتذى الا بالمركبات لبعد المناسبة فى البسيط
وقربها فى المركب ولا ينتقض هذا بالنبات كما توهم هذا ما ذكروه والتحقيق
يحتاج الى نمط اخر من الكلام لانا سنطور ما الفه اسماع الانام والمشاهدة ايدان
كل جوهر طبيعى او نفسانى امر واحد بالفعل لانه موجود بالذات وكل موجود بالذات
له وحدة بالفعل وكل واحد بالفعل كثير بالقوة ففعله ايضا واحد بالفعل كثير
بالقوة فالاجسام النباتية والحيوانية كل منها واحد بالفعل وليس وجود العناصر
فيها بالفعل بل بالقوة فليس معنى التغذية عندنا مداخلة الجسم المسمى بالغذاء
للجسم المغتذى بدلا لما يتحلل ولا معنى النمو عندنا انه يزداد مقدار الجسم بمداخلة
الاجسام الخارجة فيه بل بمجاورة الاجسام الرطبة المناسبة للجسم الحيوانى والنباتى
مما يعد لان يفيض من القوة النفسانية ما يبقى به مقدار الشخص او يستكمل بقدر
الحاجة فى كل وقت فالحركة الكمية الحاصلة للاجسام النباتية عبارة عن توارد المقادير
على وجه الايصال والاستمرار من القوة الفاعلة على المادة القابلة كما سبق ولو كان
التغذى بمداخلة جسم غريب لم يكن المغتذى فى كل وقت جسما واحدا شخصيا باقيا
بعينه وكذا لو كان النمو بزيادة مقدار ما يورد المبدل على مقدار ما يتحلل لزم
ان لا يكون موضوع الحركة فى النمو شيئا واحدا شخصيا وكذا القياس فى الذبول
بل الامر كما اومأنا اليه ومما يجب ان يعلم ان استكمال المغتذى بالغذاء كاستكمال
المتعلم بالعلم او العقل بالقوة بالمعقول بالفعل وكما ان المعلوم سواء كان
محسوسا او معقولا قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل والذى هو كمال للحس
هو ما يكون محسوسا بالفعل كالصورة الحاصلة فى الحاسة لا التى فى المواد الخارجة
من الالوان والاصوات والطعوم والروايح وكذا الذى هو كمال للقوة العاقلة
هو ما يكون معقولا بالفعل من الصور العقلية الموجودة للعقل بالفعل لا التى
فى الخارج من الفلك والحيوان والنبات والارض وغيرها واذا علمت بالبراهين
ان المحسوسات بالفعل هى متحدة بالجوهر الحساس وكذا المعقولات بالفعل لابد
وان يكون متحدة بالجوهر العاقل فالكامل عين ما يكمل به والحساس نفس
ما يحس به والعاقل عين ما يكون معقولا له فهكذا المغتذى عين الغذاء بالفعل

دون الغذاء

دون الغذاء بالقوة فالحنطة مثلا فيها قوة بعيدة للتغذية والكيلوس الحاصل منها
فى المعدة اقرب منه بحسب القوة ثم الكيموس الحاصل فى الكبد ثم الدم الحاصل
فى العروق اقرب استعدادا للغذائية من كل ما سبق فالذى يتصل بالعضو
ويصير لحما او عظما او عضوا اخر هو الغذاء بالفعل وهو بعينه العضو المغتذى
فالغذاء والمغتذى شئ واحد بعينه لا يتغايران الا بضرب من التحليل حيث
يعتبر العقل ذلك الشخص المغتذى او العضو المغتذى تارة باعتباره فى نفسه
عند خلوه عن ما يرد عليه من الكمال وتارة باعتبار تمامه وكماله الحاصل له
فى نفسه بحسب ما سبق افعال وحركات معدة لذلك الكمال كالحال فى استكمال النفس
بالصور العلمية الكمالية على ما بيناه ومن دقايق ما يقع به الاستبصار فى هذا
المقام وقوع مراتب الهضم فى الاغتذاء على وزان مراتب التجريد فى التعقل فصل
فى مراتب الهضم وان للهضوم اربع مراتب اعلم انه لابد للحيوان وكذا للانسان
ما دام فى عالم الدنيا والطبيعة الجسمية من غذاء ليشبه المغتذى صورة ومادة
وذلك لان هذه الاجسام دايمة الاستحالة والذوبان ثم لكل عضو حصة من
الغذاء تناسبه وتشاكله بعد مراتب النضج والاستحالات والتصفية عن القشور
والفضول بالقوة الغاذية التى فى البدن بمنزلة القوة العاقلة فى النفس فمادة
الغذاء اذا اوردت فى البدن وحضرت عند تصرف غاذية النفس فتصرفت
فيها واحالتها فى مراتب الهضم بقواها المسخرة لهذا الامر وصيرتها بصنعة طبيعية
تشبه صنعة الكيميا خالصة عن شوايب الغش والغل مصفاة عن الفضول مقشرة
عن القشور فى اربع مراتب للهضوم والاحالات احدها فى المعدة وابتداء هذا
الهضم من الفم بدليل ان الحنطة الممضوغة يفعل فى انضاج الدماميل والجراحات
ما لا يفعله المطبوخ بالماء وتمام هذا الهضم عند ما يرد على المعدة وينضج بحرارة
جرم المعدة التى اذا قيل لها هل امتلات فتقول هل من مزيد فيتخلص من ذنوب
الفضلات بيد زبانية القوى المسخرة لهذا التعذيب والتهذيب للخارج عن
طاعة الله البعيد عن الوحدة الجمعية الاعتدالية المنحرف عن صراط الله المستقيم
من الطبيعة المدبرة للاجسام على منهج الحكمة الالهية فتصير شبيها بماء الكشك
الثخين وهو المسمى بالكيموس والمرتبة الثانية اذا تم ما فعلت هذه القوى به
فى هذه الطبقة السفلى وفرغت من افاعيلها المامورة بفعلها ارتفع قليلا عن

هذه الطبيعة الهاوية المظلمة الى طبقة اخرى هى الكبد فوقع بعد ذلك بيد
قوى وسدنة اخرى من هذا الصنف فعملت فيه شبه العمل السابق من الطبخ و
الاذابة فانهضم فى الكبد مرة اخرى وسقط منه بعض ما بقى من الاكدار و
الفضول فصار اخلاطا اربعة متميزة بعض تميز ومخلوطة بعض تخليط
خلطوا عملا صالحا واخر سيئا الحزن وحبها عن تمام التفصى عن الطاعة الالهية
وقربها عن الصلاح والانقياد لامر الله ثم ان صلح هذه الرفقاء الاربعة هو الجوهر
المسمى بالدم فوقع قسط منها فى مسالك العروق المسماة بماساريقا الى بيت القلب
وسلك سبيل الطاعة للنفس واشتعل فى بيت القلب بالرياضة والمجاهدة و
التصفية قد راضا لحامن الزمان حتى صلح لكسوة القبول وخلعه الصورة النفسانية
وتوزع ما بقى منه نافذا فى العروق على الاعضاء فينهضم مرة اخرى ويتشبه
بالاعضاء بعد اخراج الفضول الباقية منه وكل قسط من الدم يتشبه بعضو خاص
فيتصل به ويحشر اليه كما يحشر ذلك القسط الصالح منه الى القلب كل الى شبهه
واقسام الفضول اربعة بعدد اقسام الهضم ففضلة الهضم الاول الذى فى المعدة
البراز وهو يندفع من المعا وفضلة الهضم الثانى اكثرها البول ويندفع من المثانة
وبما فيه يندفع من الطحال والمرارة وفضلة الهضم الثالث يندفع بالعرق وما
يجرى مجراه من الفضول المندفعة من منافذ محسوسة كالانف والاذن والعين
كما فى الدموع او غير محسوسة كالمسام وفضلة الهضم الرابع يندفع بعضها
بالمنى ويخرج بعضها بما ينبت من زوايد البدن كالشعور والاظفار والاوساخ
وما يدفعه الطبيعة كالاورام المنفجرة وغيرها فصل فى تحديد القوة الغاذية
والنامية حد الجنس لحقيقة قد علمت من طريقتنا ان الحدود قد يكون للماهيات
وقد يكون للموجودات والفرق بين المهية والوجود امر قد فرغنا من بيانه
والحد للمهية لا يكون باجزائها كالجنس والفصل والحد بحسب الوجود
لا يمكن بالاجزاء اذ الوجود لا جزء له فهو اما بالفاعل والغاية ان كان
تاما او بالفعل ان كان ناقصا لما اشرنا سابقا ان حد الوجود وبرهانه
شئ واحد وبرهان اللم اقوى من برهان الان اذا تقرر هذا فنقول كل قوة
من القوى فرد من الوجود لبساطتها والقوى قد يعرف بافاعيلها فالقوة
الغاذية يعرف بما يصدر عنها فيقال هى التى تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذى

لتخلف

لتخلف بدل ما يتحلل فنقول فى بيان هذا الحد ان كل قوة لا محالة مبدا بغير
فى هذا العالم فذلك تغير له صورة ومادة وللفاعل فى فعلها غاية فالصورة
ههنا هى الاستحالة الى مشابهة المغتذى والمادة ههنا هى الغذاء والغاية
تخلف البدل للمتحلل فكانا قلنا القوة الغاذية يفعل الفعل الفلانى فى
المحل الفلانى للغاية الفلانية واما النامية فقد ذكر فى حدها انها الزايدة
فى اقطار الجسم الطبيعى ليبلغ تمام النشو على التناسب الطبيعى زيادة فى الاجزاء
الاصلية فقولنا الزايدة فى اقطار الجسم احتراز عن الزيادة الصناعية
فان الصانع اذا اخذ مقدارا من الشمعة فان زاد على طوله وعرضه نقص
من عمقه وبالعكس وقولنا على التناسب الطبيعى احترازا من الزيادات الغير
الطبيعية مثل الاستسقاء وساير الاورام وقولنا ليبلغ تمام النشو احترازا
عن السمن وقولنا زيادة فى الاجزاء الاصلية تنبيه على العلة الحقيقية
للفرق بين السمن والنمو وذلك لان النمو حركة فى جواهر الاعضاء فلا جرم
القوة المحركة يمدها ويزيد فى جواهرها واما السمن فانه زيادة حاصلة
بمداخلة الاجسام الغريبة فى الاعضاء كانها الملتصقة بها ثم ان التغذى
والنمو يتمان بامور ثلثة الاول لحصول غذاء شبيه بالمغتذى والنامى فى المهية
بالقوة والثانى الصاقها بهما على ما هو المشهور والثالث تشبهها بهما
بالفعل ثم ان كان المقدار الوارد على جواهر الاعضاء الاصلية مساويا
لما تحلل منها فذلك فعل الغاذية وان كان ازيد فذلك فعل النامية وعند
هذا القايل ان يشكك ويقول ان الغاذية والنامية قوة واحدة ولا فرق
بينهما الا ان الغاذية تفعل هذه الامور بمقدار ما يتحلل والنامية تفعل ازيد
بما يتحلل فالتفاوت بينهما بالكمال والنقص فان القوة اذا كانت قوية على
فعل كانت قوية على مثله فاذا كان الجزء الزايد مثلا للجزء الاصلى وكانت
الغاذية قوية على تحصيل الجزء الاصلى وجب ان يكون قوية على تحصيل الجزء
الزايد عندما كانت شديدة القوة فعلى هذا القوة الغاذية هى المنمية الا انها
فى ابتداء الامر يكون قوية فيكون وافية بايراد بدل الاصلى والزيادة جميعا
وبعد ذلك تضعف فلا تورد الزيادة بل تورد الاصلى ومما يدل على ذلك
ان القوة الغاذية فى سن الانحطاط والذبول تورد اقل مما يتحلل وقد كانت

فى سن الوقوف تورد مثل ما يتحلل فيكون ايرادها وقت الوقوف اكثر من ايرادها
وقت الذبول فاذن القوة الواحدة جاز ان يختلف ايرادها بالزيادة والنقصان
فهذا شك قوى اقول جوابه ان اختلاف الغايات الطبيعية يدل على اختلاف
لكن غاية القوة الغاذية يخالف غاية القوة المنمية فهما قوتان متغايرتان بيان
ذلك ان غاية فعل الغاذية فى ايراد البدل سد الخلل الواقع من التحليل الا ترى
ان الحيوان لا يطلب الغذاء الا بعد استيلاء حرارة الجوع على المعدة والبدن
على التحليل فعند ذلك يشتهى الطعام وغاية فعل النامية تمديد الاعضاء على
نسبة مخصوصة وليس ان زيادة ايراد البدل على ما يتحلل فى كل وقت توجب ازدياد
النمو ولا اصل النمو فرب وقت كان ايراد الغذاء اكثر وفعل النمو اقل ورب وقت
كان بالعكس فانا قد نشاهد كثيرا ان بعض الغلمان والجوارى فى زمان البلوغ
اتفق ان كان مريضا مرضا شديدا يعطل الغاذية عن فعلها ومع ذلك ينمو هذا
المريض نموا بالغا ويطول قامته طولا متفاوتا بالقياس الى ما سبق من الزمان
فاذن حيث وقع التخالف فى مقتضى هاتين القوتين ولو فى بعض الاوقات علم انهما
متغايرتان ذاتا لا بمجرد الشدة والضعف اذ لو كان التفاوت بمجرد الكمال والنقص
لما تخالف وقع الا بذلك لكن التخالف قد يقع بالعكس من ذلك يعنى قد تقوى
النمو وينقص التغذية وقد تقوى التغذية وينقص النمو فهما متغايرتان ذاتا
لتغايرهما فعلا وغاية فثبت ما ادعيناه شك وتبصرة ان من الناس من
ادعى ان الغاذية نار واحتج عليه بان الغاذية يغتذى والنار تغتذى فالغاذية
نار وهذا مع فساد صورة القياس حيث وقع الاستنتاج من الموجبتين فى
الشكل الثانى باطل بقولهم النار تغتذى ولان النار لا يغتذى بل يتولد ويصعد بطبعها
واذا صعدت استولى عليها الهواء البارد فافسدها فليست هناك نار
واحدة متغذية نعم فعل الغاذية يشبه فعل النار فى النضج والاحالة ومن الناس
من ذهب الى ان فى الاعضاء فرجا يملاها القوة النامية وهو باطل كما وقعت الاشارة
اليه فان ملاء الفرج لا يوجب نمو الاعضاء وليس ما ذكره الشيخ فى الشفاء من
بعض الفضلاء من ان القوة النامية يفرق اتصال العضو ويدخل فى تلك المسام
الاجزاء الغذائية وهكذا القول فى الاغتذاء مرضيا عندنا وذلك لان تفرق
الاتصال مولم بالذات ويستحيل ان يكون الطبيعة او النفس تفعل فعلا طبيعيا يقتضى

اسرا منافيا بالذات لطبيعة الجسم الذى هى فيه بحيث يوجب دوام الالم
لو كانت هناك قوة مدركة وكان الادراك به حاصلا بالفعل كما مر ذكره
فى مبحث ان تفرق الاتصال مولم بالذات وذلك لان القوة الواحدة لا تفعل ولا
تقتضى اثرين متنافيين بل الحق كما شيدنا اركانه من ان النمو حركة متصلة فى الكم
والحركة معناها خروج الشئ من القوة الى الفعل على التدريج ومعنى التدريج
ههنا ان يكون للمتحرك فى كل ان فرد اخر من المقولة فليس فى حركة النمو مقدار
ثابت ومقدار اخر وارد عليه سواء كان بالمداخلة او بغير المداخلة فصل
فى سبب وقوف القوى كالنامية والغاذية ضرورة الموت ولنذكر اولا ما وقع
الاحتجاج به من القوم فى هذا الباب ثم نذكر قاعدة كلية من العلم الالهى والفلسفة
الكلية التى افادنا الله ينكشف بها هذا المطلب ونحوه فالذى ذكروه فى وقوف النامية ان
الابدان مخلوقة من الدم والمنى فلا محالة يكون كل مولود جسما رطبا كما هو مشاهد فى
الاجنة التى فى بطون امهاتها ثم لا يزال يستولى عليه الجفاف يسيرا يسيرا وقد عرفت ان
النمو لا يحصل الا عند تمدد الاعضاء وذلك بنفوذ الغذاء فى المسام كما هو المشهور وذلك
لا يمكن الا اذا كانت الاعضاء لينة فاما اذا اصلبت وجفت لم يمكن ذلك فلا جرم ليستمر النمو من
اول الولادة الى الوقت الذى تصلبت الاعضاء وجفت فحينئذ تقف النامية هذا ما ذكر
فى سبب وقوف النامية واما الذى قالوه فى وقوف الغاذية وحلول الاجل فوجوه الاول
ان القوة الغاذية قوة جسمانية فلا يكون افعالها الا متناهية وهذا منقوض بالنفوس
الفلكية لانها قوة جسمانية سيما عند اصحاب المعلم الاول القائلين بان نفوسها قوى منطبعة
فى اجسامها مع انها غير متناهية الافعال عندهم والذى وقع الاعتذار من الشيخ الرئيس عنه
هناك انها وان كانت جسمانية لكنها لما سنح عليها من نور العقل المفارق يكون قوية على
الافعال الغير المتناهية فكتب تلميذه بهمنيار اليه فقال اذا جوزت ذلك فلم لا يجوز ان يكون
القوى البدنية وان كانت متناهية الا انها يقوى على بقاء غير متناه لما سنح عليها من انوار
العقل المفارق فاجاب عنه ان ذلك محال لكون البدن مركبا من الطبايع المتضادة فقد علم
من هذا الجواب ان التعويل على مجرد وجوب التناهى فى القوى الجسمانية غير صحيح فلينظر
الى حال التعويل على كون البدن مركبا من الاسطقسات ولنحقق ما فى هذا الوجه
فنقول الوجه الثانى ان الشيخ ذكر فى القانون ان الرطوبة الغريزية بعد سن الوقوف
ولا بد وان يأخذ فى الانتقاص المادى الى الاضمحلال بالكلية وذلك لاستيلاء

وذلك يوجب

الحرارة على الرطوبة الغريزية التحليل ومتى انحلت الرطوبة فلا بد من انطفاء الحرارة الغريزية فحينئذ يحصل الموت وانما قلنا ان الرطوبة لا بد وان ياخذ في الانتقاص لامور ثلثة احدها استيلاء الهواء المحيط بها وهي لحرارتها يعني الرطوبة وثانيها معاونة الحرارة الغريزية من داخل على ذلك وثالثها معاضدة الحركات البدنية والنفسانية فان قيل لم لا يجوز ان تورد الغاذية بدل ما يتحلل من الرطوبات قلنا هب ان هذه القوة تورد في سن الكهولة مثل ما كانت تورد في سن الشباب الا ان المتحلل وقت الكهولة اكثر من متحلل وقت الشباب واذا كان كذلك لم يكن ما توردها الغاذية في هذا الوقت مساويا لما يتحلل بل اقل منه فلا جرم ينتهي الى النقصان وذلك يؤدي الى الفساد والبطلان والحاصل ان انه كلما كان السن اكبر كان تاثير المجففات الثلثة اكثر فكان الجفاف اكثر وكانت الحرارة اقل فكان ضعف الغاذية اكثر واستمرار ذلك مما يؤدي الى الانقطاع فيعرض الموت ويمكن ان يكون السايل ويقول ان مقدار التحلل كان في زمان الشباب مساويا بالمقدار الوارد في وقت الشباب فان لم يكن مساويا له في وقت الكهولة لكان اما لان المحلل صار اقوى فصار التحليل اكثر او لان الغاذية صارت اضعف فصار الغذاء الوارد اقل والاول باطل لان المحلل ليس الا الامور الثلثة المذكورة وهي الحار الداخلي والحار الخارجي والحركات البدنية والنفسانية وهذه الاسباب الثلثة كان وجودها في زمان الشباب مثل وجودها في زمان الكهولة واذا لم يزداد المحلل استحال ان يزداد التحلل والثاني ايضا باطل لان الغاذية لا يصير ضعيفة الا لنقصان الحرارة ولا ينقص الحرارة الا لنقصان الرطوبة فاذا جعلنا انتقاص الرطوبة بسبب ضعف الغاذية لزم الدور وهو محال وما قيل من ان المحلل وان كان وقت الكهولة هي الامور الثلثة التي كانت موجودة في زمان الشباب ولكن مدة تاثيرها في زمان الكهولة اطول من مدة تاثيرها في زمان الشباب وذلك لان الضعيف قد يكون اقوى اثرا من القوي اذا كان اطول مدة من الاخر واذا كان كذلك فاسباب التجفيف تاثيرها في الكهل ادوم من تاثيرها في الشاب والجفاف فيه اكثر منه في الشاب فكلام لا حاصل له لان دوام العمل كما هو حاصل في سبب الجفاف كذلك حاصل في السبب المورد للغذاء فكما ان دوام فاعل التجفيف يعطي زيادة الجفاف فكذلك دوام فاعل التغذيه يعطي زيادة الرطوبة الغذائية المزيلة للجفاف وقريب من هذا الوجه ما نقل عن سقراط ان فعل الحرارة الغريزية في المني اذا وقع في

الرحم

الرحم يشبه فعل حرارة التنور في الرغيف الذي يلتصق به فان حرارته تفعل في ظاهره حتى يحدث اولا شيء كالقشر ثم يعمل في الباطن من تلك القشرة والتسوية حتى يحصل النضج وكذا الحرارة التي في المني يجعل له اولا قشرا ثم تعتني تلك الحرارة بحسب مقدار بدن المولود وينبسط فيه حسب انبساطه في الطول والعرض والعمق فما كانت الرطوبة في جوهره قليلة استكملت صورته بفعل المصورة في ستة اشهر فما كانت الرطوبة في جوهره وافرة غالبة تمت الصورة في زمان اكثر حتى يبلغ زمان العمل في الكثرة حسب زيادة الرطوبة الى ثلثمائة واربعة ايام فالمولود يولد والرطوبة غالبة عليه ولذلك لا يقدر على الانتصاب والانبعاث في الحركات ثم لا يزال الحرارة الغريزة التي جعلها الباري مركوزة فيه عاملة في تجفيف رطوبات الاعضاء رويدا رويدا فيصير فيه اولا تهيؤ للقعود فيجلس ثم الانبعاث من غير انتصاب ثم للقيام ثم للمشي على حسب تقليل الرطوبات ومن هذا الباب يتفاوت اوقات المشي في الاطفال وهكذا تفعل الحرارة الغريزية في بدن الحيوان الى ان تفنى رطوبته بالكلية فينطفي الحرارة لانتفاء ما تقوم به ويحصل الموت فسبب الموت بعينه سبب الحيوة وذلك لانه لو لم يكن الحرارة غالية على الرطوبة لم يحصل الحيوة ثم لزم من عليه الحرارة على الرطوبة فناء الرطوبة ومن فناء الرطوبة فناء الحرارة وكان تقدير الله سبحانه الحرارة بحيث يستولي على الرطوبة سببا للحيوة اولا وللموت ثانيا هذا ما نقل عنه في شرح القانون وقدر ما فيه فتامل فانه موضع تامل فانه بعد الاستقصاء يعرف صحته لا رجاعه الى ما سنحققه الوجه الثالث ما وجدناه في كلام المحققين وهو ان السبب الموجب للموت في جميع الحيوانات هو ان البدن الذي توردها الغاذيه وان كان كافيا في قيامه بدلا عن ما يتحلل وفاضلا على الكفاية بحسب الكمية لكن غير كاف بحسب الكيفية وبيان ذلك ان الرطوبة الغريزية والاصلية انما تخمرت ونضجت في اوعية الغذاء اولا ثم في اوعية المني ثانيا ثم في الاعضاء ثالثا والتي توردها الغاذية لم يتخمر ولم تنضج الا في الاولى دون الاخريين فلم يحل امتزاجها ولم يصل الى مرتبة المبدل عنها فلم يقم مقامها كما يجب بل صادت قوتها انقص من قوة الاولى كنقص زيت سراج واورد بدله ماء فما دامت الكيفية الاولى الاصلية غالبة في الممتزج على الثانية المكتسبة كانت الحرارة الغريزية اخذة في زيادة الاشتعال الموردة على الممتزج اكثر مما يتحلل فينمو الممتزج ثم اذا صارت مكسورة السورة بظهور الكيفية الثانية وقعت الحرارة الغريزية وما قدرت على ان تورد اكثر مما يتحلل واذا غلبت الثانية لخط

الممتزج وضعفت الحرارة الى ان لا يبقى اثر صالح لكيفية الاولى فيقع الموت ضرورة وظهر
من ذلك ان الرطوبة الغريزية الاصلية من اول تكونها اخذة فى النقصان بحسب الكيفية وذلك
هو السبب الموجب لفساد الممتزج ويعلم منه ان الغاذية لو كانت غير متناهية وكانت
دايمة الايراد لبدل ما يتحلل على السواء لا بمقدار واحد بل بمقدار ما يتحلل لما كان البدل
يقاوم المبدل من حيث الكيف وان قاومه من حيث الكم اقول هذا الوجه ايضا ضعيف
اقناعى لوجوه الاول انا لا نم ان مزاج المنى اقوى واشرف من امزجة المواد الحيوانية التى
تكونت بعدها اذ لو كان مزاجه اعدل واشرف فكانت الكمالات النفسانية فايضة
عليه فى الابتداء فيكون ذا حيوة ونطق واللازم ظاهر البطلان الثانى ان مادة المنى
غير موجودة فى بدن الحيوان بالجزئية حتى يكون الممتزج بعضه على مزاج المنى وبعضه
على مزاج المولد بدلا عما يتحلل حتى يقال ان مزاج المنى اقوى فى الكيف ومزاج الوارد عليه
اضعف الثالث انا لا نم ان مبنى جودة النضج والتميز وقوة المزاج ان يكون حصوله فى
تلك الاوعية اذ رب مزاج اتفق وجوده فى غير تلك المواضع ويكون احكم واقوى مما
يتكون فيها كما نشاهد فى الحيوانات التى يحصل بعضها لا بالتوالد بل بالتولد ومع
ذلك يكون مزاج كثير مما يتكون بهذا الوجه اقوى من الذى يتكون بطريق التوالد
فعلى هذا يجوز ان مزاج ما يورده القوة الغاذية من البدل اقوى واحكم من مزاج ما
تنقص بالتحليل من المبدل عنه فلم تتم حجة على ضرورة الموت فهذه هى وجوه ثلثة ذكروها
فى ضرورة الموت مع ما يقدح لها وقد اشار الشيخ الى هذه الوجوه الثلثة فى كليات
القانون بقوله ثم يجب ان يعلم ان الحرارة بعد سن الوقوف ياخذ فى الانتقاص لانتشاف
الهواء المحيط بمادتها التى هى الرطوبة ومعاونة الحرارة الغريزية من داخل ومعاضدة
الحركات البدنية والنفسانية الضرورية فى المعيشة وعجز الطبيعة عن مقاومة ذلك
دايما فان جميع القوى الجسمانية متناهية كما برهن عليه فى العلم الطبيعى فلا يكون
فعلها فى الايراد دايما ولو كانت هذه القوة غير متناهية وكانت دايمة الايراد
لبدل ما يتحلل على السواء بمقدار واحد لكن لما كان التحليل ليس بمقدار
واحد بل يزداد دايما كل يوم لما كان البدل يقام المتحلل ولكان التحلل
يفنى الرطوبة فكيف والامران متظاهران على تهيئة النقصان والتراجع واذا
كان كذلك فواجب ضرورة ان يفنى المادة فينطفى الحرارة وخصوصا اذ تعين
على اطفاءها بسبب عوز المادة سبب اخر هو الرطوبة الغريبة التى يحدث دايما

لعدم الهضم فتعين على انطفائها من وجهين احدهما بالخنق والغمر والاخر لمضادة
الكيفية لان تلك الكيفية بلغمية باردة وهذا هو الموت الطبيعى انتهى فقوله ثم يجب
ان يعلم الى قوله ومعاضدة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية فى المعيشة
اشارة الى الوجه الثانى وقوله وعجز الطبيعة الى قوله فلا يكون فعلها فى الايراد دايما
وهو اشارة الى الوجه الاول وقوله وخصوصا اذ يعين على اطفائها الى اخر
الكلام اشارة الى ثالث الوجوه الثلثة الوجه الرابع انه لو بقيت اشخاص الناس
بلا نهاية لكان القوم الذين سبقونا بالوجود قد افنوا المادة التى منها التكون فلم
يبق لنا مادة يمكن ان نوجد ونتكون منها ولو بقيت لنا مادة لم يبق مكان ورزق
وان قلنا يبقى نحن والذين بعدنا على العدم دايما او يبقى الاولون على الوجود
دايما دون اللاحقين فكذلك مناف للحكمة اذ ليسوا بدوام الوجود اولى من اهل
العدل يقتضى ان يكون الكل حظ من الوجود فوجب ان يموت السابق بالوجود ليكون
لوجود المتاخر امكان وهذا الوجه ايضا اقناعى ضعيف لانه لا يدل على وجوب الموت
لكل احد الوجه الخامس انه لو لم يكن الموت واجبا لجاز ان يبقى الظالم المتحكم فى الدنيا
دايما فيدوم شره وافساده ولم يطمع المظلوم فى انصافه من ظالمه وذلك لا محالة موؤد
الى الفساد وهذا الوجه ايضا ضعيف لا يقتضى وجوب الموت لكل من فى الدنيا فوجود
الظالم لا يخلو من مصلحة وكما جاز دوام نوع الظالم وظلمه فى هذا العالم كما نرى
ويعلم فليجز دوام شخص او اشخاص منه ومكافات المظلوم لم يمكن بطريق اخر
غير موت الظالم الوجه السادس انه لو لم يكن الموت والمعاد ولجبين كان
الاتقياء والاخيار اشقى الناس لانهم يكونون قد تركوا اللذات فى الدنيا
من غير عوض وذلك مما يدعو الى الفسق وارتكاب اللذات والاعراض عما سواها
وهو لا محالة شر وفساد وهذا الوجه ايضا كالوجهين السابقين من الاسباب
الغائية للموت وليس شئ منها سبب فاعلى ولا سبب غائى بالذات وكلامنا
فى السبب الذاتى الذى يصلح ان يكون وسطا فى البرهان وهو اما سبب فاعلى
قريب كما فى العلم الطبيعى واما سبب غائى او فاعل بعيد كما فى العلم الالهى والوجوه
الثلثة ليست من الاسباب الفاعلية الطبيعية للموت ولا من الاسباب
الغائية الذاتية بل العرضية اللاحقة والعرضى اللاحق لا يصح كونه مبدا للبرهان
بل للخطابة وما يشبهها وانما قلنا تلك الامور من توابع غاية الموت لا عينها

لان غاية الموت بالحقيقة وجود النشاة الباقية ووصول النفوس الى منازلها
الذاتية ودرجاتها ودركاتها في السعادة او الشقاوة لا لاجل ان مادة الارض
تبقى لتكوين الباقين بموت السابقين ولا لان المظلوم ينتصف من الظالم وينتقم
منه ولا لان الصلحاء والاتقياء يصل اليهم عوض الامهم ومحنهم في الدنيا
بل هذه من التوابع اللاحقة لغاية الموت فاذا علمت ضعف هذا الوجوه فلنذكر
وجها قاطع الدلالة لضرورة الموت وهو ان الموجودات الممكنة بحسب الاحتمال
العقلي اما مبدعة او كاينة وبعبارة اخرى اما تامة او ناقصة والمبدع لا محالة
باق لبقاء سببه الفاعلي والغائي واما الكاين فكل كاين فاسد لان ماهو سببه
التام يدخل فيه الحركة والزمان وكل حركة لابد من انقضائها وعند انقضاء السبب
او جزئه لابد وان ينعدم المعلول المسبب فلا محالة جميع ماهو كاين فاسد ولا شك
ان ابدان الحيوانات من الامور الكاينة المتجددة فلا محالة انها فاسدة يعرضها الموت
ثم نقول الموجودات التامة باقية لانها لم يوجد لان يكون مادة او وسيلة لموجود
اخر ولذلك انحصر نوعها في شخصها واما الموجودات الناقصة فهي خلقت بالطبع
لان يتكون عنها موجود اخر فهي اسباب معدة لموجودات اخرى فلو فرض دوامها
لم يكن ناقصة بل تامة وقد فرضت ناقصة هذا خلف واعلم ان الموت طبيعي لا
لاجل ان الاجسام لا يحتمل الدوام لما عرفت انها ممكنة الدوام على سبيل التبدل
والامداد الفوقاني ولا لاجل ان القوة الغاذية لا يورد الغذاء دايما بحسب الكيفية
او الكمية لما عرفت وهي هذه القواعد واشباهها بل لان القوى والنفوس دايمة التوجه
والانتقال من مرتبة في الوجود الى مرتبة اخرى وقد بين في العلم الالهي اثبات الغايات
للحركات والافعال الطبيعية وقد برهن في مباحث العلل على ان الغاية الحقيقية التي
يترتب على الفعل لابد وان يستكمل بها ذات الفاعل بذاته وجوهره فالغاية بالحقيقة
هي راجعة الى الفاعل والغاية العرضية هي التي من توابع الغاية الحقيقية من المنافع
المترتبة عليها كحصول الولد للقوة الشهوية وحصول المواليد للقوى الفلكية
وهذه غايات عرضية والغاية الحقيقية اما لقوى النبات فصيرورتها غذاء للحيوان
واما لقوى الحيوان فلحصول الاغذية وغيرها للانسان واما القوى الانسان
فغاية القوة المحركة البدنية تحصيل مادة الغذاء والنماء للبدن وغاية القوة المدركة
تحصيل مادة القوة العاقلة او القوة النفسانية من المتخيلات والموهومات

واوايل العقليات فالنفس الانسانية اذا خرجت من القوة الى الفعل اما في السعادة
العقلية الملكية او في الشقاوة الشيطانية او السبعية او البهيمية انتقلت عن
هذه النشاة الى نشاة اخرى بالطبع واذا ارتحلت عن البدن عرض الموت وهذا
هو الاجل الطبيعي المشار اليه في الكتاب الالهي كل نفس ذائقة الموت وهو غير الاجال
الاخترامية التي تحصل بعروض الاسباب الاتفاقية والقواطع القسرية وبالجملة
الموت طبيعي للبدن ومعناه مفارقة النفوس اياه مفارقة فطرية وترك استعمالها
للبدن لخروجها من القوة الى الفعل بحسب نشاة ثانية وصيرورتها اما سعيدة فرحا
مسرورة بذاتها كالملائكة واما شقية محترقة بنار الله الموقدة التي تطلع على
الافئدة كالشياطين والاشرار واما مغفورة بغفران الله سليمة الصدر عن
الامراض والغشاوات واما ساير النفوس الحيوانية فهي محترقة بنيران الطبيعة
مادامت السموات والارض الا ما شاء الله فينجوا من العذاب ويتخلص من العقاب
فمثل الدنيا كالمزرعة وارحام النسوان كالحرث نساؤكم حرث لكم والنطف
في الارحام كالبذور في المزارع والولادة كالنبت وايام الشباب كالنشو
وايام الكهول كالنضج وايام الشيخوخة كاليبس والجفاف وبعد هذه الحالات
لابد من الحصاد وهو الموت وزمان القبر والصراط كالبيدر فكما ان البيادر
يجمع الغلات من كل جنس وتداس وتنقى وترمى القشور والتبن والورق
من الثمر والحب ويجعل بعضها علفا للدواب وحطبا للنيران وبعضها لبوبا
صالحة فهكذا يجتمع في الاخرة الامم كلهم من الاولين والاخرين من كل دين قل ان
الاولين والاخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم وينكشف الاسرار يوم
تبلى السرائر ويميز الله الخبيث من الطيب ويجعل الله الخبيث بعضه على بعض فيركمه
جميعا فيجعله في جهنم وينجي الله الذين اتقوا بمفازتهم لا يمسهم السوء ولا هم يحزنون
وهذا كله مستفاد من قوله تعالى في عدة مواضع من كتابه الكريم ومن قول نبيه عليه
واله السلام الدنيا مزرعة الاخرة فهذا احكمة بيان الموت بالبرهان والقران
وهو رحمة من الله لاوليائه وتحفة للمؤمن فلاجل ذلك يتمنى اولياؤه الموت
كما قال الله تعالى توبيخا لمن ظن انه منهم بغير حق قل يا ايها الذين هادوا ان زعمتم
انكم اولياء لله من دون الناس فتمنوا الموت ان كنتم صادقين وحق للنفوس البشرية
وغيرها تمني الموت طبعا فانها كالصناع والابدان والاجساد كالدكاكين

والاعضاء وقواها كالالات والادوات وانما يجتهد الصانع في دكانه لاجل غرض فاذا تم
غرضه وبلغ امنيته ترك دكانه ورمى من يده ادواته واستراح من العمل وهكذا
النفوس اذا احكمت ما يراد منها بكونها مع الجسد وخرجت كل فيما خلق من القوة الى
الفعل اشتغلت بذاتها وكان هذا الجسد وبالا عليها وما نعا من الخروج
الى مغانيها ومعادنها فان لها معادن كمعادن الذهب والفضة كما ورد في
الحديث فاذن الموت حكمة ورحمة من الله كما قال تعالى ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه
ترجعون وقال شيخ الانبياء ابراهيم الخليل على نبينا وعليه واله السلم والذي
يميتني ثم يحييني **فصل** في تحقيق الكلام في القوة المصورة ولنقدم ما قيل فيها
ثم نعقبه ذلك بذكر ما هو الحق لدينا ولا نستحيي منه قال افضل المتاخرين والمصورة
عندي باطلة لامتناع صدور هذه الافاعيل عن قوة عديمة الشعور وقد اشرنا
الى كيفية شعور القوى بذاتها وبما يصدر عنها وقال بعض من سبق عليه ان هذه
الافاعيل وما يجري مجراها مما ينسب الى القوة النباتية صادرة عن الملائكة و
سيظهر لك بعد عرفانك بصنوف ملائكة الله وكيفية تاثيرها باذن ربهم
ان طبقاتهم العالية ارفع قدرا من ان يفعلوا مثل هذه الافاعيل الدنية على
سبيل المباشرة بلا استخدام للسدنة والاعوان وقد بين ان القوى المباشرة
للافاعيل المتغيرة لا محالة جسمانية والتي يدرك المعقولات والخيرات الحكمية
والمنافع الكلية هي مفارقة الذات عن الجسمانيات فالكلام عايد في القوى
المباشرة كيف يفعل هذه التصويرات والتشكيلات واكثر المتكلمين نسبوا هذه
الافاعيل كلها الى الله تعالى من غير واسطة ولا مخصص كالاشاعرة لتجويزهم ترجيح
الفعل من الارادة بلا مرجح وقد علمت ما فيه ومنهم من قال بالتوليد كالمعتزلة
وهو ايضا خارج عن التوحيد في الافعال واصل الاشكال ههنا هو انه لا يجوز
ان يكون خلقة الاعضاء وشكلها ومقدارها ووضعها وخشونتها وملاستها
وصلابتها ولينها صادرة عن القوة المصورة لان المني متشابه الاجزاء
في الحقيقة فالقوة الموجودة فيه يكون سارية في جميع اجزائه والقوة الواحدة
لا تفعل في المادة الواحدة الا فعلا واحدا متشابها فيجب ان يكون الشكل الذي
تفيده المصورة هو الكرة فالمصورة الحيوانية اذا كانت قوة واحدة كان الحيوان
كرة واحدة وان كانت متعددة يفعل كل منها في بعض من مادة متشابهة الابعاض

كان الحيوان جملة كرات متعددة وقد تاكدت هذه الشبهة لما ذهب اليه المعلم
الاول وشيعته الى ان المني متشابه الاجزاء لانفصاله عن الانثيين فقط لا عن
جملة البدن وكون كل جزء محسوس منه مشاركا لكله في الاسم والحد وذهب
ابقراط وتابعيه الى انه ليس متشابه الاجزاء لان المني يخرج من كل البدن فيخرج
من اللحم شبيه به ويخرج من العظم شبيه به وعلى هذا من جميع الاعضاء وهذه
الاجزاء غير متشابهة لاختلاف حقايقها باختلاف الاعضاء المنفصلة هي عنها
وغير متشابهة للكل وهو ظاهر على هذا التقدير فلا يكون الكل متشابه
الاجزاء بل متشابه الامتزاج لان الحس لا يميز بين تلك الاجزاء وان كان
في نفس الامر متميزا بعضها عن بعض فقول التعليل في اختلاف اعضاء الحيوان
باختلاف اجزاء المني مما ليست فيه فايدة في دفع الاشكال بل يعود المحذور
المهروب عنه مع زياد محال اخر وهو كون المني حيوانا تام الاعضاء بالفعل
وذلك لان اختلاف اجزاء المني ان كان لسبب اختلاف ما ينفصل عنه اعني
الاعضاء وكان ذلك الاختلاف ايضا لاختلاف اجزاء المني كان اختلاف اعضاء
الحيوان لاختلاف اعضاء الحيوان وهو يستلزم اما الدور او التسلسل وكلاهما
محالان واعلم ان استناد اختلاف الصور والاشكال مطلقا الى المادة او الجزء
المادي من سخيف الاقوال اذ المادة في كل شيء امر مبهم لا قوام له الا بالصورة
القايمة بها فاستناد صور الاعضاء واختلافها في الحيوان الى النطفة في
الحقيقة كاستناد صور العالم واختلافها الى الهيولى الاولى المشتركة وليست
فيها الا جهة قبول الاشياء وامكانها لا جهة فعليتها وتخصيصها ووجوبها
وربما استدل على كون المني غير متشابه الاجزاء بما استدل ابقراط وتابعوه
به كما حكى الشيخ في الفصل الثاني من المقالة الحادية عشر من حيوان الشفاء عنهم
بقوله الذي دعاهم الى هذا الظن ثلثة امور احدها عموم اللذة لجميع البدن
ولولا خروج المني من الجميع لاختصت اللذة بالعضو الخارج منه المني وثانيها
المشاكلة الكلية فانه لولا ان كل عضو يرسل قسطا لكانت المشابهة بحسب
عضو واحد وثالثها مشاكلة عضو الولد لعضو ناقص من الوالد او عضو
ذي شامة او زيادة قالوا واذا ثبت ان المني جسم مركب من اجسام مختلفة
الطبايع فالذي هو نازل من اللحم يتكون لحما والنازل من العظم يتكون عظما

فلا يجب ان يكون الحيوان كالكرة والجواب من وجوه ثلثة احدها مامرت
الاشارة اليه من لزوم الدور والتسه والثانى ايضا ماقد اشرنا اليه من ان
المادة مابداالشئ بالقوة وهى فى كل شئ امر مجمل فى ذاته مبهم فى جوهره لاتحصل
لها بالفعل الا بمخصصات خارجية والكلام ليس الا فى سبب تخصص المادة
الحيوانية باختلاف صور الاعضاء وكون المنى مختلف الاجزاء لايدفع هذا
الاشكال لانا لو فرضنا المنى مركبا من اجزاء مختلفة فينقل الكلام الى سبب
اختلاف تلك الاجزاء وايضا ان كل مركب من اجزاء مختلفة غير متشابهة
فلا بد ان يوجد فيه اجزاء بسيطة متشابهة ولا بد ان يكون فى كل منها قوة
بسيطة فى مادة بسيطة وهى لاتفعل امرا واحدا متشابها فيجب ان يكون فعلها
كرة حتى يكون المتولد من المنى كرات مضمومة بعضها الى بعض والوجه الثالث
انه قدح ارسطاطاليس فى صحة هذه الادلة وصحة هذا المذهب وهو كون المنى
نازلا من جميع الاعضاء وبين ذلك بوجوه عشرة مذكورة فى الشفا منقولة
فى شرح كليات القانون الاول ان المشاكلة قد تقع فى الظفر وليس يخرج منها شئ
الثانى ان المولود قد يشبه جدا بعيدا او ليس يجئ له زرع وحكى ان واحدة ولدت
من حبشى بنتا بيضاء ثم ان تلك ولدت اسود الثالث ان الزرع ليس يرسله
الاعضاء المركبة من حيث هى الة و يقع فيها مشاكلة الرابع لو كان المنى بالصفة
الموصوفة لكان حيوانا لانه فيه من كل عضو جزء وتلك الاجزاء ان كانت موضوعة
وضعها الواجب فالمنى انسان صغير وان لم يكن مترتبة فما الذى رتبها الخامس ان المرأة
اذا انزلت عند انزال الرجل فيكون فى الرحم منيان هما انسانان السادس ما
المانع من ان تولد المرأة اذا انزلت وحدها اذا كان فى منيها هذه الاعضاء
مفصلة السابع ان الانسان قد يولد الذكران ثم يتغير فيصير يولد الاناث
وذلك بسبب استحالة المزاج وتغيره وليس لان العضو تارة خرج منه وفيه
عضو الذكورة وتارة خرج وفيه عضو الاناث واذا جاز ان يكون ذلك فى الذكورة
والانوثة جاز ان يكون سائر الاجزاء بسبب المزاج لا بسبب نقل الجزء الثامن
ان كثيرا من الحيوانات يتولد عن جنسه فلا يمكن ان ذلك كما قالوه التاسع قد يسفد
الحيوان سفادا واحدا فيتولد منه حيوانات اكثر من واحد وربما كانوا ذكورا و
اناثا العاشر الغصن من الشجر الذى لم يتم بعد يغرس فيثمر وكان يجب ان لا

يثمر لان الشجرة التى اخذ منها لم يثمر والاجزاء المأخوذة منها يجب ان يكون غير
مثمرة اللهم الا ان يقال اجزاء الثمرة مخلوطة باجزاء الغصن على ما يقوله اصحاب
الخليط فان كان هكذا فلا يبعد ان يكون فى الحيوان كذلك وعلى هذا لا يحتاج
ان يجئ البزر والمنى من كل جزء بل جزء شئ واحد من البدن يكفى فى ذلك اذ فيه جميع
الاجزاء فثبت بهذه الوجوه ان الصورة بحسب استعداد المادة الحاصل من اعداد
القوة المغيرة فهذه وجوه نقلها الشيخ عن المعلم الاول الدالة على ان المنى جوهر
متشابه الاجزاء وللبحث فى اكثرها مجال كما فعله العلامة الشيرازى فى شرح الكليات
ولعل غرض المعلم الاول من تلك الوجوه ليس ايراد الكلام على نمط البراهين على هذا
المطلب بل غرضه مقابلة الوجوه المذكورة فى عدم تشابه اجزاء المنى بوجوه اخرى مشاركة
معها فى المأخذ والطرق على ان المنى متشابه الاجزاء اقول والحق عندنا ماذهبا اليه
بالبرهان والبرهان افاد اذيد من ذلك وهو ان المنى ليس فى ذاته جوهرا تام الجوهرية
فى تحصله النوعى وفى صورته الطبيعية كسائر الجواهر المعدنية وغيرها ولذلك
لا يبقى على ما هى عليه ساعة كسائر الرطوبات الفضيلية فى حكمه حكم المادة الاولى فى
قصور تجوهرها عن التمام الا بما ينضاف اليها من الصور فيصير بها شيئا نوعيا يتحد
وينقلب اليها واما ما ذكره الخطيب الرازى فى المباحث فاولا ان المنى مختلف الاجزاء
بحجة زعم انها اقوى من الاول المذكورة وهى ان المنى لاشك انه فضل الهضم الاخير و
ذلك انما يكون عند نضج الدم وصيرورته مستعد الاستعداد اتاما لان تصير
جواهر الاعضاء ولذلك فان الضعف الذى يحصل عقيب استفراغ المنى اذ يدمن الضعف
الذى يحصل من استفراغ عشر مرة من الدم مثله فانه يورث الضعف فى جوهر
الاعضاء الاصلية واذا كان كذلك كان المنى مركبا من اجزاء كل واحد منها
قريب الاستعداد من ان يصير عضوا مخصوصا وذلك يقتضى ان لا يكون
المنى متشابه المزاج بل متشابه الامتزاج انتهى اقول وهذه الحجة ايضا ضعيفة
من وجوه احدها انك قد علمت ان ما يتغذى بالفعل ليس هو المطعومات
الداخلة فى بدن الحيوان وغيره ولا التى وقعت لها الاستحالات والانهضامات
من الاغذية بالقوة بل لا يتغذى الحيوان بالحقيقة الا من عند نفسه ولا يتقوى
الا بقوة باطنة وهذه المسماة عند القوم بالاغذية والادوية هى اسباب معدة
لان ينفعل بها مادة البدن من مبدا نفسه بما يناسبه على قياس ما ذكرنا فى المعقول

اى انا نثبت بهذه الوجوه ان الفاعل الحقيقى للصور لا المادة المعدة للصور ه

بالفعل والمعقول بالقوة وان الذى سمى معقولا بالقوة لا يصير معقولا بالفعل
ابدا بل بعد لان يحصل للنفس حالة هى مقبوله وعاقلة بالفعل فهكذا فى الغذاء
والنمو وليس كون اللحم لحما والعظم عظما والرباط رباطا الا من جهة ما تقتضيه هيئات
النفوس واوصافها واجزائها المعنوية ومقوماتها النفسانية فيظهر اثارها
فى الاجساد والابدان فينزل الى عالم الاشباح الصورية من عالم الارواح
المعنوية باعداد هذه الحركات والانفعالات وتحريكات مواد الاغذية وغيرها
وثانيها انك هب ان المنى هو الحاصل من فضلة الهضم الرابع فمن اين يلزم
ان يكون فضلة الشئ لابدان يكون مثله او قريبا منه فى الاستعداد فهل
سرجين الحيوان مثله او عرق الانسان مثل الانسان وثالثها هب ان
المنى عند كونه متصلا بمواضع الاعضاء كان مثلها او قريبا لاستعداد فبعد
الانفصال عنها والخروج منها الى مواضع اخرى لا نم انه قد بقى ما كان عليه
فمن الحافظ عليه تلك الاجزاء على ترتيبها ووضعها وكيفيتها فان كان الحافظ
نفس الابوين فالنفس الواحدة كيف يدبر ويحفظ ازيد من بدن واحد تدبيرا
وحفظا طبيعيا ولا يسرى فعل النفس فى غير بدن واحد ولو سرى فعل نفس
فى نطفة لم يكن النطفة نطفة بل كان حيوانا ذا نفس واما حصول الضعف
عند انزال المنى فى جواهر الاعضاء فذلك لا يدل على كونه مختلف الاجزاء
اصلا بل منشاء الضعف امر نفسانى من انفعال يطرء على النفس لحصول اللذة البدنية
فيسرى ذلك الوهن والانكسار فى سائر اجزاء البدن كما عند الخوف والخشية
وكثير من الامور النفسانية المورثة اضطرابا فى البدن ووهنا فى قواه
واعضائه الاصلية وبالجملة المنى جوهر قابل الاعضاء وقابل الشئ لابد وان
يكون خاليا عن ذلك الشئ وضده جميعا حتى لا يلزم تحصيل الحاصل او اجتماع
المتضادين وكلاهما محالان وايضا المنى رطوبة سيالة والرطوبة السيالة
لا يمكن فيها اختلاف الهيئات والصفات والاوضاع على الوجه الذى يمتاز بعضها
عن بعض حتى يصلح ان يكون وسيلة لاختلاف الصور والاثار وقد مر ان
اختلاف الاستعداد واللااستعداد من باب الهوى والامكانات والنسب التى
لا وجود لها الا على سبيل التبعية دون الاستقلال ومما لا بد لك من معرفته قبل
الخوض فى تحقيق هذا المقام واثبات المصورة لاجساد النبات والحيوان اه

المنى

المنسوب الى المادة واستعداد لم يجز ان يكون الا امورا جزئية شخصية من
خصوصيات الازمنة والامكنة والاوضاع واما الامور الدايمة الوقوع وخصايص
الانواع فلابد ان ينسب الى اسباب فاعلية على الوجه الكلى فاذا تقررت هذه الامور
الدايمة الوقوع وخصايص الانواع فلابد ان ينسب الى اسباب فاعلية على الوجه
الكلى فلما تقررت هذه الامور فثبت ان اختلاف اشكال الاعضاء وخلقتها ومقاديرها
واوضاعها وكذلك كون كل عضو من الاعضاء على صورة خاصة ينتفع بها الانسان
والحيوان من التشكيلات والتصويرات بما ما فى اعضاء الراس من العين وطبقاتها والانف
والفم والاسنان واللسان والشفتين وغيرها وما فى كل منها من المنافع التى بعضها للضرورة
وبعضها للراحة والفضيلة والزينة كاشفار العينين وسواد الحاجبين وتقعير اخمص
القدمين لا يمكن ان يكون منسوبة الى المادة المنوية لما علمت من الوجوه المذكورة ولا
الى قوة سفلية كالطبايع الجسمانية لان فعل الطبيعة لا يكون الا على نمط واحد ونحو
غرض واحد او غرضين ولا يمكن فيها فنون الاغراض وصنوف الدواعى والقصود
بل لابد وان ينسب الى امور نفسانية منبعثة من اغراض علوية مودية الى عالم عقلى وسر
سبحانى بل نقول من راس قولا كليا ان السبب الفاعلى لبدن الحيوان اما ان يكون امرا
عديم العلم والادراك كالطبايع وما فى حكمها واما ان يكون امرا ذا علم وادراك
والاول محال لشهادة كل فطرة سليمة على ان فاعل هذا الترتيب العجيب والنظم المحكم
يستحيل ان يكون قوة عديمة الشعور والثانى لايخ اما ان يكون هو البارى بلا
واسطة ام لا والاول محال بالبراهين القطعية والادلة النقلية لان ذاته تعالى
اجل ان يفعل فعلا جزئيا متغيرا مستحيلا كاينا فاسدا ومن نسب اليه تعالى هذه
الانفعالات والتجددات فهو من الذين لم يعرفوا حق الربوبية ومعنى الالهية وما قدروا
الله حق قدره ولم يعرفوا معنى الفاعلية والتاثير وان وجود كل معلول من فاعله القريب
كوجود الضوء من المضئ والكلام من المتكلم لا كوجود البناء من البناء ولا شك لمن له
قدم راسخ فى العلم الالهى والحكمة التى هى فوق العلوم الطبيعية ان الموجودات كلها من
فعل الله بلا زمان ولا مكان ولكن بتسخير القوى والنفوس والطبايع وهو المحيى
والمميت والرازق والهادى والمضل ولكن المباشر للاحياء ملك اسمه اسرافيل
وللاماتة ملك اسمه عزرائيل يقبض الارواح من الابدان والابدان من الاغذية
والاغذية من التراب والارزاق ملك اسمه ميكائيل يعلم مقادير الاغذية ومكائيلها

وللهداية ملك اسمه جبرئيل وللاضلال دون الملائكة جوهر شيطانى اسمه عزازيل
ولكل من هذه الملائكة اعوان وجنود من القوى المسخرة لاوامر الله وكذا فى سائر
افعال الله سبحانه ولو كان هو المباشر لكل فعل دنى لكان ايجاده للوسايط النازلة
بامره الى خلقه عبثا وهباء تعالى الله ان يخلق فى ملكه عبثا او معطلا ذلك ظن الذين
كفروا والثانى لا يخلو اما جوهر عقلى من العقول الصرىحة والملائكة الرفيعة او جوهر
نفسانى والاول ايضا محال بمثل ما مر من حيث ان فعلها لا يتغير ولا يتكثر تكثرا بالاعداد
والازمنة فان تلك الجواهر ليست مباينة الذوات عن ذات الحق الاول وانما هى
اشعة شمسية واضواء نوره تفنى ذواتهم فى ذاته وتندرج انوارهم فى نوره والثانى
وهو كون فاعل البدن هو النفس لا يخلو اما ان يكون فعلها للبدن فعلا اختياريا مسبوقا
بقصد وارادة وعلم زايد على ذاتها او لا يكون والاول باطل فانا الان مع كمال علومنا
لا نعلم كيفية الاعضاء فى اشكالها ومقاديرها واوضاعها وطبايعها الا بعد ممارسة
التشريح فكيف يمكن ان يقال انا كنا عالمين فى ابتداء تكوننا بهذه الامور قادرين
عليها بالقصد والاختيار فبقى الشق الاخير وهو فاعل البدن والاعضاء هو النفس وهو
ايضا لا يخلو من احد امرين وهو ان فعلها للبدن على سبيل الاستقلال او على ضرب
من الطاعة والخدمة لامر من الله وملكوته والاول محال لان النفس غير مستقلة
فى الوجود فكيف فى الايجاد كيف والنفس الانسانية عند تشكل الاعضاء وحدوث
صورها فى غاية العجز والنقصان لا تملك الانسان حينئذ لنفسه نفعا ولا ضرا ولا موتا
ولا حيوة ولا نشورا وفاعل هذه التشكيلات والتصويرات والترتيبات لابد
ان يكون صانعا حكيما ومدبرا عليما فلم يبق من الشقوق والاحتمالات الا ان خالق
هذه الابدان ومشكلها ومصورها وغاذيها ومنميها ومولدها هو امر من امر الله
باستخدام النفس وقواها المطيعة لارادة الله وحكمته وهذه النفس تتقلب فى المواد
الكون كيف يشاء الله بامره ففى بعض الاطوار شانها تصوير المواد والاجسام بصورها
المناسبة لاستعدادها كما فى الارحام وفى بعض النشاءات شانها تصوير القوى الحسانية
بصورة المناسبة لجوهر الحس من المحسوسات المحاكية لعالم النور فى عالم الظلام وفى
طور اخر شانها تصوير المدارك الباطنة بصور الخيالات والاوهام وفى نشأة
اخرى شانها تصوير الذات بصور الحقايق والمعانى الالهية والعلوم الربانية وعلى
ما ذكرنا يحمل كلام بعض المحققين من اتباع الحكماء فى كيفية تكون الجنين وهو ان الذى

يستعد

يستعد لامر واحد هو النفس ولكن النفس لها الات ولوازم وقوى متخالفة تتحد
نحوا من الاتحاد فوجب ان يكون فى المادة استعدادات بالقوة مختلفة تتحد على ضرب
من وجوه الوحدة وهى كيفية المزاج كاتحاد اشياء وفيها تركيب ثم كل قوة يجب ان يكون
قد تركبت فيها هيئات هى لوازم لتلك القوى بها يصير فعالة فبسبب هذه الهيئات
ينقسم عضو واحد الى اعضاء كثيرة وبسبب اختلاف ترتيبات القوى يختلف
اوضاع هذه الاعضاء وهذا كما ان بالهيئات التى وجدت فى الاول والعقول الفعالة
اعنى المعقولات وجد ما بعدها وكما انه ينتقش فى العقول تلك الصور على سبيل اللزوم
فكذلك ينتقش فى القوة الغاذية مثلا صورة شكل الانسان بشركة المادة بوجود
هذه القوة فى المادة انتهى كلامه والمقصود منه ازالة الاستبعاد من صدور هذه
الافاعيل عن النفس بتوسط قواها وهيئاتها وسبب ذلك ان جميع الموجودات
التى بعد الوجود الاول الواجب يشتمل بوحدته على لوازم وهيئات ومعانى كثيرة بحسب
مقامه ومرتبته فى الوجود يحاكى السبب الاول فى كونه واحدا ومع وحدته على
جميع الصفات الالهية والاسماء الربانية وقد علمت من قبل ان البارى كل الاشياء
بلا تكثر وهكذا كل ما هو اقرب اليه اشد وحدة واكثر جمعا للمعانى حتى ان كل
موجود عالم فى نفسه يحاكى عالم الربوبية فالنفس الانسانية تجتمع فى ذاتها جميع ما يتفرق
فى البدن وصور الاعضاء من القوى والالات فاختلاف اشكال الاعضاء وظلالها
لاختلاف القوى المدركة والمحركة المنبثة الاتها فى ساير الاعضاء حسب انبثاث
الروح المنبعث من القلب فى الاوردة والشرايين وتلك القوى ايضا مع اختلافها
وتشعبها تجتمع فى وجود النفس وتتحد بها النفس كاتحاد العقل بالمعقولات بالفعل
وبالجملة القوى السافلة تتفرع وتتوزع عند انفصالها وفيضانها عن القوى
العالية ثم تفعل افاعيلها المختلفة على حسب اغراض تلك القوى العالية خدمة وطاعة
اياها وان لم يكن لها شعور بتلك الاغراض والغايات كما ان القوة الجاذبة والهاضمة
والدافعة تفعل فعلها الاغراض النفس فى تدبيرها للبدن وليس للجاذبة والهاضمة شعور
بذلك الغرض بالاستقلال ولكن على حسب التبعية والاتصال بالنفس وكذلك
فى القوى الادراكية فان قوة السمع وقوة البصر انما يفعلان فعلهما لغرض النفس و
ادراكهما عين ادراك النفس وللنفس فى ذاتها سمع وبصر وشم وذوق ولمس لذلك
يصدر عنها هذه الادراك فى النفس عند تعطل هذه الحواس الظاهرة فكل من هذه

المشاعر اذ افعل فعله فانما يفعل خدمة وطاعة للنفس على حسب الجبلة فهكذا
حكم القوة المصورة فى تشكيل الاعضاء وتصويرها على حسب اغراض النفس وحاجاتها
ومآربها وليس لاحد ان يعترض بان القوة المصورة قوة جسمانية لا شعور لها
بهذه الاغراض فكيف يفعل هذه الافاعيل التى يترتب عليها تلك الاغراض وما خلقت
الا لتلك الفوايد والغايات لان جوابه ان تلك القوة مما يستخدمها قوة اخرى فوقها
هى النفس فان رجع وقال انا نعلم ان نفوسنا غير شاعرة بتلك الاغراض والمنافع
والمصالح قلنا نفسك ما دامت بالقوة وفى حد النقصان حكمها تلك القوة المصورة
التى تفعل فعلها بالمباشرة خدمة وطاعة لقوة اخرى فوقها ولو فرضنا نفسك وقد
خرجت من حد القوة والنقصان الى حد الفعلية والكمال لشاهدت بنور البصيرة
انها يستخدم ساير القوى التى هو من جنودها وخدمها لاجل اغراض ومصالح
حكمية فيها اصلاح شخصها او نوعها اما بحسب نشاة الطبيعة او نشاة اخرى فقوله
القابل المذكور ان المادة يستعد لامر واحد هو النفس اراد بالمادة المنى وبالاستعداد
استعدادا بعيدا من شانه ان يصير قريبا بانفعالات واستحالات كثيرة يطرأ عليها
شيئا بعد شىء فان الفايض عليه من اثار النفس ليس الا صورة حافظة لتركيبه من
الفساد والضيعان لكن من شان تلك الصورة ان تقوى وتتكامل وتشتد حتى
يبلغ الى مرتبة فوقها وهكذا الكلام فى تلك المرتبة من الصورة وقوله لكن النفس
لها الات ولوازم وقوى متخالفة تتحد نوعا من الاتحاد اراد به اختلاف درجات
النفس ومقاماتها وكلما يعد من الات النفس وقواها كان تلك الالة او القوة
يفعل فعلها قبل حدوث مستعملها على وجه يصلح ان يصير معدة لفيضان صورة
اخرى مستعملة اياها قاهرة عليها من غير تمرد وعصيان فى جبلتها وهكذا الى اخر
مرتبة من مقامات النفس وهذا هو الدين الالهى الفطرى الذى جبل عليه كل قوة
انها تفعل فعلها على وجه يكون مطلوبها لا تناقض مطلوب ما هو فوقها بل يجرى نحو
قوام قصده ويجرى فى طريقه وبهذا يندفع الاشكال بان المصورة لو كانت من قوى
النفس يلزم ان يفعل الالة قبل حدوث مستعملها اعنى النفس وذلك لان تلك
القوة قبل فيضان النفس لم يكن موصوفة بانها الة للنفس بل كانت بمنزلة صورة
او كمال او لكساير القوى الحيوانية والنباتية التى يحدث قبل النفس الانسانية
فان الصورة الحيوانية بل التى قبلها اى الصورة النباتية اذا احدثت فى مادة

البدن

البدن لا شبهة فى انها تفعل افاعيلها الا على سبيل التوسيط بل على وجه الاستقلال
والرياسة ثم اذا اشتد كماله وقويت ذاته وبلغت الى مقام الناطقة متحدة معها
استحالت ذاتها متهودة مطيعة لامر الله وفعلت ما كانت تفعل خدمة وطاعة
لهذا الجوهر العالى وهو المراد بقوله يتحد نوعا من الاتحاد لان النفس الانسانية
هى بعينها تدرك الكليات والجزئيات وتحس وتحرك وتغذو وتنمى وتولد و
تحفظ المزاج وبالجملة يفعل بذاتها جميع ما فعلت الصورة الجمادية والنفس النباتية
والنفس الحيوانية فهى بوحدتها كل هذه الجواهر التى توجد فى الخارج كل منها ذات
نوعا مستقلا تاما فى هويته وذاته وقوله فوجب ان يكون فى تلك المادة استعداد
بالقوة مختلفة تتحد على ضرب من الوحدة وهى كيفية المزاج لم يرد به ان فى المنى
استعداد فيضان جميع هذه القوى والالات النفسانية ولوازمها ابتدا فى اول
الكون حتى يرد عليه ان استعداد النطفة لقبول النفس الناطقة وقواها لا
يحصل الا بعد صيرورتها بدنا انسانيا وصيرورتها بدنا انسانيا لا يحصل بعد
وجود هذه القوى والالات واللوازم وقد علمت مما مر ذكره مرارا ان الامكانات
والاستعدادات القريبة ابدا تابعة للصور والكيفيات الموجودة بالفعل فانه
الاستعداد والقوة شىء غير نفس الاستعداد والقوة وغير المستعد له والمقوى
عليه لكن يجب ان يكون مناسبا اياه وواقعا فى طريقه كاجزاء الحركة كل سابق
منها يوجب استعداد اللاحق فمراده ان المنى جوهر من شانه ان تصير بتواردة
الانفعالات والتقلبات ان يطرء عليها استعدادات متعاقبة تنتهى اخرها الى
ان تصير بدنا انسانيا فيه اعضاء مختلفة يرتبط كلها الى عضو واحد هو القلب
نسبته الى ساير الاعضا كنسبة النفس الى ساير القوى وهذه الاستعدادات
التى هى بالفعل متكثرة منشعبة فى القلب والاعضاء كانت حين كانت بالقوة فى
راجعة الى استعداد واحد هو مبدا ساير الاستعدادات على سبيل القبول
كما ان جوهر النفس مبدا ساير الصور والفعليات على سبيل الفعل وهو مزاج
النطفة وذلك لان النطفة يجب ان يكون على مزاج اعتدلت فيه الاطراف ولم
يكن فيه قوة جانب دون اخرى ولا فعلية طرف على طرف حتى يكون مادة بعيدة عن
جميع القوى والكيفيات ليصير قابلة لصورة كمالية يصدر عنها جميع الاطراف
والاضداد كالجذب والدفع والشهوة والغضب والمحبة والنفرة والافاعيل

المختلفة التي بعضها من باب الطبع وبعضها من باب الحس والمحسوس وبعضها
من باب العقل والمعقول ولو كان في المادة فعلية شيء من الطبايع والصور لم يكن
في قوتها قبول الكل ولهذا ترى النطفة الانسانية من اضعف الاشياء جوهرا
وقوله كما ان بالهيئات التي وجدت في الاول والعقول الفعالة وجد ما بعدها
اراد به ما اشرنا اليه من ان كل قوة فعالة يشتمل بوحدتها التامة على حقايق ما
يصدر عنها على نحو الكثرة والتفصيل اشتمال البحر على قطرات الامطار واشتمال
الجبل على الحصى والاحجار وقوله وكما انه ينتقش في العقول تلك الصور على
سبيل اللزوم فكذلك ينتقش في القوة الغاذية مثلا تشكل الانسان بشركة
المادة لم يرد به ان اشكال اعضاء الانسان منتقشة بالفعل في تلك القوة حتى يرد
عليه ان تلك القوة اتفقوا على انها عديمة الشعور والادراك كيف والنفس التي هي
اقوى منها لا علم لها بتلك الاشكال والهيئات الا بعد ممارسة التشريح بل اراد
به اشتمال تلك القوة على حيثيات وجهات مناسبة لتلك الاشكال والصور لانها
كالواسطة والخليفة في فيضان تلك الامور من المبادي ولا بد للواسطة ان يتشبه
مناب المبدا الاصل في ان يتضمن ما يصدر عنه على وجه اعلى واشرف واعلم
انا لم نذهب الى ان الاول تعالى ولا العقول الفعالة محل لارتسام صور المعقولات
بل ذهبنا الى كل عاقل بالفعل يتحد بالمعقولات كما ذهب اليه بعض القدماء وبينا
ذلك على وجه الاحكام والاتقان بما لم يبق فيه مجال ريب وشبهة فثبت من ذلك
ان كل قوة عالية يوجد فيه جميع ما هو دونها على وجه اعلى وابسط والحكماء مع اتفاقهم
على ان مبدع الكل ذات واحدة بسيطة غاية الوحدة والبساطة ومع بساطته على
هذا الوجه الاكيد الشديد هو خالق الابدان والاعضاء الحيوانية وان شئت
فارجع الى ما ذكروه في باب عنايته تعالى بالاشياء والى كتاب منافع الاعضاء لجالينوس
والى كتاب ابقراط وافلاطون وساير كتب التشريح حتى يعلم انهم متفقون على
ان فاعل الابدان والاعضاء هو الله سبحانه ولا ينافي ذلك اثباتهم الوسايط
العقلية والقوى النفسانية والالات الطبيعية على حسب جريان قضاء الله
وقدره اذ ليس من داب الحكيم مباشرة الكنس ودفع الفضولات ومزاولة المزابل بل
فعله الخاص هو الحكم والامر والهداية والقضاء والانزال والارسال دون الحركات
والانفعالات ومن عزل الوسايط عن افاعيلها فما قدر حق عظمة الله كما قال تعالى

وما قدروا الله

وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما انزل الله من شيء الاية زيادة تنوير
وتصوير وان لجميع الصور الجزئية الجسمانية حقايق كلية موجودة في عالم امر الله
وقضاءه كما قال الله وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم
فالخزاين هي الحقايق الكلية العقلية ولكل منها رقايق جزئية موجودة باسباب
جزئية قدرية من مادة مخصوصة ووضع مخصوص وزمان واين كذلك فالحقايق
الكلية موجودة عند الله بالاصالة وهذه الرقايق الحسية موجودة بحكم
التبعية والاندراج فالحقايق بكلياتها في وجودها العلوي الالهي لا ينتقل ونقلها
بحكم الاتصال والاحاطة والشمول لساير المراتب تنزل وتمثل في قوالب الاشباح
والاجرام كما مر من معنى نزول الملائكة على الخلق بامر الله والرقيقة هي الحقيقة
بحكم الاتصال وانما التفاوت بحسب الشدة والضعف والكمال والنقص الا ترى
الى عزرائيل وقيام حقيقته الكلية بين يدي الله وحملة لاحد اركان عرش الله
الاعظم وعظم منزلته وحضرته لا يبرح عن مقامه ولا يتزحزح ولكن رقايقه
وجنوده بحكم احاطته وتنزلاته وتصرفاته في ما تحته قايمة بانفس الخلايق فلكل
نفس منفوسة رقيقة من حقيقته الكلية هي المباشرة لقبض تلك النفس والعمالة
لاجلها على شاكلة عمله من جذب الاغذية وتجريد العلوم من محسوساتها وتجريد
المحسوسات من موادها الجزئية وهو في مقامه الاصلي بين يدي الرب تعالى لا يشغله
شان عن شان وكذلك الحقيقة الكلية لجبرئيل من عالم امر الله واقفة بين يدي
ربها وكل من كان في ذلك ممن هو مضاف اليه تعالى او لا متشرف بتشريف هذه الاضافة
الا من كان من اهل القدس والتجرد وحقيقة جبرئيل من هذا القبيل ولذلك يتلقى
من ربه ما ينزل بواسطة رقايقه المتمثلة المتصلة بساير من يتصل به باطنهم من نبي
ورسول وصيا كشفا وصراحا او وارث وولي والهاما تعليما بانواع التمثيلات
والتعليمات كما قال تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب
او يرسل رسولا وقال علمه شديد القوى فالشديد القوى اشارة الى جبرئيل
وقواه اشارة الى رقايقه المتمثلة بالانبياء عليهم كتمثله في صورة دحية الكلبي للنبي صلعم
وكذلك اسرافيل مع عظم وجوده عند الله وحملة العرش على كاهله ونفخه في الروح
الكلي الفلكي الجامع لتفاصيل ارواح الخلايق يتولى النفخ الروحي التفصيلي بكل روح
بواسطة رقايقه المتصلة بالارواح الجزئية وهو في افقه الاعلى بين يدي ربه

لا يشغله شان عن شان لان عالمه الذى فيه نحو وجوده الكلى فوق عالم التغيرات
الزمانية والتجددات المادية وكذلك ميكائيل عم قايم بين يدى ربه عز
وجل تبلغى منه ما صرف فيه من انزال الغيث واعطاء الارزاق فى كل وقت وزمان
لتنزل تنوعات ما به تحصل الارزاق الخلايق من حجاب الى حجاب الى ان يظهر بوا سطة
ما صرف فيه من قوى عماله من الادميين وغيرهم فى تصوير انواع الارزاق البدنية
فى قابلية موصلة لذلك وحقيقة الكلية لم يبرح من مقامه ولم يتغير عن حاله ولا
يشغله شان عن شان وهكذا قياس جميع القوى المدركة والمحركة فى ان لكل
نوع منها مقامات متعددة متفاوتة فى العلو والدنو والشرف والخسة بعضها
عقلى صرف وبعضها مثالى وبعضها حسى وبعضها جسمانى صرف واكثر الناس
انما وقعوا فى اغلاط والشبه العظيمة لعدم مراعاتهم حقوق كل مرتبة ومقام
ونظرهم الى الاشيا بالعين العوراء مثال ذلك اختلافهم فى فعل المصورة فطايفة
نسبوا هذه الافاعيل الى قوة جسمانية عديمة الشعور فابطلوا حق الله وحق
ملائكته المقربين فعميت بصرهم اليمنى ونظروا بالعين العوراء الى عالم الخلق دون
عالم الامر وطايفة اخرى نسبوا افعال المصورة من التشكيل والتخليق المتغير
الفاسد المتجدد والهابط فى مهوى النزول الى ذات الله تعالى فهؤلاء ابطلوا
حق عباد الله وعزلوا عن الافعال من نصبهم الله لها فعميت بصيرتهم اليسرى و
ارادوا ان ينظروا بالعين العوراء الى الحق دون الخلق ففات عنهم الحق والخلق
جميعًا اذ الخلق طريق الى الحق فمن ابطل الطريق وضل عن سواء السبيل فكيف
وصل الى الحق فلا جرم قد حشروا اعمى العينين مطلقا بعد ما كان لهم قوة
البصر وامكان النظر اذ لم ينظروا فى ايات الله وحكمته ولم يتفكروا فى صنع الله
وعنايته فيكون حالهم يوم القيمة كما حكى الله بقوله ونحشره يوم القيمة اعمى قال رب
لم حشرتنى اعمى وقد كنت بصيرا قال كذلك اتتك اياتنا فنسيتها وكذلك اليوم
تنسى **فصل** فى الاشارة الى تعديد القوى النفسانية وما دونها على سبيل
التصنيف ومعنى التصنيف ههنا ان هذه القوى لا يتميز بعضها عن البعض بفصول
ذاتية كما فى الانواع النباتية والحيوانية بل امتيازها بعوارض انسانية من تقدم
بعضها على بعض واستخدام بعضها قبل بعض وهذه القوى بمنزلة اجزاء
النفس الانسانية قبل ان صدرت وانبسطت عنها وانفصلت فى اجزاء البدن

كل قوة

كل قوة فى موضع يليق بها فتنقسم النفس اولا الى اجزاء ثلثة هى نفوس ثلثة فى مواضع
اخرى نفس نباتية موضعها الكبد ونفس حيوانية موضعها القلب ونفس انسانية
سلطانها فى الدماغ وهذه النفوس متعاقبة فى الحدوث والبقاء فالجزء النباتى يحدث
اولا ثم الحيوانى ثم الانسانى والاولان ينعدمان بفساد المزاج وبطلان الاستعداد
دون الجزء الانسانى فانه يبقى فى النشاة الاخرة اذ ليس حدوثه بواسطة الاستعداد
وتعديل المزاج بل هو امر ربانى وسر سبحانى ونسبته الى الحق نسبة الضوء الى
المضئ بالذات فالروح باق ببقاء الله كما سيعلم فى مقامه والتعرض منها الاشارة
الى تقسيم القوى وترتيبها فالانسانية مخدومة القوى كلها وهى تخدم العقول
العالية كالعقل الفعال والذى قبله والذى بعده وهو العقل المستفاد والذى
يليه وهو العقل بالفعل ويليه المسمى بالعقل بالملكة والحيوانية تخدم الانسانية
وتستخدم الحيوانية والنباتية ولها ثلث قوى كما مر الغاذية والمنمية والمولدة
والحيوانية ايضا لها قوتان محركة ومدركة والمحركة اما باعثة او فاعلة والمحركة
الباعثة هى التى تسمى بالشوقية ولها شعبتان احديهما شهوانية والاخرى
غضبية يخدمها المحركة الفاعلة وهى تستخدم الاوتار والرباطات المتصلة
بالاعضاء المستخدمة للاعضاء ففى خدمة الشهوة تجذب الاوتاد الى الجانب
المبداء وهو القلب وفى خدمة الغضب ترخيها وتمدها الى خلاف تلك الجهة
للدفع واما المدركة الحيوانية فينقسم بقسمين قسم يدرك من خارج وقسم يدرك
من داخل والمدرك الداخلى الطف واشرف من المدركات الخارجية وهى بمنزلة
النشو والتحالات له والمدرك من داخل ايضا ينقسم الى مدرك الصور والى
مدرك المعانى فمنها الحس المشترك ثم الخيال والمصورة ثم المتصرفة فى الطرفين
المسمى بالمتخيلة بالقياس الى الحيوانية والمتفكرة بالقياس الى الانسانية ثم الوهمية
ثم الحافظة ثم الذاكرة والمسترجعة واما النفس الانسانية فينقسم الى عاملة وعالمة
فالعاملة هى التى بها تدبير البدن وكمالها فى ان يتسلط على ساير القوى الحيوانية
فلا يكون فيها هيئة اذعانية انقيادية لهذه القوى بل مدبرها على حسب حكم القوة
النظرية واما العالمة فهى القوة النظرية وهى التى بسببها صادت العلاقة بين
النفس وبين المفارقات لتنفعل عنها وتستفيد منها العلوم والحقايق فالعاملة
يجب ان لا ينفعل عن قوى البدن والعالمة يجب ان يكون دايم التاثر عن المفارق دايم

المراجعة الى عالم الذكر الحكيم ليحصل لها ملكة الاتصال بالمبدا الفعال فصارت
لنسبة اتصالها الى المبداء والصور المجردة بالفعل المطلق بعد ما كانت بالقوة
المطلقة فكانت عقلا هيولانيا ثم بالملكة عند حصول الاوليات ثم بالفعل
لكنه ليس يطالعها على اللزوم بل متى شاء من غير كسب واذا كان صايرة اياه متصلة
به مطالعة تلك الصورة في ذاتها او ذات مبداها المقوم اياها على الدوام يسمى
عقلا مستفادا وعنده يتم الجنس الحيواني بحسب كماله الانساني البالغ الى كل
كمال ومرتبة وهو رئيس ساير القوى ومخدومها ثم العقل بالفعل ويخدمه العقلان
المنفعلان العقل بالملكة والعقل الهيولاني ثم العقل العملي يخدم جميع هذه
العقول فان النظري يحدث بعده وبه يستعمل ويستكمل والعقل العملي يخدمه
الوهم والوهم يخدمه الذاكرة وجميع ما بعد الوهم مرتبة وما قبله زمانا من التي يلي
البدن يخدم القوة الحافظة والمتخيلة ثم المتخيلة يخدمها قوتان محركة ومدركة
فالقوة الشوقية يخدمها بالايتمار لها والقوة الخيالية يخدمها بعرضها الصور
المخزونة في المصورة المهياة لقبول التفصيل والتركيب والحس المشترك يخدم
جميع هذه القوى بقبوله ما يورده الجواسيس من كل جانب وعرضه اياها على
المتصرفة ليركبها ويفصلها وعلى الواهمة لينظر فيها ويدرك معانيها ثم الحس
المشترك يخدمه الحواس بتاديتها ما حضر في كل منها اليه والقوة الشوقية يخدمها
قوتان الشهوية والغضبية والشهوة والغضب يستخدمان القوة المحركة في العضل
وهي اخر درجات القوى الحيوانية بمعنى انها مختصة بالحيوان ثم النباتية يخدم الحيوانية
واولها المولدة ثم الغاذية والمنمية يخدمان المولدة والغاذية يخدمها جميعا
ثم القوى الطبيعية اعني الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة يخدم القوى
النباتية لكن الهاضمة يخدمها الماسكة من جهة والجاذبة من جهة والدافعة
من جهة والدافعة منها يخدم الجميع ثم الكيفيات الاربع يخدم جميع القوى
المذكورة من قبل لكن الحرارة يخدمها البرودة فانها اما ان تعد للحرارة مادة
او يحفظ ما افادت الحرارة من التحليل ويخدمهما جميعا الرطوبة واليبوسة
وهما اخر درجات القوى وبعدها المادة القابلة للكل وهي القوة الانفعالية
الجسمانية التي تقوم بالصورة الجرمية المقدارية اولا ثم بغيرها الى الغاية
القصوى في الاستكمال كمرتبة العقل الفعال فيبتدي الوجود من انزل المراتب القا

النازل

النازل بل اليها من اعلى المراتب فيعود متدرجا في الصعود الى غاية ما هبط منها
فالوجود كدايرة يدور على نفسها فينعطف اخره على اوله كما قال تعالى كما بداكم تعودون
وقال هو الذي يبدا الخلق ثم يعيده فاذا شرع في الصعود واخذ في الارتقاء يتحد
بكل صورة يتلبس بها فهذه القوى كلما ارتفعت يتحد ضربا من الاتحاد والجمعية
بعد ما كانت متكثرة متفرقة كما ان العناصر يتحد مزاجا واحدا والاخلاط
يتحد عضوا واحدا والاعضاء يتحد بدنا واحدا له ذات واحدة وهوية نفسانية
وهكذا حتى يصير انسانا كبيرا فيه كل الموجودات بحيث يرى فيه جميع الاشياء
كاجزاء ذاته وسينكشف لك هذا المعنى زيادة انكشاف اذا نظرت الى ذاتك
مجردة عن الاغيار فتراها عاقلا مدركا للكليات والجزئيات متوهما حساسا
سميعا بصيرا ذا شهوة وغضب ومحبة وفرح وارادة وغير ذلك من
الصفات التي لا تعد ولا تحصى وقد عرفت ان الصورة قد يكون بسيطة وقد يكون
مركبة وان المادة ايضا قد يكون بسيطة وقد يكون مركبة ولكن في المركب الموجود
ان يتحد ضربا من الاتحاد اذ ما لا وحدة له لا وجود له فالكثرة معلولة للوحدة
لانها مبدا الكثرة واصلها ومرجعها وغايتها فبالوحدة الالهية قامت السموات
والارضين وبالوحدة النفسانية قامت البنية الحيوانية ونحن انما توصلنا الى
معرفة النفس وقواها بالفعل كما توصلنا الى اثبات صور العناصر في الهيولى
والاخلاط في البدن بانا راينا كيفيات وكميات في هيولى فعلمنا ان صورها
غيرها وراينا اثارا مختلفة في البدن فاثبتنا اخلاطا فكذلك راينا افعالا
نفسانية في بعض الاجساد فاثبتنا من جهتها ان لها مبادي اخرى غير الاجسام
وعوارضها ثم توصلنا بواسطة تلك المبادي وارتباط بعضها الى بعض وحاجة
بعضها الى البعض الى ان لتلك المبادي مبدا جامعا هو بالحقيقة فاعل تلك الافعال
والاثار وهو اصل حقيقتها وصورة صورها ونفس جميعها وهويتها كلها ثم
لاح لنا بواسطة انها يدرك المعقولات ويحضر ذاتها ويدرك هويتها انها
جوهر قدسي لا تقبل الموت والفساد فهي باقية عند الله محشورة مع الملائكة
والنبيين اذا استحكمت علاقتها معهم وحسن اولئك رفيقا **فصل** في ان لكل
بدن نفسا واحدة وان القوى التي احصيناها ينشا منها بل هي تفاصيل ذاتها
وشروح هويتها واعلم ان جماعة من القاصرين لما راوا في الانسان اثارا مبا

طبيعية كالحرارة والبرودة والدفع والجذب والاحالة والنضج وغير ذلك مما
يصدر مثلها من صور العناصر واو اثارا اخرى نباتيه كالتغذية والتنمية
والتوليد مما يصدر من نفوس النباتات وراوا اثارا حيوانية كالحس والتخيل
والشهوة والغضب مما يصدر امثالها من النفوس الحيوانية ثم راوا فيه افعالا
وادراكات نطقية وحركات فكرية فظنوا ان الانسان مركب من صورة طبعية ونفوس
ثلاثة اخرى نباتية وحيوانية وانسانية ومن ارتقى عن هذه الطايفة وارتفع
عنهم في هذا الباب ارتفاعا يسيرا راى ان الانسان هو النفس العاقلة وسائر
المقامات امور عارضة لها من مبدا احد وتها الى اخر درها حتى يكون البدن
وقواه بالنسبة اليها كالات ذوى الصنايع من حيث لا مدخل لها في حقيقتها
ونحو وجودها بل في تتميم افاعيلها وليس الامر كما زعموه بل الحق ان الانسان له هوية
واحدة ذات نشات ومقامات ويبتدى وجوده او لا من ادنى المنازل ويرتفع
قليلا قليلا الى درجة العقل والمعقول كما اشار اليه سبحانه هل اتى على الانسان
حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا الى قوله اما شاكرا واما كفورا ولو لم يكن
للنفس مع البدن رابطة اتحادية لا كرابطة اضافة شوقية كما زعم انها كمن
يعشق مجاورا لم يكن سوء مزاج البدن او تفرق اتصاله مولما للنفس الما حسيا
لا كالالام عقلية او وهمية فالنفس الانسانية لكونها جوهرا قدسيا من سنخ
الملكوت فلها وحدة جمعية هي ظل الوحدة الالهية فهي بذاتها قوة عاقلة اذا
رجعت الى موطنها الاصلى وهي متضمنة ايضا لقوة حيوانية على مراتبها من حد التخيل
الى حد الاحساس اللمسى وهو اخر مرتبة الحيوانية في السفالة وهو ايضا ذات
قوة نباتية على مراتبها التي ادناها الغاذية واعلاها المولدة وهي ايضا ذات قوة
محركة طبيعية قايمة بالبدن كما قال الفيلسوف الاعظم ارسطاطاليس من ان
النفس ذات اجزاء ثلثة نباتية وحيوانية ونطقية لا بمعنى تركبها عن هذه القوى
لانها بسيطة الوجود بل بمعنى كمال جوهريتها وتمامية وجودها وجامعية
ذاتها لهذه الحدود الصورية وهذه القوى على كثرتها وتفنن افاعيلها
معانيها موجودة كلها بوجود واحد في النفس ولكن على وجه بسيط
لطيف يليق بلطافة النفس كما ان معانى الانواع الجسمانية توجد في العقل
متحدة صايرة اياه بعد ما ارتفعت عنه من حد المحسوسية الى المعقولية

فكما

فكما يوجد في العقل جميع الانواع الطبيعية على وجه ارفع واعلى فكذلك توحد
بوجود النفس جميع القوى الطبيعية والنباتية والحيوانية وجودا نفسانيا
ارفع من وجوداتها في مواضعها الاخرى وبالجملة النفس الادمية ينزل من
اعلى تجردها الى مقام الطبيعة ومقام الحاس والمحسوس ودرجتها عند ذلك
درجة الطبايع والحواس فيصير عند اللمس مثلا عين العضو اللامس
وعند الشم والذوق عين الشام والذايق وهذه ادنى الحواس واذا ارتفع
الى مقام الخيال كانت قوة مصورة ولها ان يرتفع عن هذه المنازل الى مقامات
العقول القادسة فيتحد بكل عقل ومعقول واكثر المتاخرين من الفلاسفة
كالشيخ واتباعه لما لم يحكموا اساس علم النفس لذهولهم عن مسئلة الوجود
وكماله ونقصه ومباديه وغاياته انكروا هذا المعنى وزعموا ان الامر لو
كان كذلك لكانت النفس متجزية ولكان العقل الفعال منقسما حسب تعدد
النفوس العاقلة ولكان كل من نفوسنا يعلم ما تعلمه الاخرى من النفوس
وقد مر البرهان النورى الكاشف لحجب هذه المضايق والشكوك بحمد الله
عند كلامنا في اتحاد العاقل بالمعقول فصل في ان هذه المراتب من النفس
بعضها سابقة في الحدوث على بعض كما مر فالنفس الادمية ما دام كون الجنين
في الرحم درجتها درجة النفوس النباتية على مراتبها وهي انما يحصل بعد تخطى
الطبيعة درجات القوى الجمادية فالجنين الانسانى نبات بالفعل حيوان بالقوة
لا بالفعل اذ لا حس له ولا حركة وكونه حيوانا بالقوة فصلة المميز عنده عن ساير
النباتات الجاعل نوعا مباينا للانواع النباتية واذا خرج الطفل من جوف
امه صارت نفسه في درجة النفوس الحيوانية الى اوان البلوغ الصورى و
الشخص حينئذ حيوان بشرى بالفعل انسان نفسانى بالقوة ثم يصير نفسه
مدركة للاشياء بالفكر والروية مستعملة العقل العملى وهكذا الى اوان
البلوغ المعنوى والاشد الباطنى باستحكام الملكات والاخلاق الباطنة و
ذلك في حدود الاربعين غالبا فهو في هذه المرتبة انسان نفسانى بالفعل
وانسان ملكى او شيطانى بالقوة يحشر في القيمة امامع حزب الملائكة واما مع
حزب الشياطين وجنودهم فان ساعده التوفيق وسلك مسلك الحق وصراط
التوحيد وكمل عقله بالعلم وطهر قلبه بالتجرد عن الاجسام يصير ملكا بالفعل

من ملائكة الله الذين هم في صف العالين المقربين وان ضل عن سواء السبيل
وسلك مسلك الضلال والجهال يصير من جملة الشياطين او يحشر في زمرة
البهايم والحشرات **فصل** في طور اخر في تعديد القوى الانسانية على منهج اهل
البصيرة قال بعض اهل العرفان اشارة الى معنى قوله تعالى وما يعلم جنود ربك
الا هو ان لله تعالى في القلوب والارواح وغيرها من العوالم جنودا مجندة لا يعرف
حقيقتها وتفصيل عددها الا هو ونحن الان نشير الى بعض جنود القلب يعني النفس
الناطقة وهو الذي يتعلق بغرضنا وله جندان جند يرى بالابصار وهي الاعضاء
والجوارح وجند لا يرى الا بالبصائر وهو القوى والحواس وجميعها خادمة للقلب
مسخرة له وهو المتصرف فيها وقد خلقت مجبولة على طاعة القلب لا يستطيع له خلافا
ولا عليه تمردا فاذا امر العين للانفتاح انفتحت واذا امر الرجل للحركة تحركت واذا
امر الانسان بالكلام وجزم الحكم به تكلم وكذا سائر الاعضاء وتسخر الاعضاء
والحواس للقلب يشبه من وجه تسخر الملائكة لله تعالى فانهم جبلوا على الطاعة لا
يستطيعون له خلافا ولا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وانما افتقر
القلب الى هذه الجنود من حيث افتقاره الى المركب والزاد لسفره الذي لاجله خلق
وهذا السفر الى الله وقطع المنازل الى لقائه فلاجله جبلت القلوب قال تعالى وما
خلقت الجن والانس الا ليعبدون وانما مركبه البدن وزاده العلم وانما الاسباب
الموصلة التي توصله الى الزاد وتمكنه من التزود العمل الصالح فافتقر اولا الى
تعهد البدن وحفظه من الافات بان يجلب اليه ما يوافقه من الغذاء وغيره وبان
يدفع ما ينافيه ويهلكه من اسباب الهلاك فافتقر لاجل طلب الغذاء الى جندين
باطن هو قوة الشهوة وظاهر هو البدن والاعضاء الجالبة للغذاء فخلق في القلب
جنود كثيرة من باب الشهوة كلها تحت قوة الشهوة وخلقت الاعضاء التي الات الشهوة
وافتقر الى دفع الموذيات والمهلكات وينتقم من الاعداء وظاهره هو اليد والرجل
الذي يعمل به بمقتضى الغضب وكل ذلك بامور خارجة من البدن كالاسلحة وغيرها
ثم المحتاج الى الغذاء اذا لم يعرف الغذاء الموافق لا تنفعه شهوة الغذاء والتذ فافتقر
في المعرفة الى جندين باطن وهو ادراك البصر والسمع والذوق والشم واللمس
وظاهر وهو العين والاذن والانف وغيرها وتفصيل وجه الحاجة اليها ووجه الحكمة
فيها مما يطول شرحه ولا يحويها مجلدات كثيرة فجملة جنود القلب يحصره ثلثة اصناف

احدها باعث مستحث اما الى جلب الموافق النافع كالشهوة واما الى دفع المضار المنافي
كالغضب وقد يعبر عن هذا الباعث بالارادة والثاني هو المحرك للاعضاء الى
تحصيل هذه المقاصد ويعبر عن هذا الثاني بالقدرة وهي جنود مبثوثة في ساير
الاعضاء لا سيما بالعضلات منها والاوتار والثالث هو المدرك المتعرف للاشياء
كالجواسيس وهي مبثوثة في اعضاء معينة فمع كل واحد من هذه الجنود الباطنة جنود
ظاهرة هي الاعضاء التي اعدت الات لهذه الجنود فان قوة البطش انما يبطش بالاصابع
وقوة البصر انما تدرك بالعين وكذا سائر القوى ولسنا نتكلم في الجنود الظاهرة اعني
هي الاعضاء فانها من عالم الملك والشهادة وانما نتكلم الان فيما ايد به من جنود لم تروها
وهذا الصنف الثالث وهو المدرك من هذه الجملة ينقسم الى ما اسكن المنازل
الظاهرة وهي الحواس الخمس والى ما اسكن منازل باطنة وهي تجاويف الدماغ وهي
ايضا خمسة فهذه اقسام جنود القلب وقال ايضا اعلم ان جندي الغضب والشهوة
قد ينقادان للقلب انقيادا تاما فيعينانه على طريقه الذي يسلكه ويحسنان مرافقته
في السفر الذي هو بصدده وقد يستعصيان عليه استعصاء بغي وتمرد حتى يملكانه
ويستعبدانه وفيه هلاكه وانقطاعه عن سفره الذي به وصوله الى سعادة الابد
وللقلب جند اخر وهو العلم والحكمة والتفكر وحقه ان يستعين بهذا الجند فانه
حزب الله على الجندين الاخرين فانهما يلتحقان بحزب الشيطان فان ترك الاستعانة به و
سلط على نفسه الغضب والشهوة هلك يقينا وخسر خسرانا مبينا وذلك حال اكثر
الخلق فان عقولهم صارت مسخرة لعقولهم فيما يفتقر اليه انتهى كلامه ولعمري انه صدر
من عين البصيرة ومنبع التحقيق وربما عبر هو وامثاله عن القوة المدركة بالطبادة وعن
القوى المحركة بالسيادة وذلك لان القوى المدركة اسرع وصولا الى مقاصدها و
مدركاتها بل ضرب منها اتي الوصول الى المعلوم وضرب منها محض الادراك بالفعل
بلا توقع منتظرة وهذا بخلاف القوى المحركة فانها لا تخلو عن تراخي زمانا او تجدد احوال
واعلم ان كون نسبة القوى الى النفس كنسبة الملائكة الى الرب مما ذهب كثير من اعاظم
العلماء منهم صاحب اخوان الصفا حيث ذكر فيه قال الملك الحكيم من الجن كيف طاعة
الملائكة لرب العالمين قال كطاعة الحواس الخمس للنفس الناطقة قال زدني بيانا
قال الا ترى ايها الملك ان الحواس الخمس في ادراك محسوساتها وايرادها اخبار
مدركاتها الى النفس الناطقة لا يحتاج الى امر ونهي ولا وعد ووعيد بل كلما همت

لشموله لهم وفرانا سستنا طاطلع الجميل الفضلاء البرهود ويكتب ان تكون ترحمون مرحومهم

به النفس الناطقة بامر محسوس امتثلت الحاسة لما هيت به وادركتها واوردتها
اليها بلا زمان ولا تاخر ولا ابطاء وهكذا طاعة الملائكة لرب العالمين الذين
لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون لانه احكم الحاكمين واعلم ان النفس
ما دام كونها متعلقة بالبدن غير واصلة الى النشاة الكاملة العقلية لا تتصرف
لها الا في القوة الحيوانية التي علمت اقسامها الثلث وما يتفرع عنها من القوى المبثوثة
في الجسم واما اذا كملت بالعلم والعمل فيطيعها الاكوان الفعلية والروحانية والحسية
كلها طاعتها الملك الملوك وقال الشيخ العارف صاحب الفتوحات في الباب الحادى
والستون وثلثمائة حيث اراد بيان ان الانسان الكامل مخلوق على صورة الرحمن
بعد ما روى الحديث الالهي لاهل الجنة من انه ورد في خبر اهل الجنة انه ياتي اليهم
الملك فيقول بعد ان يستاذن عليهم في الدخول فاذا دخل ناولهم كتابا من عند الله
بعد ان يسلم عليهم من الله فاذا في الكتاب لكل انسان يخاطبه من الحي القيوم الحي
القيوم اما بعد فاني اقول للشي كن فيكون وقد جعلتك اليوم تقول للشي كن فيكون
فقال صلى الله عليه واله فلا يقول احد من اهل الجنة لشي كن الا ويكون بهذه العبارة
فجاء بشي وهو من انكر النكرات وغاية الطبيعة تكوين الاجسام وما تحمله فليس لها
العموم وغاية النفس تكوين الارواح الجزئية في النشاءات الطبيعية والارواح من
العالم فلم يعم فما اعطى العموم الا للانسان الكامل حامل السر الالهي وكل ما سوى
جزء من كل الانسان فاعقل ان كنت تعقل فانظر في كل ما سوى الله وما وصفه الحق
به وهو قوله وان من شئ الا يسبح بحمده ووصف الكل بالسجود وما جعل لواحد منهم
امرا في العالم ولا نهيا ولا خلافة ولا تكوينا عاما وجعل ذلك للانسان الكامل فمن
اراد ان يعرف كماله فلينظر في نفسه في امره ونهيه وتكوينه بلا واسطة لسان ولا
جارحة ولا مخلوق غيره فان صح المضاء في ذلك فهو على بينة من ربه في كماله فانه عنده
شاهد منه اى من نفسه وهو ما ذكرناه فان امر او نهى او شرع في التكوين بواسطة
جارحة من جوارحه فلم يقع شئ من ذلك او وقع في شئ دون شئ ولم يعم مع عموم
ذلك بترك الواسطة فقد كمل ولا يقدح في كماله ما لم يقع في الوجود عن امره بالواسطة
فان الصورة الالهية بهذا ظهرت في الوجود فانه امر تعالى عباده على السنة رسله
وفي كتبه فمنهم من اطاع ومنهم من عصى وبارتفاع الوسائط لا سبيل الا الطاعة خاصة
لا يصح ولا يتمكن اباؤه قال ص يد الله مع الجماعة وقدرته نافذة ولهذا لو اجتمع عليه

اهل الله قاطبة فان يد الله مع الجماعة فان بالمجموع ظهر العالم والاعيان ليست الا
هو انظر في قوله ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم الاية انتهت عبارته في توضيح المقام
الجمعي والخلافة الالهية للانسان الكامل والحمد لله الذى اوضح لنا بالبرهان الكاشف
لكل حجاب ولكل شبهة سبيل ما اجمع عليه اذواق اهل الله بالوجدان واكثر مباحث
هذا الكتاب بما تعين في تحقيق هذا المطلب الشريف الغامض وغيره من المقاصد
العظيمة الالهية التي قصرت عنها افكار اولى الانظار الا النادر والقليل من الجامعين
لعلوم المتفكرين مع علوم المكاشفين ونحن جمعنا فيه بفضل الله بين الذوق و
الوجدان وبين البحث والبرهان ولنعد الى البحث فارقناه **فصل** في ان اول عضو
يتكون هو ماذا اختلف الاطبا والطبيعيون في هذا فزعم المشرحون ان التشريح
دلهم على ان القلب اول ما يتكون من الاعضاء وقال ابقراط ان اول ما يتكون هو
الدماغ وقال محمد بن ذكريا ان ذلك هو الكبد ودليل المشرحين المشاهدة
اذ لا يمكن اقامة البرهان في مثل هذه المطالب الجزئية وما ذهب اليه ابقراط ومحمد
بن ذكريا لا يقدح في ذلك لان مبنى ما قالاه قياس ضعيف او فاسد لا يمارسه
التشريح فان بن ذكريا زعم ان حاجة الجنين الى القوة الغاذية والمنمية اقوى من
حاجته الى القوة الحيوانية والنفسانية والعضو المتولى لهذا الامر وهو الكبد هو
المقدم في التكون ورده الامام الرازى بان تكون الاعضاء متقدم على اغتذائها
وذلك التكون انما يتم بالقوة الحيوانية والحار الغريزى فمنبعها وهو القلب اولى
بالتقديم اقول ليس مراد المستدل ان الكبد كان يعطى الغذاء للاعضاء التي لم
يتكون بعد بل مراده ان المادة الحيوانية اول ما يوجد فيها من القوى هي النباتية
سيما الغاذية ثم يوجد فيها بعد طى مراتب النباتية من جهة المبادى القوى الحيوانية على
التدريج ثم النفسانية فالقياس يقتضى ان يكون المضغة التي فيها قوة التغذية والتنمية
يتكون منها الكبد اولا لانه عندهم مبدا القوى النباتية والذى يتكون بعده هي
القلب لانه معدن القوى الحيوانية والذى يتكون بعدهما من الاعضاء هو الدماغ
لانه منبع قوى الادراكات التي غاية القوتين الاوليين هذا اذا انظرنا الى الترتيب
الزماني الطبيعي بحسب الاعداد من طريق الاستكمالات المواد وهي من الادنى الى
الاعلى ومن الاخس الى الاشرف واما اذا انظرنا الى الترتيب العلى والمعلولى و
التقدم بالشرف والوجود فالمقدم هو الدماغ كما قاله ابقراط ثم القلب ثم الكبد

ثم سایر الاعضاء بل المقدم هی الارواح التی فی الثلثة النفسانیة اولا ثم الحیوانیة ثم
الطبیعیة ثم الاعصاب ثم الاوردة والشرایین ثم العضلات والرباطات ثم سایر
الاعضاء البسیطة ثم المرکبة ومن علم تقدم القوی الالیة علی النفوس المستعملة
ایاها فی الزمان وتقدم النفوس علی قواها بالذات سیما الناطقة المتقدمة علی
الکل بالذات وتاخرها عن الکل بالزمان لا علی وجه الدور المستحیل لان القوة
المتقدمة علی النفس بالزمان المعدة ایاها غیر القوة الفایضة منها بالعدد وعینها
بالحقیقة لا یتعجب عن تقدم بعض الاعضاء کالکبد الزمان علی بعض یتاخر عنه بالطبع
کالدماغ واستدل علی تقدم القلب بانه لا شك ان فی المنی روحا کثیرة وفیه الحر
والخثورة مما فیه من کثرة الهواء الحادة ولذلك یشتد بیاضه واذا ضربه البرد الذی
هو اولی بالتجمید والتکثیف یزول خثورته وبیاضه ویصیر رقیقا واذا کان کذلك
فوجب ان یکون اول ما تکون منه هو الذی اسهل والحاجة الیه امس ولا شك ان
الروح اسهل تکونا من العضو فان انقلاب الاجزاء الاجزاء الهوائیة الموجودة
فی المنی المنقذف الی الرحم الی الروح اسهل من صیرورتها عضوا والحاجة الی
تکون الروح لانبعاث القوة المصورة واشتدادها امس من الحاجة الی العضو
فثبت ان یکون الروح قبل تکون العضو ثم الابدان یکون لذلك الروح مجمع حاصر
لانه یمتنع ان یهمل الطبیعة امر هذا الروح حتی یتحرك کیفما اتفق وینمو کیفما اتفق فیجب
ان یکون الجوهر الروحی اول ما یتکون وهو یجتمع فی موضع واحد ویحیط به ما هو
اکثف الاجزاء من المنی ولیس لبعض الجوانب بان یکون مجمعا لتلك الارواح اولی به
من الجانب الاخر فلابد ان یکون مجموعها هو الوسط ویکون سایر الاجزاء محیطا
به کالکثرة وذلك المجمع لیس هو الکبد لان حاجة الاعضاء الی الغذا بعد تکونها
کما مر فی ابطال مذهب ابن ذکریا فان ذلك المجمع هو الموضع الذی استحکم مزاجه
وهو القلب **اقول** فیه نظر لانا وان سلمنا ان اول ما یتکون من بخاریة الاخلاط
هو الروح وانه اسهل وجودا من الاعضاء ولیس حاجة الیه منها الا ان الروح منه
ما هو طبیعی قریب الشبه مما یوجد فی الاجسام النباتیة من الاجزاء اللطیفة البخاریة
ومنه ما هو حیوانی یختص بالمزاج الحیوانی ومنه ما هو نفسانی قریب الشبه بالاجرام
الفلکیة فالذی یتکون منه اولا فی الحیوان هو الارواح الطبیعیة والمجمع الحاصر
لها هو المناسب ایاها وهو الکبد ثم یضیف الیها الاجزاء الغذائیة بالقوة الغاذیة

التی

التی فیها فتغتذی وینمو ویتکامل فیزید حاجتها حسب تکاملها فی الجوهر وتزایدها
فی المقدار الی منزل اعلی وموضع اشرف واقوی فیضم الی المجمع الاول فی جانبه العالی
الذی فیه قوة الحرارة مجمع اخر روحه اصفی واقوی واحر واقبل للحیوة وهو القلب
وهکذا یتولد سایر الاعضاء بعضها للریاسة وبعضها للخدمة الی ان یتم البدن
لجمیع ما فیه من القوی والاعضاء کمدینة عامرة یتزاید اجزاؤها شیئا فشیئا
فیحتاج الی سلطان مطاع یخدمه الرعایا ویخدم الرعایا المساکن والمنازل
والدواب وغیرها وربما کان وجود السلطان اخر فی السعی والعمل واول فی الفکر
والغایة **فصل** فی وقت تعلق النفس الناطقة بالبدن قد اشرنا سابقا الی
ان النفس الناطقة المدرکة للمعقولات بالفعل انما یحدث لمن یحدث فی حدود
الاربعین عاما بحسب الغالب واما النفس المتمیزة عن سایر النفوس الحیوانیة
باستعدادها للکمال العقلی ووقت تعلقها فزعم الشیخ الرئیس فی ذلك ان منی
المراة تصیر ذات نفس بنفوذ قوة الذکوریة فیه فان الروح یشبه ان یتکون
من نطفة المذکر والبدن من نطفة الانثی فاذا صار ذلك ذا نفس تحرکت النفس
الی تکمیل الاعضاء وتکون حینئذ النفس غاذیة اذ لا فعل لها غیر ذلك ثم اذا
استقرت فیها القوة الغاذیة اعدت للنفس الحسیة فیکون فیها قوة قبول النفس
الحسیة وان کانت الحسیة فی ذوات النطق والنطقیة واحدة لان الاعضاء الحسیة
یتم معها وکذلك الغاذیة واعضاؤها ایضا واعضاء الحیوان لا یعمها الاغتذاء
فلا یبعد ان یکون النطفة یحصل فیها الغاذیة مستفادة من الاب والاخری
یحدث من بعد ویجوز ان یکون الغاذیة التی جاءت من الاب یبقی الی ان یستحیل
المزاج استحالة ما ثم یتصل الغاذیة الخاصة کان المستفادة من الاب لا یبلغ من
قوتها ان یتم لتدبیرها ثم یحتاج الی اخری کان ما یوخذ من الاب قد یغیر عما علیه
الواجب فلیس من نوع الغاذیة التی کانت فی الاب والتی فی الولد ولکن یخرج
التغیر به عن تعمل عملا ما مناسبا لذلك العمل وکیف ما کان فاذا صار القلب
والدماغ موجودین فی الناطق تعلقت بها النفس النطقیة ویفیض منها الحسیة
اما النطقیة فیکون غیر مادیة ولکنها لا یکون عاملة بل یکون کما فی السکران و
المصدوع وانما یستکمل باموره من خارج هذا ما نقله الفخر الرازی عن الشیخ
وانی ما وجدت فی کتبه هذه العبارة ولا یبعد ان یکون مذکورة فی شیء منها

وفيه موضع انظار حكمية الاول ان استفادة المادة المنوية قوة غاذية من نفس
متعلقة ببدن اخر غير صحيح سيما وكثيرا ما يوجد النطفة باقية بعد فناء الاب والنفس
ولا غيرها من القوى المتعلقة بالاجرام لا يفعل فعلا طبيعيا في غير بدنها ومادتها
بل النطفة قد فاضت عليه من المبدء الفعال كمالات متعاقبة جوهرية اولها كالصورة
المعدنية وهي الحافظة للتركيب والمقيده للمزاج وثانيها الصورة النباتية وبعدها
الجوهر الحيواني وهكذا وقع الاشتداد في الوجود الصوري الجوهري الى ان تجرد
وارتفع عن المادة ذاتا ثم ادراكا وتدبيرا ثم فعلا وتاثيرا الثاني ان النفس
الناطقة لو كانت بكمالها الذاتي الاولي موجودة في اول تكون القلب والدماغ
لكانت ضايعة معطلة عن فعلها وكمالاتها اللازمة لها من غير عايق خارجي مدة
مديدة وهذا مما اقيم البرهان الحكمي على نفيه وليس ذلك كحال السكران والمصدوع
لان السكر والصداع من الاسباب والموانع الخارجة عن جبلة النفس وكذا
النوم المانع لظهور الكمالات الموجودة بالفعل في ذات النفس بل النفس
انما يصير ناطقة بحركة جوهرية وقعت في زمان طويل الثالث ان في غير الطريقة
التي اخترناها يلزم وجود الالة قبل مستعملها كالغاذية مثلا فانها لاشك
انها من قوى النفس الناطقة في حالة تلك النفس فاذا كانت موجودة قبل وجود
النفس يلزم ما ذكرناه من المحذور واما على طريقتنا فالجوهر النفساني يندرج
في الاستكمال ويستلزم ويتضمن من القوى والفروع ما كانت يستلزمه ويتضمنه
من قبل مع زوائد اخرى كمية وكيفية وتلك القوى والفروع متجددة بالعدد
حسب تجددها في الشدة والكمالية واما احسن ما وقع من بعض الحكماء في
التمثيل لحال النفس من مبادي تكونها الى غاية كماليتها واتصالها بالعقل الفعال
من ان العقل الفعال كنار تاثر عنها فحم بالحرارة واخر بالتجمر واخر بالاضاءة
والاحراق فيفعل فعل النار وفعل الاولين وكل ما وقع له الاشتداد يصدر
عنه ما يصدر مما يتقدم عليه فهذا امثال مراتب اثار العقل في النبات والحيوان
والانسان وكما ان النور الشديد يشتمل على مراتب الانوار التي دونه و
ليس اشتماله عليها كاشتمال مركب على بسيط ولا كاشتمال مقدار على ابعاضه
الوهمية بل على ضرب اخر فكذلك الوجود القوي جامع لما في الوجودات
الضعيفة التي دونها فيترتب عليه ما يترتب عليها وهكذا ازدياد الاثار بالاشتداد

القوة

القوة وفضيلة الوجود وربما اخرجه الاشتداد من نشاة دائرة الى نشاة
باقية فيصير ذاته من المفارقات عن الاجسام وعلايقها فيجعل من قبلها خليفة
متوسطة بينه وبين تدبير الاجسام كما يطول شرحه **فصل** في اختلاف هذه القوى
قيل غاذية كل عضو مخالفة لغاذية العضو الاخر بالنوع والمهية والا لما اختلفت
افعالها نوعا وكذلك القول في النامية والمولدة والخوادم الاربع وانما هي
متحدة بالجنس **اقول** اختلاف الانواع في الاثار الغريبة الصادرة من القوة بلا
واسطة وان استدعى اختلاف تلك القوة اما عددا او نوعا ولكن الاثار
البعيدة الصادرة عن القوة بواسطة لا يستدعي اختلافها نوعا اختلاف
تلك القوة لا نوعا ولا عددا الا ترى ان المبدا القريب لكل فلك يخالف نوعا
للمبدا القريب لفلك اخر ولكن الكل فلك هو الذي لجميع الافلاك واحد
لا نظير له فغاذية كل عضو وان كانت مخالفة لغاذية العضو الاخر في الفعل و
المحل ولكن غاذية الشخص الواحد كزيد مثلا واحدة بالحقيقة والمادة اعني
البدن والغاية والفاعل اعني النفس دون الاثار والموارد وهكذا قياس
ساير القوى والفواعل والغرض ان تعدد الاثار والمعلولات حقيقة ونوعا
لا يستلزم كلية تعدد عللها ومباديها كذلك بل قد يكون الوحدة والكثرة
من لوازم مقامات الوجود فالنفس مع وحدتها يتضمن جميع القوى المدركة
والمحركة والمتخالفة نوعا عند ما ظهرت في نشاة البدن وهي متحدة عند ما كانت
في النفس كاتحاد الحواس الخمس في الحس المشترك واتحاد المدارك كلها
في العقل النظري وكاتحاد القوى المحركة النباتية كالجذب والدفع وغيرها
في القوة النباتية واتحاد جميع القوى المحركة المبثوثة في الاعضاء في القوة الباعثة
الحيوانية والعقل العملي في الانسان **فصل** في اثبات القوة الحيوانية للانسان
اعلم ان كل طبيعة لنوع من انواع الموجودات ما لم يستكمل شرايط النوع الاخس
الانقص الذي دونها ولم يستوف قواه ولوازمها لم يتخط به الى النوع الاشرف
الاتم وهذه قاعدة كلية برهانية ذكرها الشيخ في بعض كتبه ويستفاد من كتب
المعلم الاول فالطبيعة التي بلغت الى حد الانسانية والنفس الناطقة لا بد
من استيفائها لجميع الشرايط الحيوانية اصولها وفروعها حتى يبلغ الى مقام
الناطقة فاذن لا بد في الانسان من وجود القوة الحيوانية لكن لا على وجه التفصيل

والتحصيل بان يكون فى الانسان قوة حيوانية بالفعل وقوة اخرى انسانية بل على
الوجه الذى حققناه فى الفلك من كون نفسه العقلية هى بعينها نفسه المنطبعة
لا تغاير بينهما بالعدد بل بالمعنى والا ثم فالقوة الناطقة فينا بعينها هى القوة
الحيوانية التى بلغت حد الناطقة كما قد ذكرنا الاشارة اليه والمراد بها القوة
التى بها يستعد الاعضاء لقبول قوى الحس والحركة واعلم ان الشيخ لم يتعرض
لهذه القوة فى كتبه الحكمية كالشفا والنجاة وغيرهما ولكنها اثبتها فى القانون
وجمهور الاطباء قائلون بها على وجه حققناه بل على انها قوة منفصلة عن النفسانية
موجودة بالفعل مغايرة اياها واحتجوا عليه بان العضو المفلوج فيه قوة
نفسانية لان ما فيه من العناصر المتداعى الى الانفكاك انما بقى مجتمعة لقاهر
يجبرها وذلك القاهر ليس من توابع المزاج لان تابع الشئ لا يكون حافظا عليه فاذن
فيه قوة متقدمة على مزاج العضو حافظة اياه عن التلاشى والفساد فالعضو
المفلوج فيه قوة نفسانية فهى اما قوة الحس والحركة الارادية او قوة نباتية تفعل
التغذية او غيرها او قوة اخرى غير هذين النوعين لكن الاول باطل لان العضو
المفلوج ليس فيه قوة حس ولا حركة وكذا الثانى باطل لوجهين احدهما
ان القوة التغذية قد يبطل مع بقاء تلك القوة وثانيهما ان هذه القوة
مفيدة لقبول الحس والحركة لولا المانع فلو كانت هذه القوة هى الغاذية
والغاذية موجودة فى النبات فيلزم ان يكون فى النبات استعداد قبول الحس
والحركة والتالى باطل فالمقدم مثله فاذن هذه القوة نوع اخر مغاير للقوى
النفسانية والنباتية اقول هذا الاستدلال مع قصوره عن افادة هذا
المطلوب مشتمل على الخلط والالتباس اما بيان القصور فلا بعد ان يقول
ان القوة الموجودة فى العضو المفلوج هى قوة نباتية غاذية قولهم قد يبطل
قوة التغذية مع بقاء تلك القوة قلنا لا نسلم بطلانها بل نقول قوة التغذية باقية
والا لسرع التحليل فى العضو حتى زال فى زمان قليل اكثر مقداره وليس
الامر كذلك غاية الامر ان لا يظهر اثر التغذية ظهورا بينا لمانع وقولهم
قوة التغذية موجودة فى النبات وهى غير مفيدة لقبول الحس والحركة قلنا
الغاذية التى فى النبات مخالفة بالمهية للغاذية التى فى الحيوان كما ان الحيوانية
التى فى ساير الحيوانات مخالفة بالمهية للحيوانية التى فى الانسان والسبب

فى ذلك على الوجه الكلى ان جهة القوة ينافى جهة الفعلية فالصورة اذا قويت
فعليتها ووجودها استكملت المادة بها وتمت ذاتها بتلك الصورة فبطل
استعدادها لقبول صورة اخرى لشدة وجود الصورة واما اذا كانت
الصورة ضعيفة الوجود بين محوضة الفعلية وصرافة القوة لم يمنع المادة
عن قبول صورة اخرى فوقها فالاول كما فى العناصر حين بساطتها فالنار الصرف
لا يقبل صورة النبات والحيوان وكذا الارض والماء والهواء واما اذا انكسرت
كيفيتها وضعفت صورتها استعدت المادة لقبول صورة اخرى
فعلى هذا القياس القوة الغاذية التى فى النبات لشدة فعليتها امتنعت عن قبول
الحيوانية بخلاف الغاذية التى فى الحيوان فانها لضعفها تقبل قوة اخرى فوقها
وكذلك الانسان لما كان ضعيف الحيوانية كما قال تعالى وخلق الانسان ضعيفا
صارت حيوانيته خميرة لفطرة اخرى ومادة قابلة لنشأة ثانية باقية واما
بيان الخلط والالتباس فقد علمت ان القوة الحيوانية ليست الا مبدأ الحس
والحركة فان الحيوة الحيوانية منوط بمبدأ هذين الاثرين فاذا لم يكن مبدأهما
موجودا فى العضو المفلوج بل قد بطل وانفسخ فكيف يحكم بان القوة الحيوانية
موجودة فيه مع بطلان هاتين القوتين فالحق ان الموجود فى العضو المفلوج من
القوى النفسانية هى قوة التغذية ومن الارواح هى الروح الطبيعى الذى يسرى
من الكبد الى ساير الاعضاء واما القول بان الموجود قوة الحس والحركة
الارادية لكن فعل الحس والحركة الارادية لم يوجد لمانع منع الفاعل الموجود
عن فعله وذلك المانع هو مادة الفالج لانها قد منعت عن افعال قوى الحس
والحركة عنها ولم لا يكون مبطلة لذاتى القوتين فليس بشئ لان هذه القوى
جسمانية والمادة داخلة فى تعين وجودها فاذا كانت موجودة وكان
وجودها لا محالة فى مادة صالحة لقبولها فكيف صلحت تلك المادة لقبول
وجودها ومنعت عن صدور فعلها نعم لو قال احد بان النفس الانسانية
ما دامت متعلقة بالبدن فهى يكون مبدأ لجميع القوى النطقية والحيوانية
والنباتية والطبيعية لكن اجزاء البدن متفاوتة فى قبول ففى بعضها يتعلق
النفس باكثر قواها كالدماغ والقلب ففيه القوة الادراكية والتحريكية الارادية
والنباتية كلها وفى بعضها يتعلق ببعض قواها كالطبيعة وشئ ضعيف

من النباتية كالاظفار والاسنان والعظام وكذا تختلف تعلقها بالبدن
فى الاحوال ففى حالة النوم والسكران الشديد يرتفع باكثر قواها القريبة من
افقها عن البدن كالشمس اذا غربت فى الافق وخفيت بجوهرها وذاتها عن
عالم الارض وبقى بعض اضوائها واظلالها فى وجه الارض اذ لو انقطعت بتمام
قواها عن البدن فى النوم لبطل ومات البدن دفعة ولو تعلقت به بكليتها
لصدر منها فى النوم ما كان يصدر عند اليقظة فقد علم من هذا ان وجودا لا
يقتضى سراية قواها كلها فى كل عضو من البدن ولا فى كل وقت فالعضو
المفلوج شانه ان يسرى فيه بعض قوى النفس كالطبيعية والنباتية دون الحيوانية
فظهر ان استدلالهم على وجود القوة الحيوانية من جهة العضو المفلوج ليس
بصحيح فالمصير فى ذلك الى ما احكمنا بنيانه وا وضحنا تبيانه **الباب الرابع**
من علم النفس فى احوال القوى المختصة بالنفوس الحيوانية التى منها مبادى
الادراكات الظاهرة ومنها مبادى الادراكات الباطنة وهى اشد قربا من
عالم الملكوت ومبادى مبادى الحركات الارادية وهى انزل درجة من مبادى
الادراكات جملة وفيه فصول **الفصل الاول** فى الاشارة الى تلك القوى و
منفعة كل منها على الاجمال اعلم ان الله لما خلق من المواد الارضية جوهر النبات
الذى هو اكمل وجودا من العناصر والحجر والمدر ومن الجواهر المعدنية
كالحديد والنحاس وغيرهما الا انه خلق فيه قوة تجذب الغذاء من جهة اصله
وعروقه التى فى الارض واعد له الات وقوى هى خوادم له اما القوى فقد مر
ذكرها واما الالات فهى العروق الدقيقة التى تراها فى كل ورقة تغلظ اصولها
ثم يتشعب ولا يزال يستدق الى عروق شعرية تنبسط فى اجزاء الورقة
حتى تغيب عن البصر لكن لما كان النبات مع هذا الكمال الذى يفوق به
على العناصر والمعدنيات ناقص الخلقة غير تام الوجود ولا مستقلا فى
وجوده فانه لو اعوزه غذاء يساق اليه ويماس اصله جف ويبس وفسد
ولم يمكنه طلب الغذاء من موضع اخر فان الطلب انما يكون بمعرفة المطلب
وبالانتقال اليه وبقدر الطلب يكون المعرفة وعلى قدر المعرفة يمكن الانتقال
الى المعروف والنبات عاجز عن ذلك فلو كانت فيه معرفة الطلب لكان
معطلا وجودها فيه والله سبحانه اجل من ان يخلق امرا معطلا والبرهان قايم

على ان لا

على ان لا معطل فى الكون ولو فرض شعور فى النبات لكان شعوره لا يتعدى
عن ما جبل عليه فعناية الله تعالى تعلقت بخلق ما هو اكمل وجودا من النبات فانعم على
الحيوان قوة الاحساس وقوة الحركة فى طلب الغذاء فاول مراتب الحواس هى حاسة
اللمس لان الحاجة بها امس ولهذا يعم الحيوانات كلها ويسرى فى الاعضاء كلها
الا نادرا لان الحيوان الارضى مركب من عناصر متضادة الكيفيات الاولية قد
اعتدلت وتصالحت واستقرت على كيفية واحدة بضرب من الوحدة وصلاحه
باعتدالها وفساده بانحرافها عن ذلك الاعتدال فلا يتصور حيوان الا
وان يكون له هذا الحس لانه ان لم يحس اصلا فليس بحيوان وانقص درجات
الحس ان يحس بما يلاصقه ويماسه فان الاحساس بما يبعد منه احساس اتم
واقوى وهذا الحس يوجد فى كل حيوان حتى الدود التى فى الطين فانه اذا
غرز فيها ابرة انقبضت للهرب لا كالنبات يقطع فلا ينقبض اذ لا يحس بالقطع الا
ان الحيوان اللمسى كالدود ناقص الحيوة لا يقدر على طلب الغذاء من حيث
يبعد عنه فافتقر فى كماله الى حس يدرك ما بعد عنه فافادت له العناية قوة
الشم لكنه يدرك به الريح ولا يدرى انها جاءت من اى ناحية فيحتاج الى ان يطوف
كثيرا من الجوانب فربما يعثر على الغذاء الذى شم ريحه وربما لم يعثر فيكون فى غاية
النقصان ايضا لو لم يخلق فيه غير هذا فخلق له البصر ليدرك ما بعد عنه ويدرك
جهته فيقصد تلك الجهة بعينها الا انه مع ذلك يكون ناقصا اذ لا يدرك به ما وراء
الجدار والحجب فلا يبصر غذاء يحجب عنه ولا يبصر عدوا يحجب عنه وقد لا ينكشف
الحجاب الا بعد قرب العدو فيعجز عن الهرب فخلق له السمع حتى يدرك به الاصوات
من وراء الجدران عند جريان الحركات ولان الانسان لا يدرك بالبصر
الاشياء حاضرا واما الغايب فلا يمكن معرفته الا بكلام ينتظم من حروف واصوات
مدرك بحس السمع فاشتدت الحاجة فينا اليه فخلق لنا ذلك وميزنا بفهم
الكلام عن ساير الحيوانات وكل ذلك ما كان يغنينا ولا الحيوان لو لم يكن قوة
الذوق اذ يصل الغذاء فلا يدرك انه موافق او مخالف فياكله وربما يكون
مهلكا كالشجرة يصب فى اصلها كل مايع ولا ذوق لها فيجتذبه وربما يكون
ذلك سبب جفافها ثم كل ذلك لا يكفى لو لم يخلق فى مقدم الدماغ ادراك
اخر يسمى بالحس المشترك تتادى اليه المحسوسات الخمس ويجتمع فيه ولولاه

لطال الامر على الحيوان ويقع في المهالك فان بعض الحيوانات كالفراش وغيرها
لفقدة الحس الباطني ربما يتهافت على النار مرة بعد اخرى وقد تاذى بها
ولو كان له تخيل وحفظ لما وقع الاحساس به اولا لم يكن يعود الى ما تاذى به مرة ثم
مع ذلك ناقص لانه لم يمكنه الحذر عما لا يدركه بالحس اذا ما لم يتاذى بشئ فلا
يدرى انه مما يحذر منه فخلق الله للحيوانات الكاملة كالفرس وغيره قوة يدرك
بها معنى جزئيا لا يدخل وتلك القوة هي الواهمة فان الفرس مثلا يحذر من الاسد
اذا راه او لا من غيران تاذى به فلا يكون حذره موقوفا على ان يحس به مرة ويتاذى
به وكذا الشاه يرى الذئب اولا فيحذره ويرى الجمل والبقر وهما اعظم منه
شكلا واهول صورة فلا يحذرهما والى الان يشارك البهايم الانسان في
هذه الادراكات وبعد هذا يكون الترقي الى حدود الانسانية فيدرك
عواقب الامور والاشياء التي لم يدخل تحت حس ولا تخيل ولا توهم ولا يقع
الاقتصار في الحذر والطلب على العاجلة بل يحذر الشرور الاجلة ويطلب
الخيرات الاخرة فميز الله الانسان من بين الحيوان بقوة اخرى هي اشرف
من الكل بها يدرك منافع الامور ومضادها وخيرات الاخرة وشرورها
ثم اعلم ان الحيوان لو اقتصر فيه على خلق الحواس والمدارك لادراك الموافق من
الاغذية والادوية وغير الموافق ولم يخلق له ميل في الطبع وشوق في النفس اليه
او ارادة اياه في العقل يستحثه على الحركة الى الموافق او مقابلات هذه تستحثه
على الحركة عن المخالف لكان البصر وساير الحواس معطلة في حقه فاضطر ان يكون
له ميل الى ما يوافقه يسمى شهوة ونفرة عما يخالفه يسمى كراهة ليطلب الشهوة الملايم
ويهرب بالكراهة المنافي ثم هذه المرتبة من الميل والنفرة في جملة القوى المحركة وان
كفت في كمال وجود الحيوان بما هو حيوان لكن لا يكفي في كمال وجود الانسان الذي
اشرف انواع الحيوانات اذ الشهوة والغضب سواء كان بحسب الشخص كشهوة الغذاء
الموافق او بحسب النوع كشهوة الجماع والوقاع والغضب ما يخالف ذلك لا يدعوان
الا الى ما ينفع ويضر في الحال اما في المال فلا يكفي هذه الداعية المسماة بالشهوة
او الغضب فخلق الله للانسان داعية اخرى فوق الشهوة والغضب مسخرة تحت
اشارة العقل الهادي بنور الله الى العواقب الاخروية المعرف لحسن الثواب
وقبح العقاب وهذه الداعية هي المسماة بالارادة وقد يسمى عند بعض علماء

الدين

الدين باعتاد دينا وهي التي خص الله بني آدم بها وافردهم بها عن البهايم اكراما و
تعظيما كما ميزهم بالعقل العارف بعواقب الاشياء وهذه الارادة تحت اشارة
العقل كما ان الشهوة تحت ادراك الحس هذا ما لخصناه من كلام بعض علماء
الاسلام وها ولنا ان نذكره في هذا الفصل لجودة نظمه وحسن بيانه ولنعد
الى ذكر احوال الحواس على التفصيل **فصل** في اللمس واحواله قد علمت ان الحيوان
الارضي لكونه حامل كيفية اعتدالية يحتاج الى قوة حافظة اياها عند ذكره للجسم
المحيط به كالهواء او الماء انه مخالف ليحترز منه حتى لا يكون محرقا اياه بجرم او مجمدا اياه
او موافق ليطلبه او يسكن فيه فهو اقدم الحواس ويشبه ان الحاجة الى اللمس لدفع
المضرة اقوى والى الذوق للدلالة على المطعومات التي تستبقى بها الحيوة اشد
لكن الحاجة الى دافع المضرة لاستبقاء الاصل اقدم من الحاجة الى جالب المنفعة
لتحصيل الكمال ولان جلب الغذاء يمكن بساير الحواس فظهر ان اللمس اول
الحواس واقدمها وانه يجب ان يكون كل البدن موصوفا بالقوة اللامسة والبرهان
على ذلك ان بدن الحيوان من جنس مادة الكيفيات الملموسة وكذا جميع اعضائه
وعندنا ان المدرك دائما من جنس المدرك فالذي يسرى في جميع البدن
من قوة الحيوة والادراك لا يمكن ان يكون غير حسه الادراك اللمسي اما غيره
فلا يمكن ان يكون ساريا في كل البدن مثلا حامل القوة البصيرة لا يمكن ان
يكون ساير الاعضاء لكثافتها وظلمتها لان مدركات هذه القوة هي الانوار
فمدركها لا بد ان يكون متحدا معها بالمهية كما قررناه وليست الاعضاء البدن
انوارا لا بالفعل ولا بالقوة كالشغاف فاستحال ان يكون نور البصر ساريا
في تلك الاعضاء لانها كثيفة كدرة وكذا قياس السمع وساير الادراكات الباطنة
كالوهم والخيال لان البدن واعضاءه ليست موهمة ولا متخيلة لكونها مادية
ولا يدخل هي في عالم الوهم والخيال بل صورة اخرى مناسبة اياها يقع في الادراك
الوهمي والخيالي ومن ههنا نعلم ان الواهمة والخيال والمدارك الباطنة
ليست مادية موجودة في عضو كالدماغ كما هو المشهور لما مهدناه من قاعدة
اتحاد المدرك والمدرك واما ساير الحواس الظاهرة غير اللمس كالذوق
والشم والسمع والبصر فهي وان كانت مادية لكنها ليست كاللمس سارية
في جميع البدن لان بعضها كالسمع والبصر في غاية اللطافة فيجب ان يكون موضعه

جزءا لطيفا شفافا او نحوه مناسبا لما ادركته القوة وليس القوة كل عضو
جزءا لطيفا وبعضها كالذوق والشم وان لم يكن بتلك اللطافة لكنها لطيفة ايضا
لان حامل مدركاتها ليست اجساما كثيفة صلبة بل اما بخارات واما اجسام
رقيقة وليس كل عضو مناسبا لان يكون للمطعوم وهذا بخلاف اللمس فان
موضوع الرائحة والطعم بل بعض الاعضاء كباطن الخيشوم للمشموم وجرم اللسان
للمطعوم وهذا بخلاف اللمس فان جميع الاجسام سواء كانت صلبة او رخوة
كثيفة او لطيفة قابلة لان تقوم بها قوة اللمس ويتعلق بها ادراكه فان هذا
الادراك انما يحصل بمماسة السطوح ومصاكتها ومن الناس من زعم ان قوة
اللمس انواع اربعة الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس
والحاكمة بين الصلب واللين والحاكمة بين الاملس والخشن وزاد بعضهم
الحاكمة بين الثقيل والخفيف فيكون خمس انواع وقد مر وجه الاختلال لما
ذكروه واعلم ان من خواص كل قوة حساسة ان حاملها وان كان من جنس ما
تدركه خاليا في ذاته عن صورة الكيفيات التي ادركتها القوة حتى ينفعل
عن تلك الصورة فان الة الادراك لو تكيف بكيفية المدرك لم يقع ادراك
القوة بصورة تلك الكيفية واذ كان الحاصل في الة غير الصورة الحاضرة
للقوة لان هذه خارجية مادية وتلك ذهنية ادراكية فاذن المدرك
للحرارة والبرودة مثلا يجب ان لا يكون موصوفا بهما فيرد الاشكال في باب
اللمس لان العضو اللامس غير خالية عن هذه الكيفيات اللمسية لكنا نقول
هذه القاعدة لا يقتضي ان لا يكون لمحل الادراك حظ اصلا من جنس ما يدركه
بل يقتضي ان يكون خاليا عن نوع ما يدركه وعن ضده والمعتدل الفاتر
الكيفية المتوسطة بين الاطراف لقصورها وضعفها بمنزلة الخالي عن الانواع
كالماء الفاتر فانه كلا حار ولا بارد ولهذا يقبل كلا من الطرفين بسرعة
فالاقرب الى الاعتدال اشد ادراكا ولك ان تقول انا لم نعرف كون البهائم
مدركة للمحسوسات وشاعرة بها الا لاجل طلبها ما يلائمها وهربها عما ينافرها
حتى الحيوانات الناقصة كالاسفنجات والاصداف فانها يتحرك حركات
انقباض وانبساط بالارادة ولو لم نشاهد منها هذه الحركة لم نعرف
ان لها قوة اللمس فاذا كان الامر كذلك وقد وجدنا مثل ذلك في

العناصر

العناصر والنباتات فان الارض تهرب عن العلو الى السفل على طريقة واحدة
والنار تهرب من السفل الى العلو على طريقة واحدة واذا حاولت النار الصعود
فان عارضها في صوب حركتها معارض رجعت عنه الى سمت اخر بل الى اسفل وصعدت
من الجوانب التي لا مانع فيها وكذا النبات لو صادفه مانع عن سمت نموه وحركته
انحرف عنه الى جهة اخرى ويميل ايضا من جانب الظل الى جانب ضوء الشمس وايضا
الشجر النابت بقرب النهر يمد الى جانب الماء شعب اصوله ليسهل وصول الماء
اليه ليجذبه الى غير ذلك من الحركات لطلب الملائم والهرب عن المنافر وكل ذلك يدل
على شعورها بالملائم وغير الملائم وايضا ما ذكرتم من ان الحيوان لما كان بدنه من مادة
مصورة بصورة من باب اوائل الكيفيات وصلاحه باعتدالها وفساده
بضدها فلا بد له من قوة حافظة اياها مدركة لما يلائمها وينافرها حتى
يطلب بها الاول ويهرب عن الثاني وهذا الوجه جار في النبات ايضا بل في
الجماد والعناصر لكنا نجيبك بعد تمهيد ان الادراك عبارة عن وجود
صورة حاضرة عنده وجود وجوده لنفسه وان الموجودات المادية الساترة
فيها لا حضور لها في نفسها فكيف لما يدركها فنقول اما العناصر الكلية
فهي لكونها واقعة تحت التضاد غير باقية الوجود بل متجددة سايلة وشرط بقاء
الحيوة في شيء خلوه عن الضد والافاضل الجسمية غير مانعة عن قبول صورة وحدانية
يقبل الحيوة بشرط خلوها عن الضد كالافلاك فانها لخلوها عن التضاد و
التفاسد قبلت الحيوة النطقية واما النبات فلكون التضاد فيه غير شديد
بل سورة المتضادات فيه مكسورة فليس يبعد ان يكون لقوته شعور ضعيف
بما يلائمه كيف وعندنا ان الوجود مطلقا عين العلم والشعور مطلقا
ولهذا ذهب العارفون الالهيون الى ان الموجودات كلها عاقلة بربها ساجدة له
كما دل عليه الكتاب الالهي لكن الوجود اذا خلص عن شوب العدم والظلمات يكون
الادراك به وله على التمام ووجود الماديات ممزوج بالظلمات والحجب مغمور
في الاعدام والنقايص وبقدر ارتفاعها وارتباطها بالمبادي العقلية
والنفسية المجردة عن المواد والاعدام يكون وصولها الى مقام الحيوة والادراك
ويشبه ان يكون النفوس النباتية مع كونها صورا منغمرة في المواد فهي اقرب
مناسبة الى عالم الملكوت من صور العناصر والمعادن لانكسار هذه الكيفيات

المتضادة في النبات دون العناصر والمعادن ولاجل ذلك يظهر في النبات شيء من آثار الحيوة دون هذه الاجسام

فصل في الذوق

وفيه مباحث منها ان الذوق اعم الخمسة بعد اللمس للحيوان واشبه القوى بها فهو ثاني للمس لانه ايضا شعور بما يلايم البدن ليطلب ولهذا اذا اشتدت الحاجة الى الغذا كان الادراك اقوى والذوق ايض مشروط باللمس لكنه لا يكفي فيه الملاقات بالسطوح لما مر بل لابد من نفوذ ذي الطعم في جرم آلة الذوق وهو اللسان اما بذاته او بواسطة الرطوبة اللعابية المنبعثة عن اللسان ليقبل الطعوم ولابد ان يكون تلك الرطوبة عديمة الطعم لتؤدي الطعوم الى الآلة بصحة وان خالطها طعم كما يكون للمرضى لم تؤد بصحة والحق ان الآلة ايضا يجب ان يكون اما عديم الطعم مطلقا او ضعيفه جدا حتى يصح لها التكيف بكيفية ما يتادى اليها من الطعوم ويقع بها الادراك ولا يكفي لحصول هذا الادراك تكيف الرطوبة اللعابية بالطعم ولا ملاقاة المطعوم لان الخارج عن البدن لا يمكن ان يكون موضع شعور النفس اذ العلاقة الطبيعية غير حاصلة للنفس الا بالقياس الى البدن وقواه لا الى ما يخرج عن تدبير النفس وتصرفها والنفس تتحد بقواها والاتها ضرب من الاتحاد ولاجل ذلك كان وجود الشيء فيها بعينه وجود للنفس والادراك عبارة عن وجود الشيء للمدرك فلا جرم يشعر النفس بوجود ما يتكيف به البدن وقواها دون ما خرج عنها **ومنها** ان هذه الرطوبة هل يتوسط في ايصال اجزاء ذي الطعم بان يختلط معها وتغوص معها في اللسان حتى يحس القوة بالطعم او يتكيف بتلك الطعوم وتؤديها من غير مخالطة بتلك الاجزاء فعلى الاول لا فائدة فيها الا كونها بذرقة مسهلة لوصول المطعوم ويكون الحس بملاقات ذي الطعم من غير واسطة وعلى الثاني يكون الملاقي للمحسوس بلا واسطة هو الرطوبة وكلا الوجهين محتمل وعلى كل حال لا يبقى بين الحاس والمحسوس متوسط **ومنها** يجب ان تعلم ان المذوق في الحقيقة ليس الكيفية الطعمية التي تقوم بالجسم المطعوم ولا التي تقوم بالرطوبة اللعابية على القول بتكيفها ولا التي تقوم بجرم اللسان مع وجوب تكيف الآلة بكيفية المحسوس كما مر بيانه بل الصورة الذوقية التي تقوم بقوة الذوق ونسبة تلك القوة الى صورة المذوق كنسبة المادة الى الصورة وكنسبة العقل بالقوة الى العقل بالفعل وهكذا الحال في سائر الحواس من ان المحسوس بالحقيقة هو الصورة الجزئية الحاصلة للنفس بواسطة القوة الحاسة حتى الابصار كما ستعلم

ومنها

ومنها ان قوة الذوق واحدة وقيل ما بال الحكماء القائلين بتعدد قوة اللمس لتعدد الملموسات حيث لم يجعلوا قوة الذوق متعددة لتعدد المذوقات وربما يجاب بانهم انما اوجبوا ان يكون الحاكم على نوع واحد من التضاد قوة واحدة بها الشعور والتميز والطعوم وان كثرت الا ان فيما بينها مضادة واحدة واما الملموسات فليست فيما بينها مضادة واحدة فان بين الحرارة والبرودة نوعا واحدا من المضادة غير النوع الذي بين الرطوبة واليبوسة

فصل في الشم

وهو الطف من الذوق كما ان الذوق الطف من اللمس وهذه الثلثة اكثف المشاعر واغلظها ومدركات هذه القوة هي الروايح بملاقات الهواء المتكيف بها للخيشوم فالشم ايضا يحصل بالمماسة فهذه القوة ايضا شبيه بالملامسة فكانها ضرب من اللمس ونسبتها في اللطافة الى الذوق كنسبته فيها الى اللمس ومن مباحث الشم الهواء المتوسط هل يتكيف بكيفية ذي الرايحة ويؤديها الى الخيشوم او يختلط باجزاء لطيفة من ذي الرايحة فتتصل تلك الاجزاء الى آلة الشم فيدرك برايحة الاجزاء من غير ان يكون رايحة للهواء والى كل من الطريقين ذاهب واحتج الذاهب الى الثاني بانه لو لم يكن كذلك لما كانت الحرارة مهيجة للروايح بسبب الدلك والتبخير ولما كان البرد يخفيها ومعلوم ان التبخير يذكي الروايح وايض ترى التفاحة يذبل من كثرة الشم فدل ذلك على تحلل اجزاء ذي الرايحة واحتج الآخرون بانه لو كانت الروايح التي تملأ المحافل انما يكون بسبب تحلل شيء وجب ان يكون الشيء ذو الرايحة ينقص وزنه ويصغر حجمه واحتجوا ايض بانا نبخر الكافور تبخيرا يأتي على جوهره كله فيكون معه رايحة ينتشر انتشارا الى حد ويمكن ان ينتشر تلك الرايحة في اضعاف تلك المواضع بالنقل والوضع في جزء جزء من ذلك المكان بل في اضعافه فيكون مجموع الابخرة التي يتحلل منه في جميع تلك البقاع التي تزيد على البقعة المذكورة اضعافا مضاعفة للذي يكون حاصلا بالتبخير او مناسبا له فيجب ان يكون النقصان الوارد عليه في ذلك قريبا من ذلك النقصان او مناسبا له لكن ليس الامر كذلك فثبت ان للاستحالة ايضا مدخلا في هذا الباب والحق ان كلا المذهبين صحيح محتمل ومن الناس من زعم ان ادراك الشم يتعلق بالمشموم من حيث هو وهذا ابعد الوجوه ومن مباحثه ان الانسان يكاد ان يكون ابلغ الحيوانات في ادراك لطايف الروايح القريبة الا انه اضعفها في ادراك البعيدة منها وفي ادراك تفاصيلها المتنوعة فان رسوم الروايح في نفس الانسان غير متحصلة تحصلا تفصيليا

كما فى المطعومات والملموسات ولذلك لا يكون للروايح عنده اسماء الامن جهتين
احديهما من جهة الموافقة والمخالفة فيقال هذه رايحة طيبة وتلك رايحة كريهة
والاخرى من جهة انتسابها الى المطعوم او الى الموضوع مطلقا فيقال رايحة حلاوة
او حموضة او رايحة ورد او مسك وقيل يشبه ان يكون حال ادراك الانسان
للروايح كحال ادراك الحيوانات الصلبة العين للمبصرات فان ادراكها لها يكاد ان
يكون كالتخييل غير المحقق واما ادراك كثير من هذه الحيوانات للروايح فقوى جدا حيث
لا يحتاج الى التنشق ومن مباحث الشم انه نقل عن افلاطون وفيثاغورس وهرمس
وغيرهم من الاقدمين ان الافلاك والكواكب لها قوة الشم وفيها روايح طيبة اطيب
مما يوجد فى المسك والعنبر والرياحين بكثير ورد عليهم اتباع المشائين بانه ادراك
الروايح مشروط بالهواء والبخار وليس هنالك هواء ولا بخار وهذا الوجه ضعيف
لان كون الاشتراط به مطلقا ليس عليه برهان عقلى وانما يشترط ذلك فى العالم
العنصرى ومن افاضل المتاخرين من حكى عن نفسه انه عند اتصاله بذلك العالم
فى نوم او يقظة شم منها روايح اطيب من المسك والعنبر بل لا نسبة لما عندنا
الى ما هنالك ولهذا اتفق ارباب العلوم الروحانية على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا
ولكل روحانى رايحة معروفة يستنشقونها ويتلذذون بها وبروايح الاطعمة المصنوعة لهم
فيفيضون على من ترتب ذلك ما هو مستعد له وسيجيء لك ما يصحح هذا القول
ونظايره فصل فى السمع وهو عبارة عن ادراك الصوت وقد مر فى مباحث المقولات
من العلم الكلى عند بحثنا عن احوال الكيفيات المحسوسة حقيقة الصوت والذى يناسب
هذا الموضع البحث عما يتعلق بكيفية حصول السمع وفيه ابحاث الاول انهم
قالوا ان السماع لا يحصل الا عند تادى الهواء المنضغط بين القارع والمقروع
الى التجويف الصماخ عند العصبية المفروشة فيه قالوا وهذا التادى ظاهر وقد دل
عليه امور احدها ان ذلك التجويف اذا سد او انسد بطل السمع وثانيها انه اذا
كان بين الصائت والسامع جسم كثيف تعذر السماع او تعسر وثالثها ان من راى
انسانا يقرع بمطرقة على سندان او بمقرعة على نقارة فان كان قريبا منه سمع
الصوت مع مشاهدة الطرق والقرع وكلما بعد منه حصل سمعه بعد زمان
يضاهى طوله بعد المسافة ورابعها ان من وضع فمه على طرف انبوبة ووضع
الطرف الاخر من تلك الانبوبة على اذن انسان اخر وتكلم فيه فان ذلك الانسان

يسمع

يسمع ذلك الكلام دون ساير الحاضرين وذلك لتادى الهوى الى اذنه وامتناع ان يتادى
الى اذن غيره وخامسها ان عند اشتداد هبوب الريح ربما لا يسمع القريب ويسمع
البعيد لانحراف تلك الاهوية الحاملة لتلك الاصوات بسبب شدة هبوب الرياح من
سمع الى سمع اخر وههنا اشكال قوى وهو ان احدا اذا تكلم بكلام من وراء جدار
غليظ وجب ان لا يسمع الذى من الجانب الاخر من الجدار ذلك الكلام لعدم الفرج
والمنافذ ولو وجدت هناك منافذ لكانت قليلة ضيقة فوجب ان يتشوش تلك
الامواج ولا يبقى اشكال تلك الحروف كما خرجت عن حلق المتكلم وايضا فلان الانسان
اذا تكلم حدث فى الهواء ذلك التموج فان تادى ذلك بالكلية الى شخص وجب ان لا
يسمع غيره ذلك الكلام اذ ليس هناك الا ذلك التموج الواحد وان لم يتاد اليه
بل تادى الى سمع كل واحد بعضه وجب ان لا يسمع احد منهم ذلك الكلام بتمامه
وقد اجابوا عن الاول بان الحايل الذى لا منفذ فيه اصلا فانه يمنع من السماع البتة لانه
كلما كانت المنافذ اقل كان السمع اضعف فوجب اذا لم يوجد المنافذ اصلا ان لا
يوجد السمع وعن الثانى بان الحروف انما يتكون بانطلاق الهواء بعد حبسه على
وجه مخصوص فيكون التموج الفاعل للحروف ليس مخصوصا بكل الهواء دون اجزائه
بل انما هو حاصل فى واحد واحد من اجزائه فاى جزء وصل حصل الشعور بما يقبله
من الصوت هذا ما ذكروه اقول عندى ان الحال فى كيفية التادية ليس كما حصلوه
فان كون كل جزء من اجزاء الهواء المتوسط بين السامع وذى الصوت مكيفا بكيفية
الحروف والكلمات مع بساطة الهواء وتشابه اجزائها فى غاية البعد بل انه غير صحيح
والا لتكرر الادراك حسب تكرر وصولات الهواء الى الصماخ وليس بل الحق ان النفس
تنبه بواسطة الهواء الواصل الى آلة السمع المتوسط فيما بين بكيفية القرع الحاصل
بين القارع والمقروع او القلع الحاصل لا ان هواء واحدا يتحمل تلك الكيفية ويبلغ
بها الى الصماخ ولا ان اهوية متعددة متموجة يتادى كل منها الى الاخر وهكذا
حتى يتكيف الهواء المجاور للصماخ بها ويتادى بها الى السمع وهذا لا ينافى
ما سبق ذكره منا وهو ان النفس لا يتعلق ادراكها الا بصورة حاصلة فى
محال تصرفاتها بالطبع لان كلامنا هناك فى المدرك بالذات للنفس والمدرك
بالذات لها ههنا هو الصور الادراكية من المسموع الحاصلة فى القوة السامعة

التموج ظ

وانما الكلام ههنا فى المحسوس بالعرض وهو المسموع الخارجى ومنشا هذه العلاقة
العرضية هو الوضع المخصوص لذلك المسموع بالنسبة الى السامع ووجود الجسم اللطيف
بينهما الذى تصير بسببه جميع هذه الثلثة اعنى الآلة والهواء المتصل وذى الصوت
فى حكم الواحدة للنفس فيدرك النفس ما فيها على اى وجه يكون وباى جانب تقع
وهذا اسر احتياج كل قوة جسمانية فى تاثيرها الى مشاركة الوضع فان الوضع
المخصوص بين موضع القوة وما تؤثر فيه او يتاثر عنها مع تحقق الجسم المتصل اللطيف
بينهما يجعل المجموع كانه مادة واحدة والة واحدة للقوة فكما يتاثر مادة القوة
بفعلها كذلك يتاثر ذلك الجسم الذى له ذلك الوضع بفعلها **البحث الثانى** انهم
اختلفوا فى ان المسموع هو الصوت القايم بالهواء القارع للصماخ فقط وهو
المحسوس او الصوت القايم بالهواء الخارج عن الاذن ايضا محسوس اقول وعندنا
كما مر ان المحسوس هو الصوت القايم بالهواء المنضغط بين القارع والمقروع
فقط بدلالة انا اذا سمعنا الصوت ادركنا مع ذلك جهته وقربه وبعده ومعلوم
ان الجهة لا يبقى اثرها فى التموج عند بلوغه الى التجويف فكان يجب ان لا يدرك من
الاصوات جهاتها وقربها وبعدها لانها من حيث اتت وحلت بحركتها تجويف
الصماخ فيدركها القوة هناك ولا تتميز بين القريب والبعيد كما ان اليد يدرك
بلمسها ما تلقاه ولا يشعر عن جهة اللمس الا حيث يلمسه ولا فرق بين وروده من
ابعد بعد واقرب قرب لان اليد لا يدرك الملموس من حيث ابتدا ولا فى المسافة
بل حيث انتهى ولما كان التميز بين الجهات والقرب والبعد من الاصوات حاصلا علمنا
انا ندرك الاصوات الخارجية حيث هى وليس لك ان تقول انما ندرك الجهة لان الهواء
القارع انما توجه من تلك الجهة وانما ندرك البعيد والقريب لان الاثر الحادث
عن القرع القريب اقوى وعن البعيد اضعف لانا نقول اما الاول فباطل لان الصوت
قد يكون على اليمين من السامع ويسمع بالاذن الايسر لانسداد فى اذنه الذى تليه
ومع ذلك يحصل الشعور بكون الصوت على اليمين ولا يصل التموج الى الاذن
الايسر الا بعد ان ينعطف عن اليمين فليس ههنا ادراك الجهة التى جاء منها
الصوت بل الجهة التى وقع القرع فيها واما الثانى فهو ايضا باطل والا لكنا لم نفرق
البعيد القوى من القريب الضعيف ولكنا اذا سمعنا صوتين متساوى البعد
مختلفين بالقوة والضعف وجب ان يظن ان احدهما قريب والاخر بعيد ويشتبه

علينا

علينا ان ما القوة والضعف بالقرب والبعد وليس الامر كذلك واعلم ان جمهور
القوم لما لم يذهبوا الى ما اخترناه حسبما اوضحنا سبيله استصعب عليهم الامر
فى تعيين السبب فى تحقق الشعور بجهة الصوت فقال بعضهم كصاحب المعتبر انا
قد علمنا ان هذا الادراك انما يحصل ولا بقرع الهواء والتموج لتجويف الصماخ
ولذلك يصل من الابعد فى زمان اطول ولكن بمجرد ادراك الاصوات القايم
بالهواء القارع للصماخ لا يحصل الشعور بالجهة والقرب والبعد بل انما يحصل ذلك
بتتبع الاثر الوارد من حيث ورد وما بقى منه فى الهواء الذى هو فى المسافة التى فيها
ورد والحاصل انا بعد ادراكنا الصوت عند الصماخ نتتبعه بتاملنا فيادى
ادراكنا من الذى وصل الينا الى ما قبله ومنه الى ما قبل ما قبله من جهته ومبدا
وروده فان بقى منه شئ وادركناه الى حيث ينقطع ويفنى وحينئذ يدرك
الوارد ومدده وما بقى منه موجود او جهته وبعد مورده وقربه وما بقى
من قوة امواجها وضعفها فلذلك يدرك البعيد ضعيفا لانه يضعف تموجه
حتى ان لم يبق فى المسافة امر تنبيهى بنا الى ان البعيد المبدا لم نعلم من قدر البعد
الا بقدر ما بقى فلا نفرق بين الرعد الواصل الينا من اعالى الجو وبين دوى الرحى
الذى هو اقرب منه الينا هذا انتهى ما حصلوه فى هذا الباب وفيه ما لا يخفى
من الاشكال وهو ان السمع ليس بادراك بعد ادراك واستعلام بعد
استعلام ينتقل النفس من واحد الى اخر ومنه الى اخر وهكذا بل ههنا ادراك
شئ واحد مع جهته وقربه وبعده ثم انه بعد ان سلمنا انه بتتبع الهواء الذى
وصل الى الصماخ منه الى ما قبله فما قبله ولكن اذا كان ادراك الصوت منفكا
عن ادراك الجهة وغيرها كما قرروه من ان الصوت يدرك اولا ثم بعد التتبع
ندرك الجهة والقرب والبعد والقوة والضعف حتى يكون ههنا ادراكات
متعددة سابقة ولاحقة فنقول يدرك السمع ح ليس الا ذلك الصوت فاما
الجهة فهى غير مدركة للسمع اصلا واذا لم يكن الجهة مدركة للسمع لم الصوت
الحاصل فى الجهة مدركا له فبقى ان يكون يدرك السمع صوتا لو كان حصوله فى جهة
اخرى اية جهة كانت لكان هو ذلك الصوت بعينه وهو محال لان الصوت
الجزئى لا بد ان يكون متخصصا بوضع وجهة ولا يمكن ان يكون يدرك الحس
امرا كليا كما برهن عليه مع ان المدرك للسمع هو الصوت الموجود فى الجهة

المخصوصة هذا خلف وهذا انما يلزم على تقدير ان يكون ادراك الجهة غير
ادراك الصوت فيها وان ادراكها قد حصل بتتبع التموجات الهوائية كما ذكروا اما
على الوجه الذى حققناه فلم يلزم محذور ولان المدرك للسمع هو الصوت المعين
الواقع فى جهة معينة وفى موضع مخصوص فان وجود الامر المادى لا ينفك عن
الوضع والجهة وليس ان وجود شئ وكونه فى جهة او على وضع شئ اخر والمسمى
بالعوارض المشخصة ليست هى فى الحقيقة من عوارض التشخص وانما عروضها
بالقياس الى مهيته ذلك الشخص كما مر فكل مدرك بادراك حسى انما تدرك وجوده
فى جهة معينة وعلى وضع معين لان الحس تدرك وجوده فقط او يدرك
وجوده ويدرك معه بادراك اخر جهته وبادراك اخر قربه وبعده لان
هذا شان العقل وليس شان الحس الا ادراك امر ذى جهة فى وضع لما علمت
ان وجود المحسوس وكونه فى جهة وعلى وضع شئ واحد بالشخص متعدد فى ظرف
التحليل العقلى وكما ان المحسوس شئ واحد فكذلك الادراك الحسى المتعلق به
ادراك واحد هو بعينه ادراك بوجوده وادراك بانه فى جهة كذا وادراك
بانه فى موضع كذا **البحث الثالث** مما يناسب طريقتنا فى السمع ان وجود الهواء بين
السامع وذى الصوت شرط ليحقق الاتصال بينهما مع عدم حاجز كثيف لا لاجل
ان يحمل الهواء كيفية الصوت ويتادى بها الى السمع ان القدماء اكتفوا فى سماع
الفلكيات تماس الافلاك بعضها مع بعض كما نسب الى اساطين الحكمة كافلاطن
ومن قبله انهم يثبتون للافلاك اصوات عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل
ويتعجب منها النفس وحكى عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوى
فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات
الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات
وكمل علم الموسيقى واعلم ان اشتمال الافلاك والكواكب على الطعوم والروايح و
الاصوات وجميع ما يدركه الحواس هيهنا قول صحيح ايدته الاذواق الكشفية
والبراهين العقلية والمناسبات الوجودية وذلك لان الوجود مع كمالاته
وخيراته انما يفيض من الاوايل على الثوانى ومن الاعالى على الادانى وهكذا الى ادنى
الوجود وكل ما يوجد من الصفات الكمالية فى المعلولات الاخيرة فهى موجودة
فى مباديها القريبة على وجه الطف واصفى وكل ما يتوسط فى الاسباب القريبة

فهى موجودة فى العلل القصوى الفعلية على وجه مناسب لذلك العالم الاترى ان
الكيفيات المحسوسة وجودها فى موضوعاتها الجسمانية على نحو يلزمها التضاد
والانقسام والاستحالة وغير ذلك ووجودها فى الحواس والمدارك النفسانية
على نوع اخر اصفى والطف لصفاء القابل حيث يزول عنها كثير من النقايص المصحوبة
لها فى الخارج ولها ايضا نوع اخر من الوجود فى القوة العقلية على نوع اشرف
واعلى وجوهر السماويات فى اللطافة دون عالم العقل وفوق عالم العناصر وهى
فى اللطافة بمنزلة الحواس فان جوهر الحس للطافة يقبل رسوم المحسوسات لكن حس
الحيوان مختص ببعض المواضع من بدنه وهو الذى يوجد فيه جوهر روحانى من جنس
مادة الاشباح المثالية المتوسطة بين العقول والاجسام والفلك لكونه بسيطا
متشابه الاجزاء كله كالروح الحاصل فى موضع الخيال منا ومما يزيل الاستبعاد
فى كون عالم الافلاك مشتملا على الروايح والنغمات ان هذه الكيفيات من حيث
كونها مدركة لنا ليست هى التى تكون فى الخارج عن قوانا ومشاعرنا لما علمت مرارا
ان المحسوس بما هو محسوس وجوده فى نفسه ليس الا وجوده للجوهر الحاس ومعلوم
ان وجودها للخيال مناط علمنا بها وانكشافها الدنيا وقد ثبت ان الخيال
وجميع ما يحصل فيه خارج عن هذا العالم فاذن كما يوجد فى قوة من قوانا جميع
النغمات والاصوات والروايح والمشمومات على وجه مشاهدة تارة من جهة امور
خارجية معدة لها وتارة من جهة اسباب باطنية كما فى المنام فانا قد نشاهد صورا
عجيبة واصوات عظيمة فى النوم لا نشك فى وجودها فلا استبعاد فى وجود
الطعوم الشهية والروايح الطيبة والنغمات العجيبة فى عالم الافلاك اذ ليست
اسباب وجودها منحصرة فى هذه الامور المعادة **فصل فى البصر** قد تقرر
فى علم التشريح انه تنبت من الدماغ ازواج سبعة من العصب وان الزوج الاول
مبداه من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزايدتين الشبيهتين
بحلمتى الثدى وهو صغير مجوف يتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر النابت
منهما يمينا ثم يلتقيان على تقاطع صليبى ثم ينفذ النابت منهما يمينا الى الحدقة اليمنى
والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى وقوة الابصار مودعة فى الروح المصبوب
فى تجويف هذا العصب سيما عند الملتقى واختلفوا فى كيفية الابصار فالطبيعيون
على انه بانطباع شبح المرئى فى جزء من الرطوبة الجليدية التى تشبه البرد والجمد

فانها مثل مراة فاذا قابلها متلون مضئ انطبع مثل صور ترفيها كما ينطبع صورة الانسان
فى المراة لا بان ينفصل من المتلون شئ ويميل الى العين بل ان يحدث مثل صورته
فى المراة وفى عين الناظر ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع
توسط الهواء المشف ولما توجه الايراد عليهم بوجهين احدهما ان المرئى حينئذ
يكون صورة الشئ وشبحه لا نفسه ونحن قاطعون بانا نرى نفس هذا الملون
وثانيهما ان شبح الشئ مساوله فى المقدار والا لم يكن له صورة له ومثالا وحينئذ
يلزم ان لا يرى ما هو اعظم من الجليدية لان امتناع انطباع العظيم فى الصغير معلوم بالضرورة
اجابوا عن الاول بانه اذا كان رؤية الشئ بانطباع شبحه كان المرئى هو الذى انطبع
شبحه لا نفس الشبح كما فى العلم بالاشياء الخارجة وعن الثانى بان شبح الشئ لا يلزم
ان يساويه فى المقدار كما نشاهد من صورة الوجه فى المراة الصغيرة اذ المراد به
ما يناسب الشئ فى الشكل واللون دون المقدار غاية الامر انا لا نعرف لمية
ابصار الشئ العظيم وادراك البعد بينه وبين الرائى لمجرد انطباع صورة صغيرة
منه فى الجليدية وتاديها بواسطة الروح المصبوب فى العصبتين الى الباصرة
والرياضيون على ان الابصار بخروج الشعاع من العين على مخروط راسه عند
العين وقاعدته عند المرئى ثم اختلفوا هؤلاء فى ذلك المخروط مصمت او مؤلف من
خطوط مجتمعة فى الجانب الذى يلى الراس متفرقة فى الجانب الذى يلى القاعدة
وقيل لا على الهيئة المخروط بل على استواء لكن يثبت طرفه الذى يلى العين ويضطرب
طرفه الاخر على المرئى وقيل الشعاع الذى فى العين يكيف الهواء بكيفيته ويصير
الكل آلة فى الابصار وما نسب الى الاشراقيين واختاره الشيخ الشهيد شهاب
الدين السهروردى انه لا شعاع ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستنير
للعضو الباصر الذى فيه رطوبة صقيلة واذا وجدت هذه الشروط مع زوال
المانع يقع للنفس علم اشراقى حضورى على المبصر فيدركه النفس مشاهدة ظاهرة
جلية فهذه ثلثة مذاهب فى الابصار والحق عندنا غير هذه الثلثة وهو ان
الابصار بانشاء صورة مماثلة له بقدرة الله من عالم الملكوت النفسانى مجردة عن
المادة الخارجية حاضرة عند النفس المدركة قائمة بها قيام الفعل بفاعله لا قيام
المقبول بقابله والبرهان عليه يستفاد مما برهنا به على اتحاد العقل
بالمعقول فانه بعينه جار فى جميع الادراكات الحسية والخيالية والوهمية وقد

هيئته صح

بينهنا

بينهنا على هذا المطلب فى مباحث العقل والمعقول وقلنا ان الاحساس مطلقا
ليس كما هو المشهور من عامة الحكما ان الحس يجرد صورة المحسوس بعينه من مادته
ويصادفها مع عوارضها المكتنفة وكذا الخيال يجردها تجريدا اكثر لما علم
من امتناع انتقال المنطبعات بل الادراك مطلقا انما يحصل بان تفيض من الواهب
صورة اخرى نورية ادراكية يحصل بها الادراك والشعور فهى الحاسة
بالفعل والمحسوسة بالفعل واما وجود صورة فى مادة فلا حس ولا محسوس
الا انها من المعدات لفيضان تلك الصورة مع تحقق الشرايط وقد نص على
ما اخترنا فى باب الابصار الفيلسوف المعظم فى كتابه المعروف باثولوجيا بما نقلنا
من كلامه هناك وايضا ما سوى هذا المذهب المنصور من المذاهب الثلثة
المشهور يرد على كل منها مفاسد شتى اما مذهب الانطباع فى الجليدية فمذهب
خروج الشعاع فالكتب مشحونة بذكر ما يرد على كل منهما واما الذى اختاره
صاحب المطارحات فيرد عليه ايضا امور منها ان البرهان قايم على ان الجسم المادى
وما يعرضه من الصفات لا يمكن ان يتعلق به الادراك الا بالعرض كما مر ذكره سابقا
ومنها ان الاحول يدرك صورتين فلو كان المدرك هو بعينه الامر الخارجى لزم
ان يدرك ما لا وجود له فى الخارج والقول بان احدهما فى الخارج والاخرى فى الخيال
او فى عالم المثال لما لا وجه له ومنها ان الصورة الواحدة الخارجية اذا نظر اليها
جماعة كثيرة لزم على هذا الراى ان يكون مدركا لتلك النفوس كلها والادراك
ليس الا حصول صورة الشئ للمدرك وحصول الشئ لامر لا بد فيه من خصوصية
وعلية والعلية بالذات انما هى فاعل وغاية ومادة وصورة والشئ لا يكون حاصلا
بالذات الا لشئ من علله واسبابه الذاتية فلو حصلت ووجدت تلك الصورة للنفس
لكان النفس احدى العلل الذاتية لوجوده لها لكنها ليست مادة ولا صورة لها
وهو ظاهر ولا فاعلة اياها والا لزم تكثر العلل الفاعلة لشخص واحد ولا غاية
ايضا اذ الشئ الواحد لا يكون له غايات كثيرة ومنها ان تسمية هذه الاضافة
من النفس التى بواسطة البدن الى امر جسمانى ذى وضع بالاضافة النورية مما لا وجه
له اذ الاضافة التى يكون بين الاجسام او بواسطة الاجسام وما فيها ليست الا
اضافة وضعية لا غير كالمحاذاة والمجاورة والتماس والتداخل والتباين
وغير ذلك وجميع هذه النسب والاوضاع اضافات مادية ظلمانية لما تقرر ان

النسبة الوضعية من موانع الادراك لانها من لوازم المادية ومدار الادراك
على تجرد الصورة عن الوضع والمقدار المادى واما العلاقة والنسبة النورية
فهى ما يكون بين الشئ وعلة وجوده فان الوجود عين الظهور والفاعل والغاية
هما مبدأ وجود الشئ والمادة والموضوع هما مبدأ قوة الشئ وامكانه وقد يكون
مبدأ عدمه وخفائه لقبولهما ضد ذلك الشئ فثبت ان الحرى باسم الاضافة الاشراقية
هى النسبة التى بين فاعل الصورة وذاتها وهى انما يتحقق على ما قررنا فى الابصار
بين النفس والصورة الفايضة منه على ذاتها وكان ما اخترناه كان مذهب الاوايل
والاسم واقعا عليه فوقع فى النقل تحريف لغموض المذهب وقصور فهم الناقل
واذا دل البرهان على ان الرؤية بحضور صورة مجردة عن المادة الخارجية
للنفس وبطل القول بالشعاع وبانطباع الصورة فى الجليدية وما يجرى مجراها
فثبت وتحقق ما ادعيناه فلنذكر تفاصيل ما يرد على كل من المذهبين الاخرين
المشهورين **فصل** فى ما تمسك به اصحاب الانطباع وتعقيبه مما يرد عليهم
وذكر الحجج النفاة قد تمسكوا بوجوه **احدها** وهو العمدة ان العين جسم
صقيل نورانى وكل جسم كذلك اذا قابله جسم كثيف اللون انطبع فيه شبحه كالمرآة
اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلما نشاهد من النور فى الظلمة اذا حك
المتنبه من النوم عينه وكذا عند امرار اليد على ظهر الهرة السوداء ولان الانسان
اذا نظر نحو انفه قد يرى عليه دايرة من الضياء واذا انتبه من النوم قد يبصر ما قرب
منه زمانا ثم يفقده وذلك لامتلاء العين من النور فى ذلك الوقت وان
اغمض احدى العينين يتسع ثقب العين الاخرى وما ذاك الا ان جوهرا نورانيا
علاه ولانه لولا انصباب الارواح النورانية من الدماغ الى العين لما جعلت
ثقبتا الانوار مجوفتين وهذا بعد تمامه انما يدل على انطباع الشبح فيه لا كون
الابصار به **وثانيها** ان ساير الحواس انما تدرك المحسوس بان يأتى صورته اليها
لا بان يخرج منها شئ الى المحسوس فكذا الابصار واجيب بانه تمثيل بلا جامع اقول
فى ساير الحواس لا اتيان ولا خروج بل يفيضان صورة مناسبة للمحسوس
متمثلة عند النفس فالجامع متحقق ولكن لا يلزم مطلوبهم من الانطباع فى
عضو البصر **وثالثها** ان من نظر الى الشمس طويلا ثم اعرض عنها تبقى صورتها
فى عينه زمانا ودفع بان الصورة فى خياله لا فى عينه كما اذا غمض العين **ورابعها**

ان الشئ

ان الشئ بعينه اذا قرب من الرائى يرى اكبر مما اذا بعد عنه وما ذاك الا ان الانطباع
على هيئة مخروط من الهواء المشف رأسه متصل بالحدقة وقاعدته سطح المرئى حتى انه
وتر لزاوية المخروط ومعلوم ان وتر بعينه كلما قرب من الزاوية الكبرى اعظم من
الذى فى الصغرى وهذا انما يستقيم اذا جعلنا موضع الابصار هو الزاوية على
ما هو رأى الانطباع لا القاعدة على ما هو رأى خروج الشعاع فانها لا تتفاوت
واجيب بانا لا نسلم انه لا سبب سوى ذلك كيف واصحاب الشعاع ايضا يثبتون
سببه على ان استلزام عظم الزاوية عظم المرئى وصغرها صغره محل نظر **و**
خامسها انه لولا الابصار لاجل انطباع الاشباح فى الجليدية لكانت
خلقة العين على طبقاتها ورطوباتها وشكل كل واحد منها معطلة فان الفايدة
فى كون الجليدية صافية ان يستحيل من الالوان والفايدة فى تفرطحها انه لو كانت
خالصة الاستدارة لكانت لا يلقى من المحسوس الا على اليسير فلما عرضت
قليلا صادت اخذة منه اجزاء كثيرة والعنبية انما ثقب وسطها لئلا يمنع
وصول المحسوس الى الرطوبة الجليدية والقرنية انما لم يثقب لانها دقيق
ابيض صاف فجرم لا يمنع الضوء ولا الشبح الذى يوديه الهواء من النفوذ داخل العين
واجيب بان هذه الحجة غير برهانية اذ من الجايز ان يكون لخلقة العين على طبقاتها
واشكالها ورطوباتها فوايد اخرى سوى الانطباع **وسادسها** ان الممرورين
قد يبصرون صورا مخصوصة متمايزة وهى غير موجودة فى الخارج ولا بد لها
من وجود لامتيازها وتعينها فهى لا محالة موجودة فى المبصر او فى جزء من
اجزائه واذا ثبت كيفية الابصار فى بعض المواضع وانها بالانطباع ثبت
فى غيره ايضا لعدم الفرق واجيب بان ذلك يدل على ان الابصار فى هذا النوع
بالانطباع ولا يدل على ان ابصارنا للموجودات الخارجية لاجل انطباع صورها
اقول الحق ان هذه الحجة قوية على ابطال مذهب الشعاع ومذهب من يرى
ان الرؤية يتعلق بالصورة الخارجية من غير شعاع لكن لا يضر مذهبنا بل يؤكده
وسابعها ان شبح المرئى يبقى فى الخيال حتى يمكننا تخيله متى شئنا واذا
كانت القوة الخيالية تاخذ شبح المتخيل فكذلك القوة الباصرة واجيب بانه
مجرد تمثيل ثم الفارق انا انما اثبتنا الاشباح الخيالية لانه لما لم يمكن تحصيل صورة
فى الخارج لم يكن بد من اثباتها فى الخيال واما الابصار فلتحقق المبصر فى الخارج

[illegible]

لم يحتج الى اثبات صورة منطبعة فى القوة الباصرة بل امكننا ان نقول ان الابصار
حالة اضافية بين القوة الباصرة وبين المبصرات الموجودة فى الخارج واما
ادلة نفاة الانطباع **فالحجة الاولى** ما ذكره جالينوس هو الذى عول عليه القوم
ان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه فلو كان الابصار بالانطباع
لاستحال منا ان نبصر الا مقدار نقطة للناظر لكنا ننظر نصف كرة العالم و
اعترضوا على هذه الحجة بوجوه احدها ان الجسم الصغير مساو للكبير فى قبول
الانقسامات بغير نهاية فلم لا يجوز ان يقبل شكله وثانيها ان البصر لا ينطبع
فيه الا ما يساويه لكن النفس بالمقايسة يعلم ان ما صورته هذا يكون مقداره
بهذه النسبة كما فى النقوش المصورة فى الجدران وغيرها من الاشياء وثالثها
المعارضة بالصورة المشاهدة فى المرآة من نصف كرة العالم فاذا جاز انطباع
العظيم فى الصغير فى المرآة فليجز فى البصر ورابعها المعارضة بالصور الخيالية فانا
نتخيل بحرا من زيبق وجبلا من ياقوت وهذه الصور لا محالة موجودة لتميزها وتعينها
وتاثيرها فى النفس وليس وجودها فى الخارج فهى لا محالة فى محل منا وكذا الصور
التى يشاهدها الممرورون فانهم قد يشاهدون صورا عظيمة هائلة فلا بد لها
من محل فان كان محلها امرا جسمانيا من بدننا فحينئذ يكون الشئ العظيم منطبعا
فى المحل الصغير فليجز فى الابصار مثله وان كان المدرك لذلك النفس فهو غير
صحيح اما اولا فلانهم استدلوا على ان المدرك للجزئيات يستحيل ان يكون
هو النفس واما ثانيا فلانه اذا عقل انطباع صور المتخيلات والمبصرات
فى النفس مع ان لا مقدار لها ولا حجم اصلا فلان تعقل انطباع الصور العظيمة
فى الجسم الصغير كان اقرب واما ثالثا فلانه اذا جاز انطباع تلك الصور فى النفس
فصح القول بالانطباع وصار النزاع بعد ذلك فى محل الانطباع نزاعا آخر و
الجواب اما الاول فهو وان كان جيدا الا ان الجسم الصغير كونه موافقا للجسم الكبير فى
عدد التقسيمات لا يوجب ان يساويه فى المقدار ولا فى مقدار الاقسام واما
الثانى فالابصار امر دفعى ليس فيه مقايسة واستدلال واما الثالث
فالقول بانطباع الصور فى المرآة كالقول بانطباعها فى الجليدية فى البطلان
وسبب الرؤية هناك شئ آخر غير الانطباع كما ستعلم واما الرابع فهذه
الصور الخيالية والتى تشاهدها الممرورون ليس فى محل عندنا حتى يلزم

ان يكون

ان يكون محلها اما جزءا جسمانيا منا او نفسنا بل هى صور معلقة يقيمها
للنفس ويحفظها ما دامت تشاهدها والذى استدلوا عليه ليس الا ان محل
الصور الجزئية لا يمكن ان يكون هو النفس وان القوة العاقلة لا يدرك
الجزئيات بذاتها المجردة واما ان كل ادراك فهو بحلول الصورة فى جوهر
المدرك فلم يقم عليه برهان ولا حجة وقولهم ان انطباع المقدار العظيم فى المحل
الصغير اقرب الى العقل من انطباع المقدار العظيم فيما لا مقدار له مع انه
مجرد قياس تمثيلى بلا جامع غير وارد ههنا اذ قد علمت ان المقيس عليه اعنى
النفس ليست محل الصور الخيالية ثم من العلوم الواضح ان كل مقدارين فاما
ان يتساويا او يتفاضلا ومتى تفاضلا كانت الفضلة خارجة فيمتنع
انطباع المقدار العظيم فى المقدار الصغير واما الشئ الذى لا مقدار له
ففيه تفصيل ذهل عنه الاكثرون ولهذا اعترض صاحب المباحث على الشيخ واصحابه
بانهم لما جوزوا ان يكون محل المقادير هو الهيولى التى لا مقدار لها فى ذاتها فكيف
يسع لهم ان يحتجوا على القول بالانطباع فى باب الابصار بان الصور الخيالية قائمة
بالخيال والنفس فاذا جاز انطباعها فى النفس فليجز انطباعها فى البصر فان انطباع
العظيم فى المحل الصغير اقرب الى العقل من انطباعه فيما لا مقدار له **اقول** فرق بين ان يكون
الشئ متعينا فى الخارج بانه لا مقدار له وذلك كالنقطة والنفس مطلقا وكالخط و
السطح باعتبار وبين ان يكون الشئ فى نفسه يمكن له ان يتقدر بشئ وان لا يتقدر بان
يكون ذاته فى ذاته بحيث لا يكون متقدرا ولا لا متقدرا بل يقبل كلا من الامرين من خارج
وذلك كالهيولى التى نسبتها الى جميع المقادير على السواء وكذا نسبتها فى ذاتها الى ان
يتكمم وان لا يتكمم على السواء لانها مبهمة الذات غير متحصلة وذلك بخلاف ما اذا
تحصل شئ بانه لا مقدار له كالنقطة اصلا او بان له مقدارا من جهة كالخط او بان له
مقدارا صغيرا كالخردلة فاستحال للنقطة ان تقبل مقدارا مطلقا ولا للخط ان يقبل
مقدارا سطحيا او جسميا ولا للخردلة ان يقبل مقدارا عظيما وليس يستحيل للهيولى
ان تقبل المقادير كلها **الحجة الثانية** ان الابصار لو كان بالانطباع لما كنا نفرق بين
القريب والبعيد فان المبصر اذا كان هو الشبح المنطبع فى العين فذلك الشبح لا يختلف
حاله بان ترتسم من شئ بعيد او من شئ قريب كما ان الجسمين اذا حضرا عند الرائى احدهما
من مكان قريب والاخر من مكان بعيد فالرائى لا يعرف من حيث الابصار ان احدهما

من مكان قريب واخر من مكان بعيد لكن الاحساس بالقرب والبعد حاصل فبطل
الانطباع والجواب انه لم لا يجوز ان ينطبع في الرائي صور المسافات الطويلة والقصيرة
فلا جرم صح منه ان يدركها الحجة الثالثة ان الرطوبة الجليدية ان كانت غير ملونة
وجب ان لا يتشبح بالاشكال والالوان كالهواء وان كانت ملونة لزم محالان احدهما
ان يختلط لون المرئي بلونها فلا يحصل الاحساس بلون المرئي وثانيهما ان لا يتادى
الشكل واللون الحاصل في سطحه الى ما وراءها من ملتقى العصبتين كما في الجسم الملون
اذا انطبع على سطحه شكل وصورة فانه لم تتادى الى ما وراءه الحجة الرابعة ان
المبصرات لو انطبعت في الجليدية لكان يمكننا ان نحس تلك الصورة منطبعة فيها
كما ان الحضرة متى انعكست عن جسم الى الجدار امكننا ان ندركها ولكنا اذا نظرنا
الى الصورة المنطبعة في الجليدية وجدنا يختلف مواضعها بحسب اختلاف مقامات
الناظرين ولو كانت الصورة منطبعة لكان محل انطباعها معينا فما كان يختلف
بحسب اختلاف المقامات وحيث اختلفت فعلمنا ان الصورة غير منطبعة فيها اقول
وهاتان الحجتان قويتان على من قال بانطباع صورة المرئي في الجليدية ونحن لا
نقول به بل بان الصورة متمثلة عند النفس من غير انطباع ولا حلول كما مر الحجة
الخامسة زعم جالينوس انه لو كان يخرج من البصر شبح الى الجليدية لكان قد نقص المبصر
او اضمحل على طول الزمان وهذا في غاية السقوط لان اصحاب الانطباع لا يقولون
بانفصال شيء من المبصر الى البصر بل بان مقابلة الجليدية سبب لاستعدادها
لان يحدث فيها من المبدا صورة مساوية لصورة المرئي فتلك الصورة الحادثة
هي الابصار الحجة السادسة ان الفاعل الجسماني لا يمكنه ان يفعل في الجسم البعيد
الا بعد فعله في الجسم القريب فلو كان المرئي قد فعل اللون المخصوص والشكل المخصوص
في العين لكان قد فعلها في الهواء المتوسط وليس كذلك بشهادة الحس وجوابه
ان ما ذكرتم بعد تسليمه انما يلزم اذا كان القريب مستعد القبول الفعل كالبعيد
وليس في الهواء استعداد ان ينطبع فيه صورة المرئي فصل في ما قاله اصحاب الشعاع
واعلم ان علم المناظر والمرايا فن على حدة اعتنى به كثير من المحققين وبنوا الكلام فيه
على خروج الشعاع بمعنى وقوعه من العين الى المرئي كما يقع من الشمس والقمر وساير
الاجسام النيرة على ما يقابلها على هيئة شكل مخروط راسه عند النير وقاعدته
عند ما يقابله فهذا انما يستدعي الظن بان الروية بخروج الشعاع من البصر

ويكون

ويكون المرئي هو ما يقع عليه الشعاع ولكنا قد اقمنا البرهان على ان المحسوس بكل
حاسة هو الصورة الادراكية المفارقة عن المادة لا التي هي في مادة جسمانية
ومع ذلك لا بد في الابصار من مقابلة البصر لما يقع صورته عند القوة المدركة
والبصر كالنقطة ومقابلة النقطة مع الجسم يوجب ان يتوهم بينهما شكل مخروط ونحن لا
ننكر ايضا تحقق الشعاع من البصر الى المرئي صورته لكن نقول لا بد في الروية من حصول
صورة المرئي للنفس وجميع ما ذكره اصحاب الشعاع غير مناف لما ذهبنا اليه وان
وافق رايهم ايضا فان الموافقة بين المذهبين المتخالفين في كثير من اللوازم غير مستبعد
كقولهم ان الشيء اذا بعد يرى اصغر مما اذا قرب لان المخروط يستدق فيضيق زاويته
التي عند الباصرة ويضيق لذلك الدايرة التي عند المبصر وكلما ازداد الشيء بعدا
ازدادت الزاوية ضيقا والدايرة صغرا الى ان ينتهي في البعد الى حيث لا يمكن الابصار
وكقولهم يرى الشيء في الماء اعظم منه في الهواء لان الشعاع ينفذ في الهواء على استقامة
واما في الماء فينعطف الشعاع الى السهم ويتراكم من سطح الماء المرئي فيرى المرئي اعظم لان
الزاوية التي بازائه في الجليدية بحالها في العظم وعظم المرئي تابع لعظم تلك الزاوية فبعضه
ينفذ مستقيما وبعضه ينعطف على سطح الماء ثم ينفذ الى المبصر فيرى بالامتداد الشعاعي
النافذ مستقيما ومنعطفا معا من غير تمايز وذلك اذا قرب المرئي من سطح الماء واما
اذا بعد فيرى في الموضعين لكون رؤيته بالامتدادين المتمايزين وكقولهم اذا غمضنا
احدى العينين ونظرنا الى القمر نراه قمرين لان الامتداد الشعاعي الخارج منهما
ينحرف عن المحاذات ويتقاطع سهماهما قبل الوصول الى المرئي فلا يلتقي طرفاهما على
موضع واحد بل في موضعين فيرى المرئي اثنين وهكذا في الاحول واذا وضعنا الشيئا
والوسطى على العين مع اختلاف في الوضع ونظرنا الى السراج فانا نراه اثنين واذا
نظرنا الى احدى الخشبتين الدقيقتين المحاذيتين للبصر مع اختلافهما في القرب
والبعد ترى الاخرى اثنتين وكقولهم اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فانا نرى
في الماء قمرا بالشعاع النافذ فيه وفي السماء قمرا بالشعاع المنعكس من سطح الماء هكذا
نقل بعض العلماء عنهم وفيه ما لا يخفى من النظر والاولى ان يرى قمرا في السماء
بالشعاع النافذ الى السماء بالاستقامة وترى قمرا في الماء بالشعاع المنعكس من
سطح الماء الى السماء نعم ههنا شيء اخر وهو انا قد نرى في الماء المقتصد في اللون ثلثة
اقمار احدها في السماء بالشعاع النافذ اليه مستقيما بلا واسطة والثاني والثالث

المحاذيتين صح

في الماء احدهما يرى بالشعاع المنعكس الى القمر من سطح الماء الظاهر والاخر يرى
بالشعاع النافذ فيه المنعكس من سطح المقعر الى القمر ومن هذا القبيل رؤية الشئ
اثنين عند توسط المرآة على وضع خاص بيننا وبينه احديهما بالاستقامة والاخرى
بالشعاع الممتد من الباصرة الى سطح الجسم الصقيل المنعكس منه الى جسم اخر
وضعه من ذلك الصقيل كوضع الباصرة منه وكقولهم ان السبب في رؤية الشجر على
شاطئ النهر منكوسًا ان الشعاع اذا وقع على سطح الماء ينعكس منه الى راس الشجر
من موضع اقرب الى الرائي والى اسفله من موضع ابعد منه الى ان يتصل قاعدة الشجر بما على عكسه والنفس لايدرك الانعكاس لتعودها برؤية الاشيا على استقامة الشعاع
فبحسب الشعاع المنعكس نافذًا في الماء فيرى راس الشجرة اكثر نزولًا في الماء لكونه
ابعد منه وباقي اجزائه على الترتيب الى قاعدة الشجرة فيراها متنكسًا وبيان هذه
الامور ونظايرها على التحقيق في علم المناظر فصل في سبب الحول وبما وقع الخلاف
بين اصحاب الشعاع واصحاب الانطباع في سبب الحول فزعم اصحاب الانطباع ان شبح
المبصر اولها ينطبع في الرطوبة الجليدية والابصار ليس عندها والا لكان الواحد
يرى اثنين كما اذا المس شئ باليدين كان لمسين ولكن كما ان الصورة الخارجية يمتد منها
في الوهم مخروط يستدق الى ان يقع زاويته وراء سطح الجليدية كذلك الشبح الذي في الجليدية
يتادى منه بواسطة الروح المصبوب في العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما على هيئة مخروط
فيلتقي المخروطان ويتقاطعان هناك ووراء الملتقى ليس روح مدرك فحينئذ يتحد
فيها صورة شبحة واحدة عند الخروج من الروح الحاصل للقوة الباصرة فان لم يتاد
الشبحان الى موضع واحد بل ينتهي كل شبح عند جزء اخر من الروح الباصر فحينئذ
ينطبع من كل شبح ينفذ عن الجليدية صورة اخرى على حدة فيرى الشئ الواحد
شيئين وقال اصحاب الشعاع هذا العذر فاسد لانا اذا تكلفنا الحول ونظرنا
الى الشئ نظر الاحول نراه ايضا اثنين كما يراه الاحول ونحن نعلم ان عند تكلفنا
للحول لايبطل تركيب العصبتين في داخل الدماغ فان التقاءهما ليس على وجه يبطل
ويعود متى شئنا وايضا لو كان في مقابلتنا شيئان احدهما قريب والاخر بعيد
على سمت واحد لكن لا على وجه يحجب القريب البعيد ثم نظرنا الى الاقرب الينا
وجمعنا البصر عليه كانا لاننظر الى غيره فانا نراه واحدا ونرى الابعد في هذه
الحالة شيئين ولو نظرنا الى الابعد كذلك كان الامر بالعكس من ذلك فلو كان الى صح

السبب

السبب في الحول ما ذكروه من انحراف العصبتين لما تصور ان نرى في حالة واحدة
احد الشيئين واحدا والاخر اثنين فليس السبب ما ذكره اصحاب الانطباع
بل السبب فيه ان النور الممتد من كل عين على هيئة مخروط راسه عند العين و
قاعدته عند المرئي ثم ان قوة هذا النور وسلطنته في سهم المخروط وسميناه خط
الشعاع وخطا الشعاع الممتدان من العينين يلتقيان عند الشئ المبصر متحدان
على نقطة هناك وجمع البصر على الشئ يوجب ايقاع سهمي المخروط عليه فاذا جمعنا
البصر على الشئ الاقرب فقد وقع السهمان عليه وفي تلك الحالة يقع على الشئ
الابعد من كل مخروط طرفه الوحشي ودون السهم ودون طرفه الانسي والمراد بالطرف
الانسي ما يلي المخروط الاخر وبالوحشي ما يقابله فيرى الاقرب بسبب التقاء السهم
عليه شيا واحدا والابعد اثنين اذ يقع السهمان الخارجان من البصر بعد تقاطعهما
في الاقرب الى جنبيه ما يخرج من العين اليمنى الى جنبه الايسر وما يخرج من العين
اليسرى الى جنبه الايمن صح واما اذا جمعنا البصر على الابعد فقد وقع السهمان عليه في موضع
واحد وعلى الاقرب في موضعين وعلى جنبيه لكن السهم الخارج من العين اليمنى
يقع على جنبه الايمن والخارج من اليسرى على جنبه الايسر فيرى الابعد شيئا
واحدًا والاقرب اثنين وهكذا حال الاحول فان سهمي مخروط عينيه لايلتقيان
على شئ واحد بل يقع كل واحد على ما يليه من القاعدة او يلتقيان من العينين
في الهواء قبل الوصول الى المرئي وانهم ابدا يرون الاشياء بطرف المخروط لا بوقوع
سهم عليها الا ان يتكلفوا التقاءها على شئ واحد لو امكن وحينئذ يرونه واحدًا
كما هو واعلم ان اصحاب الانطباع الاشباح ذكروا اسبابا اخرى للحول منها حركة
الروح الباصر يمنه ويسره فيرتسم الشبح في بعض الاجزاء قبل تقاطع المخروطين
فيرى شبحين وهو مثل الشبح المرتسم في الماء الساكن مرة وفي الماء المتموج مرارًا
كثيرة ومنها حركة الروح الذي وراء تقاطع العصبتين الى قدام وخلف
حتى يكون لها حركتان متضادتان واحدة الى الحس المشترك واخرى الى ملتقى
العصبتين فتادى اليهما صورة المحسوس قبل ان يمحي ما تادى الى الحس المشترك او
الملتقى فحينئذ يحصل في كل واحد منهما صورة اخرى مرئية والفرق بين هذا السبب والذي
قبله ان هذه الحركة المضطربة الى قدام وخلف وكانت تلك يمنه ويسره فصل في انه لابد
في الابصار من توسط الجسم الشفاف واعلم ان الحجة على ذلك ان تاثير القوى المتعلقة

بالاجسام فى شئ وتاثرها عنه لايكون الا بمشاركة الوضع ومنشا ذلك ان التاثير
والتاثر لايكون الا بين شيئين بينهما علاقة عليّة ومعلولية وهذه العلاقة بالذات
متحققة بين القوة وما يتعلق به من مادة او موضوع او بدن لانها اما علة ذاته او علة
تشخصه او كماله ومتحققة بالعرض بينها وبين ما له نسبة وضعية الى ذلك المتعلق به
فان العلاقة الوضعية فى الاجسام بمنزلة العلاقة العليّة فى العقليات اذ الوضع
هو بعينه نحو وجود الجسم وتشخصه فاذا كان الجسمان بحيث يتجاوزان بان
يتصل طرفاهما فكانهما كانا جسما واحدا فاذا اوقع تاثيرا خارجي على احدهما
فيسري ذلك التاثير الى الاخر كما تسخن بعض جسم بالنار فانه يتسخن بعضه
الاخر ايضا بذلك التسخين وكما استضاء سطح اخر وضعه الى الاول كوضعه الى
ذلك النير بضوء النير يستضئ وانما قيدنا التاثير بالخارجي لان التاثير الباطني
الذى لايكون بحسب الوضع لايسرى فى ما يحاذى الشئ فاذا تقرر هذا
فنقول ان الاحساس كالابصار وغيره هو عبارة عن تاثر القوى الحاسة من
المؤثر الجسماني وهو الامر المحسوس الخارجي فلا بد هاهنا من علاقة وضعية
بين مادة القوة الحاسة وذلك الامر المحسوس وتلك العلاقة لا يتحقق بمجرد
المحاذات من غير توسط جسم مادي بينهما اذ لا علاقة بين امرين لا اتصال
بينهما وضعا ولا نسبة بينهما طبعا بل العلاقة اما ربط عقلي او اتصال حسي
فلا بد من وجود جسم واصل بينهما وذلك الجسم ان كان جسما كثيفا مظلم السطح
فليس هو فى نفسه قابلا للاثر النوري فكيف يوجب ارتباط المبصر بالبصر او ارتباط
المنير بالمستنير فان الرابطة بين الشيئين لابد وان يكون من قبيلهما لا
ان يكون منافيا لفعلهما فاذن لابد ان يكون بينهما جسم مشف غير حاجز ولا مانع
لوقوع احد الاثرين اعني النور من المنير الى المستنير او من البصر الى المبصر او تادية
الشبح من المبصر الى البصر فعلى هذا يظهر فساد قول من قال المتوسط كلما كان
ارق كان اولى فلو كان خلا صرفا لكان الابصار اكمل حتى كان يمكن ابصارنا
النملة على السماء لا بما ذكروه فى جوابه بان هذا باطل فليس اذا اوجبت رقة
المتوسط زيادة قوة فى الابصار لزم ان يكون عدمه تزيده ايضا فى ذلك فان
الرقة ليست طريقا الى عدم الجسم لان اشتراط الرقة فى الجسم المتوسط لو كان لاجل
ان لا يمنع نفوذ الشعاع فصح انه اذا كانت رقة الجسم منشأ سهولة النفوذ

كان عدم الجسم فيما بين اولى فى ذلك وكانت الرقة على هذا التقدير طريقا الى العدم
بل فساده لانه لو لم يكن بين الرائي والمرئي امر وجودي متوسط موصل رابط لم يكن
هناك فعل وانفعال فان قلت ان الشيخ اعترف بان هذا النوع من الفعل و
الانفعال لا يحتاج الى ملاقاة الفاعل والمنفعل فلو قدرنا الخلا بين الحاس والمحسوس
فاي محال يلزم من انطباع صورة المحسوس فى الحاس بل الخلاء محال فى نفسه والملا
واجب قلنا قدمنا سابقا ان ملاقاتهما وان لم يكن واجبا لكن يجب مع ذلك اما
الملاقات واما وجود متوسط جسماني بينهما يكون به مجموع المتوسط والمنفعل
فى حكم جسم واحد بعضه يقبل التاثير لوجود الاستعداد فيه وبعضه لا يقبل
لعدم الاستعداد فلو فرضنا ان ليس بين النار والجسم المتسخن جسم متوسط
لم يتحقق هناك التسخين ولم يتسخن لعدم الرابطة وكذا لو لم يكن بين الشمس و
الارض جسم متوسط لم يقبل الارض ضوءا ولا سخونة **فصل فى انحصار الحواس**
فى هذه الخمس الجمهور من الناس زعموا امكان وجود حاسة سادسة غير هذه
الخمس والحكما انكروا ذلك واحتجوا عليه كما بينه الشيخ فى بعض كتبه من ان الطبيعة
لا ينتقل من نوع انقص الى نوع اتم ما لم يستوف جميع كمالات النوع الانقص وهكذا
الطبيعة لم ينتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها الا وقد استكمل جميع ما
فى تلك المرتبة فلو كان فى الامكان حس اخر لكان حاصلا للحيوان فلما
لم يكن حاصلا فى الانسان الذى هو اكمل من الحيوان بما هو حيوان علمنا ان لا
حاسة فى الوجود غير هذه **فصل فى المحسوسات المشتركة** بينهما زعم بعض الناس
ان المحسوس بالذات ليس الا الكيفيات المحسوسة وغيرها محسوسة بالعرض
فليس للحواس محسوس مشترك بالذات وليس كذلك لان المراد من المحسوس بالذات
ما يحصل منه اثر فى القوة الحاسة والمحسوس بالعرض ما لم يكن كذلك فليس هو
محسوسا بالحقيقة ولكنه مقارن لما هو المحسوس بالحقيقة مثل احساسنا ابا
زيد فان المحسوس بالحقيقة ذلك الشخص لحصول صورة منه فى الحس واما كونه
ابا فليس بمحسوس البتة اذ ليس منه فى نفسنا رسم وخيال وشبح بوجه من الوجوه
بل العقل يدرك بمقايسته الى ابنه اضافة الابوة وهذا الخلاف عن المقدار و
العدد والوضع والحركة والسكون والقرب والبعد والمماسة والمباينة فانها
وان كانت غير محسوسة بانفرادها لكنها محسوسة بشرط الاحساس بشئ اخر

كاللون والضوء في الابصار والحرارة والرطوبة في اللمس وغيرهما في غيرهما و
الشيء الذي يتوقف الاحساس به على الاحساس بشيء اخر لا يخرج عن ان
يكون في ذاته محسوسا بل المحسوس في الذات ما لا واسطة له في العروض لا ما لا
واسطة له في الثبوت كما حقق ذلك في بيان العوارض الذاتية في علم الميزان
فالحاصل ان كل ما يقال انه محسوس فاما ان يكون بحيث يحصل منه عند الحس
اثر او لا يحصل فان لم يحصل فهو المحسوس بالعرض وان حصل فلا يخلو اما
ان يتوقف الاحساس به على الاحساس بشيء اخر او لا يتوقف فالاول هو
المحسوس الثاني والثاني هو المحسوس الاول اقول هذا بحسب جليل النظر
واما بحسب النظر الدقيق فالمحسوس بالذات هو الصورة الحاضرة عند
النفس لا الامر الخارجي المطابق لها واذا عرفت ذلك فنقول ان البصر يحس
بالعظم والعدد والشكل والوضع والحركة والسكون بتوسط اللون وقال
قوم ان الحركة غير محسوسة وكذا السكون غير محسوس واحتجوا على الاول
بان الجالس على سفينة جارية لا يحس بحركتها وان كانت في غاية السرعة وعلى
الثاني بان السكون امر عدمي فكيف يحس به واعلم ان معنى كون الحركة والسكون
محسوسين ان العقل باعانة الحس يدركهما فان الحس يدرك الجسم تارة قريبا
من شيء وتارة بعيدا وهكذا على التدريج فيحكم العقل بان ذلك الجسم
متحرك خارج من القوة الى الفعل واما معنى خروج الشيء من القوة الى
الفعل فليس من مدركات الحس لانه امر نسبي اضافي وكذا الحس يدرك
جسما واقفا في مكانه غير زايل فالعقل يحكم باتصافه بالاستقرار او عدم
الانتقال وليس للحس ان يدرك استقرار الجسم او غير انتقاله وزواله عن المكان
الاول لان الاول اضافي والثاني عدمي وشيء من الامور الاضافية والعدمية
ليس من مدركات الحس ولذلك راكب لما لم يدرك بحسه باختلاف اوضاع السفينة
السفينة وقربها وبعدها بالنسبة الى جسم اخر خارج عنه لم يشعر بالحركة
فيشبه ان يكون ادراك الحركة والسكون امرا ذهنيا بشركة الحس
كالبصر واما اللمس فيدرك ايضا جميع الامور المعدودة بتوسط ادراك
الصلابة واللين او الحر او البرد ونحوها وكذا الذوق يدرك الطعم
وبتوسط الطعم يدرك بالعظم بان يدرك طعما كثيرا ويدرك بالعدد بان

يجد طعوما

يجد طعوما مختلفة فاما ادراكه للحركة والسكون فضعيف جدا بل لا يكون الا
بالاستعانة باللمس واما الشم فانه لا يدرك شيئا من ذلك الا العدد باعانة
من العقل وهو ان يعلم ان الذي انقطعت رايحته غير الذي حصلت ثانيا واما
السمع فانه لا يدرك العظم ولكنه يدل العقل بشركته بان الاصوات القوية
لا يحصل في غالب الامر الا من الجسم العظيم وبالجملة فادراك البصر بهذه
الاشياء المعدودة اقوى وان كان ادراكا بضا باعانة من العقل وان سئلت
الحق فاعلم ان لا شيء من الادراك الحسي الا وقوامه بالادراك الخيالي ولا شيء
من التخيل الا وقوامه بالتعقل كما ان الحس لو جرد عن العقل لم يكن موجودا ولا
امكن وجوده منحازا عن العقل وليس الحواس بالقياس الى مستعملها
كالالات الصناعية بالقياس الى مستعمليها حيث يتصور للقدوم والمنحت
وجود وان فرض عدم النجار ولا يتصور للسمع والبصر وجود مع قطع النظر
عن القوة العقلية في الانسان وعن النفس الحيوانية في غيره من الحيوان وكذا
لا يتصور للنفس وجود الا بالعقل ولا للعقل وجود الا بالباري جل ذكره
وقد انجر الكلام الى هذا المطلب وليس هيهنا محل تحقيقه وكان قد مرت
الاشارة اليه سابقا فاذا كان الامر في الحواس ما ذكرنا فهكذا يجب ان يعلم الحال
في المحسوسات فكل محسوس فهو معقول بمعنى انه يدرك للعقل بالحقيقة لكن
الاصطلاح قد وقع على تسمية هذا الادراك الجزئي الذي بوساطة الحس بالمحسوس
قسيما للمعقول اعني ادراك المجردات بالكلية هذا وربما توهم بعض الناس انه
لابد للحيوان من حس اخر غير هذه الخمسة لادراك تلك الامور المعدودة
وهذا باطل لما علمت ان تلك الامور من المحسوسات المشتركة التي يدرك بكل
من هذه الخمسة فهي غير محتاجة الى حس سادس بل لو كان في الوجود حس اخر
كان معطلا من جهة ان الحواس الخمسة بل بعضها وافية بادراك هذه الامور
والتعطيل مستحيل في الوجود كما علمت

الباب الخامس من علم النفس في الادراكات الباطنة وفيه فصول

فصل في الحس المشترك ويسمى بنطاسيا اي لوح النفس وهي
قوة مودعة في مقدم الدماغ عند الجمهور وعندنا قوة نفسانية استعدادا
حصولها في مقدم الدماغ بل في الروح المصبوب فيه ينادى اليها صور المحسوسات
الظاهرة كلها والحواس بالنسبة اليها كالجواسيس الذين ياتون باخبار

النواحى الى وزير الملك واحتجوا على اثباتها بحجج ثلاث احديها انا نحكم بان
هذا الابيض حلو او ليس هذا ذاك والقاضى على الشيئين يجب ان يحضره
المقضى عليهما وهذا القاضى الحاكم ليس هو العقل فقط بلا توسط حاسه
اما اولا فلان ادراكه للمحسوسات لا يكون الا بآلة جزئية واما ثانيا فلان
هذا الحكم قد يقع من الحيوانات التى لا عقل لها اذ لولا ذلك لتعذرت عليها
الحيوة ولم يكن الشم والتشكل دالا لها على الصورة المطلوبة لم يطلبها او على الصورة
المهروب عنها لم تهرب عنها فظهر ان للمحسوسات الظاهرة اجتماعا فى قوة جزئية
ادراكية وليس شئ من الحواس الظاهرة كذلك فلا بد من مدرك باطنى جزئى
وهو المسمى بالحس المشترك وهذه الحجة لا تخلوا عن ضعف اذ العقل فى
الانسان والوهم فى الحيوان جامع لجميع القوى المدركة وغيرها وهو الحاكم
على مدركاتها والمستعمل للجميع فيكفى للحكم بان هذا الحلو اذا ابصر بياض [الابيض هذا صح]
السكر ببصره وادرك حلاوته بذوقه وايضا اذ علقنا الانسان الكلى ثم
شاهدنا شخصا معينا منه حكمنا بان هذا الشخص انسان مع ان الانسان
كلى معقول والشخص جزئى محسوس فلو كان الحاكم على الشيئين لابد وان
يدركهما بالذات فلزم ان يكون منها قوة مدركة غير العقل وغير الحس تدرك
للمعقول والمحسوس جميعا لان ادراك العقل مقصور على الكليات وادراك
الحس مقصور على الجزئيات فلو وجب للحاكم على الجزئى بالكلى ان يدرك الطرفين
جميعا بلا واسطة قوة اخرى يكون آلة له فيلزم اما استحالة هذا الحكم واما
وجود قوة اخرى لا يكون عقلا ولا حسا واللازم بقسميه باطل فكذا الملزوم [بقسميه ظ]
قال بهمنيار وعندى انه ليس يجب ان يكون الحاكم بان هذا اللون هو هذا
الطعم مدركا للصور المحسوسة كما انه اذا اثار الابصار الشهوة لم يجب ان يكون
القوة الشهوانية مدركة بل يصح ان يكون النفس مدركة للطعم بالذوق واللون
بالبصر ثم يحكم قوة اخرى بان هذا الطعم لشئ هذا لونه انتهى اقول لا غبار على
كلامه هذا ولا يرد عليه ما اورده صاحب المباحث بقوله وهذا جهل مفرط
ولعله نسى ما حفظه فى اول المنطق من ان كل تصديق لابد فيه من تصورين فلو لم
يكن متصورا للعالم والحادث كيف يمكنه الحكم بثبوت احدهما للآخر انتهى
وذلك لان المراد من قوة اخرى فى قوله ثم يحكم قوة اخرى قوة ادراكية كالعقل

فى الانسان

فى الانسان والوهم فى ساير الحيوان فمعناه انه يحكم العقل والوهم بعد تنبهه
بوسيلة الذوق على الطعم وبوسيلة الابصار على اللون بان هذا الطعم لما له
هذا اللون فمن اين لزم ههنا حصول التصديق من غير تصور الطرفين وقول
الحكماء ان العقل لا يدرك الجزئيات والوهم لا يدرك المحسوسات الظاهرة معناه
ان العقل لا يدرك الجزئيات بذاته من غير استعانة بالة ادراكية كالحس والوهم
وكذا الوهم لا يدرك بذاته المحسوسات من غير توسط الحواس والا فلا
يدرك بالحقيقة للكليات والجزئيات فى الانسان الا القوة العاقلة وفى
الحيوانات لا يدرك للموهومات والمحسوسات الا الوهم فهذا الاعتراض انما نشاء
عن قصور التامل وسوء الفهم وقلة الممارسة لكلماتهم الثانية انا نرى قطر
النازل خطا مستقيما والذبالة المتحركة بالاستدارة على العجلة دايرة والنقطة
فى الخارج ليست خطا ولا دايرة فاذن تلك الاشباح فى الحس وليس محلها هو
القوة الباصرة اما على مذهب من يرى ان الابصار بحصول شبح المرئى فلان
حضور المادة شرط فى الابصار وفى كل احساس فالبصر لا يدرك المبصر الا
حيث يكون فبقى ان ذلك الانشباح والتمثل فى قوة اخرى وليست هى النفس
فهى قوة اخرى جزئية واعترض عليه صاحب المباحث بانكم استدللتم بهذا
على الرؤية لا لانطباع فى البصر والان جعلتموه دليلا على اثبات الانطباع فى
الحس المشترك وقد سبق الايراد عليه بهذا والذى يقوله الان انه لم لا يجوز
ان يكون محل الانطباع هو الروح الباصرة والقوة الباصرة فينطبع فى الروح
الباصرة حين ما كان فى حيز ثم قبل امحاء هذه الصورة ينطبع فيها صورة
الجسم عند ما يكون فى حيز اخر فاذا اجتمعت الصورتان فى البصر شعرت القوة
الباصرة بهما فلا جرم احست القوة الباصرة بالنقطة على مثال الخط وايضا
الشيخ الرئيس قد سلم ان البصر يدرك الحركة ويستحيل ادراك الحركة الا
على الوجه المذكور اقول الحجة على ان الابصار لابد فيه من تمثل الشبح المرئى
وصورته عند النفس قد مضت من غير الاستعانة بما ذكره واما تجويز كون
بقاء الارتسامات فى البصر حتى يدرك النقطة خطا فليس بجايز لان الحس
الظاهر قوة مادية لا يدرك شيئا الا بمشاركة الوضع وما لا وضع له بالقياس
الى موضعها فلا يتاثر ولا ينفعل موضوعها منه فلا يقع الادراك به اذ لا نسبة

فى ان القطرة عند حصولها فى كل موضع يبطل كونها فى الموضع السابق عليه والمتعدد
لا وضع له وما لا وضع له لا يوثر فى قوة جسمانية فلو كان البصر ادراك صورة
النقطة على وضع خاص بعد انحطاطها عن ذلك الوضع لزم وجود الشئ بلا سببه
ولزم ان يكون الحس الظاهر مدركا للمغيبات وادراك المغيبات مقصور على
الحس الباطن لكونها غير منطبعة فى المادة عندنا وكان البديهة شاهدة
على ان الحواس الظاهرة لا يدرك الامور الماضية والامور المستقبلة فالبصر
لا يدرك لونا موجودا فى الامس والشم لا يدرك رايحة موجودة فى الغد فكذلك
الحكم ههنا واما ان الشيخ سلم ان البصر يدرك الحركة فقد مر بيانه من ان ذلك
بانضمام العقل بضرب من القياس لان البصر يدرك بادراك واحد دفعى
اجزاء الحركة فلو ارتسمت اجزاء الحركة دفعة كما فى القطرة النازلة والشعلة الجوالة
فذلك فى الحس المشترك لا فى الحس الظاهر **الحجة الثالثة** وهى اقوى الحجج ان
الانسان يدرك صورا لا وجود لها فى الخارج مثل ما يعرض للمبرسمين وكما يعرض
للنايم فى رؤياه فانه يشاهد صورا عظيمة محسوسة واصواتا مسموعة متميزة
من غيرها وكذلك الذى يشاهدها اصحاب النفوس الشريفة كالانبياء
والاولياء عليهم السلام حين سلامة حواسهم من الصور البهية والاصوات
الحسنة لا يرتابون فيها ويميزون بينها وبين غيرها وكذلك ضعفاء العقول
قد يرون عند الدهشة والخوف فى الحروب والزلازل وغيرها لانزعاج
نفوسهم عن عالم الظاهر صورا مناسبة لاحوالهم فاذن لتلك الصور وجود
فان العدم المحض يمتنع ان يتميز عن غيره وليس وجودها فى الخارج والا لراها
كل من كان سليم الحس فاذن تلك الامور وجودها لمدرك اخر غير القوة العقلية
فان العقل يمتنع ان يدرك الاجسام والابعاد والاشكال المقدارية وغير
الحس الظاهر لان هذه الصور فى الاغلب يدرك عند ركود الحواس وتعطلها
وكذا يدرك فى المنام وقد يدرك فى اليقظة المبصر عند غموض العينين فيتعين
ان يكون المدرك لها قوة باطنة غير العقل وليس الخيال مدركا لان الخيال
حافظ والالكان كل ما كان مخزونا فيه متمثلا مشاهدا وليس كذلك فتعين
ان يكون المدرك لها قوة اخرى وهى الحس المشترك وموضع تعلقها مقدم
الدماغ عند التجويف الاول ومظهر ادراكاته هو الروح المصبوب هناك

وهذا الروح كالمراة التى يظهر لسببها لخلوها عن الالوان مع قابليتها صور
الالوان من غير ان ينطبع فيها صورة فهكذا تلك الروح لبساطتها وصفائها
واعتدالها يصير سببا لظهور الاشباح الغيبية على النفس من مثل المحسوسات
فيدركها النفس بهذه القوة التى هى الة لادراك المحسوسات الغايبة عن الحواس
وهو المطلوب واستدل من نفى هذه القوة بوجهين الاول ان النايم قد يرى فى نومه
جبلا من الياقوت وبحرا من النار وهذه الصور العظيمة يستحيل انطباعها
فى جرم الدماغ لاستحالة انطباع العظيم فى الصغير فاذن محل هذه الصور ليس
قوة جسمانية بل جوهر النفس فبطل القول بهذه القوة الثانى انا كما علمنا ببديهة
العقل انا لا نذوق الطعوم ولا نشم الروايح بالايدى والارجل كذلك علمنا بالضرورة
انا لا نذوق ولا نتلمس بالدماغ **اقول** اما الاول فلا يرد علينا لانا لا نقول
بانطباع الصور المدركة وحلولها فى جرم من الاجرام بل هى قايمة بالنفس قياما
غير الحلول والانطباع وكذا الثانى فان الدماغ ليس محل الانطباع ولا ايضا
اليه حاجة فى ادراك النفس الصور بعد حصولها من طريق الحواس ولا فى
ادراك المغيبات بعد حصول الاستعداد لها انما الحاجة اليه فى كونه محل
القوة والامكان لحدوث الصورة بسبب الرجحان وحامل استعداد النفس
للاتصال عند التصوير والتمثيل واما كون تلك الصور العظيمة منطبعة فى جزء
من الدماغ فنحن ننكره غاية الانكار اذ قد اقمنا البرهان على كون الصور
الخيالية غير موجودة فى هذا العالم اذ ليست من ذوات الاوضاع ومع ذلك
لا بد من اثبات قوة اخرى غير النفس لمغايرة مدرك الجزئيات لمدرك
الكليات لان الجزئى بما هو جزئى مباين الوجود للكلى بما هو كلى اى عقلى و
المدرك ابدا من نوع المدرك بل عينه كما علمت فمدرك الجزئى غير مدرك
الكلى **فصل فى الخيال** قوة الخيال ويقال لها المصورة هى قوة يحفظ بها
الصور الموجودة فى الباطن واستدلوا على مغايرتها للحس المشترك
بوجوه ثلثة **الاول** ان الحس المشترك له قوة قبول الصور والخيال له قوة
حفظها وقوة القبول غير قوة الحفظ بوجهين احدهما ان القبول قد يوجد
من غير حفظ كما فى الماء اذ فيه قوة قبول الاشكال دون حفظها فلو كان
احدهما عين الثانى لم يجز الانفكاك وثانيهما ان القبول منشاؤه الامكان

والاستعداد والحفظ منشاؤه الوجوب والفعلية فهما حيثيتان متخالفتان
مكثرتان لذات الموضوع والاعتراض عليه بان هذا مبنى على قاعدة ان
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد نشاء من قلة التدبر وقصور البضاعة
فى الحكمة كما مر ذكره الثانى ان الحس المشترك حاكم على المحسوسات بدعن لها
والخيال غير حاكم بل حافظ فقط والشئ الواحد لا يكون حاكما وغير حاكم واعترض
بانه لم لا يجوز ان يكون القوة الواحدة تارة يكون حاكمة وتارة يكون حافظة
الثالث ان الصور المحسوسة قد يكون مشاهدة وقد يكون متخيلة والمشاهدة
غير التخيل فالحس المشترك يشاهد تلك الصور والخيال يتخيلها فهما قوتان
متغايرتان واعترض صاحب المباحث المشرقيه بان الصور المعقولة قد لا تكون
النفس مشاهدة لها ناظرة اياها بل ذاهلة عنها فتلك الصورة فى هذا الوقت
فى اى خزانة يكون فان قلتم انها اقبلت النفس الى المبدا الفياض فاضت عليه
تلك الصور واذا اعرضت انمحت فى بطلت لكن النفس متى احكمت ملكة الاتصال
بالعقل الفعال فيكون متى تاهبت لادراك تلك الصور فاضت عليها منه
قلنا فلم لا يجوز ان يكون كذلك فى الصور الخيالية حتى ان الحس المشترك
متى تاهب لاستحضار تلك الصور فاضت عليها من المبدا الفعال اقول
القوة التى قد حصلت لها ملكة التوجه والاتصال بجوهر فعال تفيض عليها
الصور من غير تجشم اكتساب جديد بفكر او احساس غير القوة التى لم يحصل
لها بعد هذه الملكة بل يحتاج فى ادراكه الى كسب كالاحساس كما فى الحس المشترك
او الفكر كما فى النفس فان النفس بما هى نفس ليس لها ان يدرك المطالب النظرية
متى شاءت من غير طلب وكسب الا بواسطة ملكة عقلية يحصل لها بعد تكرر
الادراكات وتعاقب الافكار وترادف الانظار وقوة تلك الملكة نور
عقلى راسخ الوجود فاض عليها من المبدا وهو عندنا جوهر فوق النفس
ودون العقل الفعال فهكذا نقول فى هذا المقام ان ادراك المحسوسات
اولا غير محتاج الى ملكة بل الى شئ كاسب من حس او شئ اخر واما حفظها
فيحتاج الى زيادة ملكة وشدة فى القوة المدركة حيث يمكنها استحضار
ما وقع الذهول عنه من الصور المحسوسة بعد غيبة اسبابها عن الحس
وقد سبق ان القوة المسترجعة لا يوجد فى الماديات على ان اثبات

المغايرة بين الحس المشترك والخيال ليس عندنا من المهمات التى يختل
باهمالها شئ من الاصول الحكمية فلو كانا قوة واحدة لها جهتا نقص وكمال لم يكن
به باس والعمدة اثبات انها قوة جوهرية باطنية غير العقل وغير الحس الظاهر
ولها عالم اخر غير عالم العقل وعالم الطبيعة والحركة وهذه القوة قد اقمنا البرهان
على تجرده من البدن واجزائه وبها يتحقق احوال القبر وثوابه وعذابه واحوال
البرزخ وبعث الاجساد وموضع تصرفها كل البدن وسلطانها فى اخر التجويف
الاول والتها الروح الغريزى الذى هناك فصل فى المتخيلة والواهمة
والذاكرة اما المتخيلة فيسمى مفكرة ايضا باعتبار استعمال الناطقة اياها
فى ترتيب الفكر ومقدماته فقد احتجوا على مغايرتها لساير القوى المدركة
بان الفعل والعمل غير الادراك والنظر فان لنا ان تركب الصور المحسوسة
بعضها ببعض ونفصل بعضها عن بعض لا على النحو الذى شاهدناه من الخارج كحيوان
راسه كراس انسان وساير بدنه كبدن فرس وله جناحان وهذا التصرف غير ثابت
لساير القوى فهو اذن لقوة اخرى واعترض بانه ان كان لهذه القوة ادراك
كان الشئ الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن لها ادراك مع انها متصرف
بالتفصيل والتركيب بطل قولهم القاضى على الشيئين لا بد وان يحضره المقضى
عليهما وايضا استخدام الوهم اياها تصرف فيها فاذن الوهم مدرك ومتصرف
معا واجاب المحقق الطوسى عن الاول ان هذه القوة ليست مدركة وتصرفها
فى شيئين يقتضى حضورهما لا ادراكهما اذ لا يجب ان يكون كل حاضر متصرف
فيه مدركا وعن الثانى ان الشئ الواحد يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا
من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته والاخر بحسب التة او كلاهما بحسب
التين وموضع تصرف هذه القوة هو الجزء الاول من التجويف الاوسط وهى قوة
الوهم وبتوسطه للعقل واما القوة الوهمية فقد احتجوا على مغايرتها بان
قالوا انا نحكم على المحسوسات بامور لا يحس بها ولا صورة لها فى المواد
هى اما امور ليس من شانها ان يحس بها كالعداوة التى يدركها الشاة من
الذئب والمحبة التى تدركها السخلة من امها واما امور يمكن ان يحس بها
كما اذا راينا شيئا اصفر حكمنا بانه عسل وحلو فان ذلك لا يودى اليه
الحس فى هذا الوقت فالقوة التى يدرك هذه الامور هو الوهم لكن يدرك

القسم الاول اعنى المعانى المتعلقه بالجزئيات بذاته والقسم الثانى اعنى
الصور الغير الموجوده باستخدام المصوده ولا يجوز ان يكون شيئا من القوى
المذكورة اذا دراكاتها مقصودة على الصور المحسوسة وهذا يدرك المعانى
فهو اذن قوة اخرى وموضوع تصرف الوهم الدماغ كله لكن الاخص به هو التجويف موضع ظ
الاوسط واعلم ان الوهم عندنا وان كان غير القوى الذى ذكرت الا انه ليس له
ذات مغايرة للعقل بل هو عبارة عن اضافت الذات العقلية الى شخص جزئى
وتعقلها به وتدبيرها له فالقوة العقلية المتعلقة بالخيال هو الوهم كما ان
مدركاته هى المعانى الكلية المضافة الى الصور التشخيصيات الخيالية وليس للوهم
فى الوجود ذات اخرى غير العقل كما ان الكلى الطبيعى والمهية من حيث هى
لا حقيقة لها غير الوجود الخارجى او العقلى والحجة على ما ذكرنا ان القوة
الوهمية اذا ادركت عداوة شخص معين فاما ان يكون مدركه للعداوة
لا من حيث انها فى الشخص المعين او لم يدركها الا من حيث انها فى الشخص المعين
فان كان الاول فالوهم قد ادرك عداوة كلية فالوهم هو العقل وان كان
الثانى فمن الظاهر المكشوف فى العقل ان العداوة ليست صفة قائمة بهذا
الشخص وعلى تقدير قيامها به كانت محسوسة كوجوده ووحدته فان وجود
الجسم الشخصى عين جسميته ووحدته عين اتصاله وكان ادراك عداوته كادراك
وجوده ووحدته فكان ادراكه حينئذ بالحس لا بالوهم وبالجملة كل معنى كلى
معقول اذا وجد فى الاشخاص الجزئية فوجوده فيها اما باعتبار ان الذهن
ينتزع منها ذلك المعنى كالعلية والمعلولية والتقدم والتاخر وساير
الاضافات كالابوة والبنوة وغيرها واما باعتبار ان لها صوره فى تلك
الاشخاص كالسواد والرايحة والطعم فادراك القسم الاول اما بالعقل
الصرف وذلك اذا كان ادراكها مع قطع النظر من متعلقاتها واما بالوهم
اذا ادركت متعلقة بشخص معين او اشخاص معينة وادراك القسم
الثانى بشئ من الحواس او بالخيال فالعداوة مثلا من قبيل قسم الاول وان
كانت متعلقة بخصوصية فهى امر كلى مضاف الى تلك الخصوصية وليس لها
قيام بالاجسام وادراكها بالوهم لا بالحس فالوهم يدرك الكلى المقيد
جزئى واما القوة الحافظة فهى خزانة عندهم للوهم اختزنت فيها صور مدركاته

كما ان

كما ان الخيال خزانة للحس المشترك وقد يسمى ايضا ذاكرة ومسترجعة لكونها
قوية على استعادتها وهذه الاستعادة تارة يكون من الصورة الى المعنى وذلك
اذا اقبل الوهم مستعينا بالمتخيلة يستعرض الصور الموجودة فى الخيال الى ان
عرضت له الصورة التى ادرك معها ذلك المعنى وحينئذ يلوح ذلك المعنى المحفوظ
فى الخزانة وتارة تكون المصير من المعنى الى الصورة اما باستعراض المعانى
التى فى الحافظة الى ان عرض له المعنى الذى ادرك معه الصورة التى تطلب
وان تعذرت من هذه الجهة لانمحاء الصورة عن الخيال بالنسيان او لمانع
اخر فيحتاج الى احساس جديد فيورد الحس الظاهر تلك الصورة وتصير
مستقرة فى الخيال فيعود بسببه المعنى المستقر فى الحافظ واعترض بان حفظ
المعانى مغاير لادراكها وادراكها مغاير للتصرف فيها واستعراضها لا
سترجاع لا يتم الا بحفظ وادراك وتصرف فالمسترجعة لا تكون قوة واحدة
فتزيد عدد القوى الباطنة على الخمسة المذكورة والجواب ان الادراك للوهم
والحفظ للحافظة والتصرف للمتفكرة وبهذه القوى يتم الاسترجاع من غير
حاجة الى قوة اخرى غيرها فوحدة المسترجعة وحدة اعتبارية غير حقيقية وكذا
الذاكرة مركب من ادراك وحفظ يتم بالوهم والحافظة واعلم ان هذه القوى
وان كانت متغايرة الوجود مختلفة الحدوث منفكة بعضها عن بعض فمن حيوان
لا يكون له الا الحس الظاهر ومنه ما له خيال ولا وهم له ومنه ما لا حفظ له الا
انها يرجع عند كمالها الى ذات وحدة لها شؤون كثيرة وسيجئ بيان ان
النفس بذاتها مدركة للصور الجزئية والمعانى الكلية فى فصل معقود لهذا
فكن منتظرا متوقعا لبيانه وان سبق منا تنبيهات كثيرة يتفطن الذكى اللبيب
على هذا المطلب من غير كلفة لكنا نوضح زيادة ايضاح لانها مطلب عال وتبيع
ثمنه غال ومما يؤيد ما ذكرنا ان الشيخ قال فى الشفا فى اخر الفصل الاول
من المقالة الرابعة من الكلام فى النفس ويشبه ان يكون القوة الوهمية
هى بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهى بعينها الحاكمة فيكون بذاتها با ظ
حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فيكون متخيلة بما يعمل فى الصور
والمعانى ومتذكرة بما ينتهى اليه عملها واما الحافظة فهى قوة خزانتها انتهى
ولا ينافى هذا ما ذكره قبل هذا الكلام متصلا به بل يؤيده وهو قوله وهذه

القوة المركبة بين الصورة والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى
كانها القوة الوهمية بالموضع لا من حيث يحكم بل من حيث يعمل لتصل الى الحكم وقد
جعل مكانها واسطة الدماغ ليكون لها اتصال بخزانتي المعنى والصورة انتهى
فانه دل على ان المبدا الذى ينسب اليه التفكر والتذكر والتخيل والحفظ
هو شئ واحد بالهوية والذات كما ان مبدا الجميع فى الانسان هو ذات واحدة
ينشعب منه فروع وقوى باعتبار اطواره المختلفة ودرجاته المتفاوتة
وقال ايضا فى فصل القوى النفسانية من كتاب القانون وهيهنا موضع نظر
فلسفي انه هل الحافظة والمتذكرة والمسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات
الوهم قوة واحدة او قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب انتهى وانما لم يحكم
ههنا ولم يجزم باحد الشقين التغاير او الاتحاد لان الحكم به اما على سبيل
المبادية فليس ذلك مما يبتنى عليه قاعدة طبية ولا على ان يكون مطلوبا هناك
اذ ليس هذا من المسايل التى يلزم الطبيب ان يعرفها اذ موضوع افعال الوهم والحفظ
عضو واحد او كالواحد عندهم اذا وقعت فيه افة تسرى فى غيره ايضا فما الحاجة لهم الى
معرفتها وايضا الحكم النظرى مفتقر الى حجة وبيان وليس يمكن اثباته بالادلة الطبية
واثباته بالبراهين اللمية لا يكون الا فى علم اخر فوق الطب ولكن قال فى الشفا بهذه
العبارة وهذه القوة يعنى الحافظة تسمى ايضا متذكرة فيكون حافظة لصيانتها ما فيها
ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصور لها مستعيدة اياها اذا فقدت
وذلك اذا اقبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور الى اخر
كلامه فهذا يدل على انها قوة واحدة وقد مر ان الذكر يتم بفعلين والاسترجاع بثلثة افاعيل
فوحدة كل من الذكر والاسترجاع اعتبارية وكذا وحدة القوة التى مبداه وفوق هذا
كلام اخر موعود بيانه وبالجملة لا اضطراب فى كلامه اصلا كما ظن بعضهم بل هذه القوى
مع تعددها عنده مفتقرة بعضها الى بعض وكلها الات للوهم ونسبة الافاعيل
اليها كنسبة الفعل الى الالة والفعل بالحقيقة منسوب الى ذى الالة لا الى الالة
والوهم ايضا آلة للعقل فيما له عقل واما ان جميع القوى المدركة والمحركة مع تعددها
وتخالفها عين حقيقة واحدة متخصصة لها وحدة جمعية تشمل هذه المعانى وهى
بانها شئ لم يذهب اليه الشيخ واتباعه فاسمع لما يتلى عليك من عالم الاسرار بشرط
صونها عن الاغيار **فصل فى بيان ان النفس كل القوى بمعنى** ان المدرك بجميع الا

يحكم

المنسوبة

المنسوبة الى القوى الانسانية هى النفس الناطقة وهى ايضا المحركة بجميع التحريكات الصادرة
عن القوى المحركة الحيوانية والنباتية والطبيعية وهذا مطلب شريف وعليه براهين
كثيرة بعضها من جهة الادراك وبعضها من جهة التحريك والذى من جهة الادراك
نذكر منها ثلثة **البرهان الاول** من ناحية المعلوم انه يمكننا ان نحكم على شئ باحكام
المحسوسات والموهومات والمعقولات فنقول مثلا ان الذى له لون كذا له طعم كذا وما
له صوت كذا له رايحة كذا والحاكم بين شيئين لا بد وان يحضرهما والمصدق
لا بد له من تصور الطرفين فلا بد لنا من قوة واحدة يدرك لكل المحسوسات
الظاهرة حتى يمكننا الحكم بان هذا الملون هو هذا المطعوم وان الذى له الصوت الفلانى
له الرايحة الفلانية وكذا اذا تخيلت صورة ثم ادركناه بالبصر نحكم بان تلك الصورة
هى صورة زيد المحسوس مثلا فلا بد من قوة واحدة مدركة للصورة الخيالية والصورة
المحسوسة حتى يمكننا الحكم بان هذه الصورة الخيالية مطابقة لهذا المحسوس فان
القاضى بين الشيئين لا بد وان يحضره المقضى عليهما وكذا اذا ادركنا عداوة زيد
وصداقة عمرو فقد اجتمع عندنا صورة المحسوس وصورة الموهوم ثم لنا ان نتصرف
فى الصور الخيالية والمعانى الجزئية المدركة بالتركيب والتفصيل والجمع والتفريق
ونحكم باضافة بعضها الى بعض ايجابا وسلبا والحكم لا يتم الا بحضور المحكوم عليه
والمحكوم جميعا فاذن المتولى لهذا التركيب بين المعانى والصور والتفصيل قوة واحدة
مدركة للمعانى والصور **ثم نقول** اذا احسسنا بزيد او عمرو حكمنا بانه انسان
او حيوان وليس بحجر ولا شجر فحكمنا على المحسوس الجزئى بالمعقول الكلى واذا ادركنا
فرسا شخصيا حكمنا بانه حيوان وليس انسان فحكمنا بان هذا المحسوس هو جزئى
ذلك المعنى المعقول وليس جزئى ذلك المعقول الاخر فاذن فينا قوة واحدة مدركة
للكليات المعقولة وللجزئيات المحسوسة فثبت ان النفس الانسانية قوة واحدة
مدركة بجميع اصناف الادراكات ثم نقول الحركات الانسانية اختيارية فيكون
محركها مختارا وكل مختار فمبدا حركته شعوره بغاية الحركة سواء كانت حركته
عقلية او حسية شهوية او غضبية والانسان يحرك اقسام الحركات الاختيارية
بعضها للحكمة بالعقل وبعضها بالوهم وبعضها لجلب الملايم الحسى وبعضها
لدفع المنافر الحسى فاذن فى الانسان شئ واحد هو المدرك بكل ادراك وهو المحرك
بكل حركة نفسانية وهذا هو المطلوب **فان قلت** ادراكاته وتحريكاته بوساطة

القوى فالحقيقة مبادى الادراكات والتحريكات هى القوى وهى امور متعددة قلنا
هو المدرك والمحرك بالحقيقة والقوى بمنزلة الالات وقد مران نسبة الفعل
الى الالة مجاز والى ذى الالة حقيقة فان قلت اذا كانت النفس مدركة للمحسوسات
بالحقيقة فيكون قوة حساسة واذا كانت مدركة بالحقيقة للصور الخيالية كانت
قوة خيالية واذا كانت مدركة للموهومات كانت واهمة فيكون ذات واحدة
عقلا ووهما وخيالا وحسا وطبعا محركا ويكون جوهرا واحدا مجردا وماديا
قلنا النفس بالحقيقة موصوفة بهذه الامور ومباديها اذ لها درجات وجودية
على ترتيب الاشرف فالاشرف وكانت لها حركة فى الاستكمال الجوهرى وكلما
وصلت الى مرتبة كمالية جوهرية كان حيطتها اكثر وشمولها على المرتبة السابقة
اتم فان النوع الاخص الاتم يوجد له النوع الانقص فكما ان نوع الحيوان وطبيعة
تمام لنوعية النبات وطبيعة والنبات تمام لطبيعة المركب المعدنى وطبيعة
المعدن تمام طبيعة الجسم فكذا طبيعة الانسان اعنى ذاته ونفسه تمام لجميع
ما سبق من الانواع الحيوانية والنباتية والعنصرية وتمام الشى هو ذلك الشى
مع ما يزيد عليه فالانسان بالحقيقة كل هذه الاشياء النوعية وصورته صورة
الكل منها فان قلت فعلى ما ذكرت لا حاجة الى اثبات هذه القوى بل ينسد
طريق اثباتها قلنا هذا بعينه كمسئلة التوحيد فى الافعال فان قول الحكماء
بترتيب الوجود والصدور لا يدفع قول المحققين منهم ان المؤثر فى الجميع هو الله تعالى
بالحقيقة فكذا ههنا فان النفس لكونها مع وحدتها ذات شئون كثيرة متفاوتة
لا بد للحكيم من تعرف شئونها وحفظ مراتبها لئلا يلزم اسناد فعل الى غير فاعلها
كما من طريق الجهالة فان من نسب حس الانسان او شهوته الى جوهر عقله من غير
توسط امر اخر فقد جهل بالعقل وظلم فى حقه اذ العقل اجل من ان يكون
شهوة وكذا من نسب دفع الفضلات بالبول والبراز الى القوة العاقلة فقد عظم
الاسائة له فى باب التحريك فان تحريكاته ليست على سبيل المباشرة بل على سبيل
التشوق اليه شوقا وعشقيا عقليا حكميا وكذلك الامر فيما زعمه الجمهور
من اهل الكلام من نسبة الشرور والافاعيل الخسيسة الى البارى جل ذكره
من غير توسيط الجهات والقوى العالية والسافلة وهذا من سوء الادب منهم
فى حق البارى من حيث لا يشعرون ومعرفة النفس ذاتا وفعلا مرقاة لمعرفة الرب

ذاتا و

ذاتا وفعلا فمن عرف النفس انها الجوهر العاقل المتوهم المتخيل الحساس المتحرك الشام
الذايق الحالس النامى امكنه ان يرتقى الى معرفة ان لا مؤثر فى الوجود الا الله البرهان
الثانى من ناحية العالم انك لا شك فى انك تبصر الاشياء وتسمع الاصوات وتدرك
المعقولات ولا تشك انك واحد بالعدد فاذا كان المدرك للمعقولات غير المدرك
للمحسوسات بجوهر ذاتك الذى هو انت عند التحقيق لم تدركهما جميعا اذ لو ادركهما
كان المدرك لهما ذاتا واحدة وهو المطلوب والا فكنت انت ذاتين اثنتين لا ذاتا
واحدة وكذا الكلام فى الشهوة والغضب فانك لا شك انك المشتهى للنكاح
او شئ اخر وانك المغضب لعدوك فان قلت القوة الباصرة التى فى العين الة لى تدرك
المبصر ثم يؤدى ما ادركته الى للعلاقة التى بينى وبينها فيحصل الى الشعور بالشئ
الذى ادركته القوة الباصرة قلت ابعد التادية اليك هل تدرك ان الشئ المبصر كما
ادركته الالة ام لا فان قلت نعم فادراكك غير ادراك الالة غير انه ادراكك
يتوقف على ادراك الة لك الا انك انما يكون مدركا لاجل انه حصل لك الادراك
لا لاجل انه حصل لالتك الادراك فان قلت انا لا ادرك بعد التادية فاذن
ما ابصرت وما سمعت وما وجدت من نفسك الملك ولذلك وجوعك وعطشك
بل علمت ان العين هى التى التك والقوة الباصرة قد ادركت وابصرت شيئا وهذا
العلم غير وحقيقة الرؤية والابصار غير فالعلم بان العين يبصر والسمع يسمع
والرجل يمشى واليد يبطش ليس ابصارا ولا اسماعا ولا مشيا ولا بطشا كما ان العلم
بان غيرها جايع او متالم او متلذذ ليس وجدانا للجوع والالم واللذة لكن العقلاء
ببداهة عقولهم يعلمون انهم يسمعون ويبصرون ويتالمون ويتلذذون ويبطشون
ويمشون فان جاز انكار هذا العلم جاز انكار جميع المحسوسات والمشاهدات
فعلم ان النفس بها قوة سمعنا وبصرنا وبطشنا ومشينا فبها نسمع وبها نبصر وبها
نبطش وبها نمشى فثبت بهذا ان جوهر نفسك الذى انت به انت سامع
ومبصر ومتالم ومتلذذ وعاقل وفاهم وباطش وماش وان احتاج فى كل
نوع من هذه الافعال الى الة طبيعية مخصوصة وذلك ما دام فى
عالم الطبيعة وان انسلخت النفس عن البدن واستقلت فى الوجود صدرت هذه
الافاعيل عنها بدون الالة كما شاهده اصحاب النفوس الكاملة ودل عليه النوم
فانا نفعل هذه الافاعيل حالة المنام من غير استعانة بهذه الالات البرهان

الثالث من طرف العلم ان النفس مدركة للجزئيات لاشك فى ان النفس ذات
شخص وهى متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف كما ستعلم ومعلوم ان النفس
المعينة ليست مدبرة للبدن الكلى والا كانت عقلا مفارقا بالكلية ولم يكن
تعلقها بالبدن المعين الاكتعلقها بسائر الابدان والتالى باطل فالمتقدم
كذلك فهى اذن مدبرة لبدن جزئى وتدبير الشخص من حيث هو الشخص يستحيل
الا بعد العلم به من حيث هويته الشخصية وذلك لا يكون بحضور صورته الشخصية
عند النفس وذلك يستلزم كون النفس مدركة للجزئيات وهى مدركة للكليات
ففى الانسان هوية واحدة ذات اطوار متعددة فان قلت ان نفسى مدبر بدنا كليا
ثم انه يتخصص ذلك التدبير لتخصص القابل قلت هذا باطل اما اولا فكل
عاقل يجد نفسه انه لا يحاول تدبير بدن كلى بل مقصوده تدبير بدنه الخاص
واما ثانيا فتخصص هذا التدبير بسبب القابل انما يكون معقولا اذا كان
البدن الشخصى قابلا لتدبير معين لا يقبله سائر الابدان وليس الامر كذلك
فان كل تدبير تقبله سائر الابدان فيستحيل ان يكون تخصص التدبير لتخصص
القابل واما ثالثا فتخصص البدن وتعينه انما يكون بسبب تصرف النفس
وتدبيرها لانها الجامعة لاجزائه والحافظة لمزاجه فلو كان تخصص التدبير بسبب
تخصص البدن لزم الدور فهذه هى الوجوه الكلية فى بيان ان النفس كل القوى
وليس فى ذلك ابطال القوى كما سبق وههنا وجوه اخرى خاصة احدها
انا ندعى ان محل الشهوة والغضب ليس هو البدن ولا جسم من الاجسام لان كل
كل جسم منقسم كما ثبت فلو كان محل الشهوة والنفرة هو الجسم لم يمتنع ان
يقوم باحد طرفيه شهوة وبطرفه الاخر نفرة حتى يكون الشخص الواحد فى الحالة
الواحدة للشئ الواحد مشتهيا ونافرا وذلك محال وثانيها ان القوة
الوهمية قوة غير مادية والا انقسمت العداوة والصداقة لانقسام محلها
وكانت من ذوات الاوضاع فح يكون للصداقة ربع وثلث ويكون قابلة
للاشارة الحسية بان هذه العداوة هنا وتلك العداوة هناك فى الفوق
او فى التحت او فى السوق او فى البيت وليس كذلك وثالثها ان الخيال
والحفظ قوة غير جسمانية وعليه براهين قوية مسبق ذكر بعضها فى مباحث العقل
والمعقولات والذى نذكرها ههنا انا قد برهنا هناك على ان الصور التى نشاهدها

النائم

النايمون والمرهون او يتخيلها المتخيلون امور وجودية يمتنع ان يكون محلها
جزء البدن لما بينا ان البدن ذا وضع وتلك الصور ليست من ذوات
الاوضاع لما ثبت ايضا فى بداية العقول من امتناع انطباع العظيم فى الصغير فاذن
هى موجودة للنفس قايمة بها ضربا اخر من القيام طريق اخر ان الصور الخيالية لو كانت
منطبعة فى الروح الدماغى كما هو المشهور من القوم لكان لا تخلو اما ان يكون لكل
صورة موضع معين غير موضع الصورة الاخرى وذلك محال اذ الانسان الواحد
قد يحفظ المجلدات ويشاهد اكثر الاقاليم والبلدان وعجايبها ويبقى صور تلك
الاشياء فى حفظه وخياله ومن المعلوم بالبديهة ان الروح الدماغى لا يفى بذلك
واما ان ينطبع فى جميع تلك الصور فى محل واحد فيكون الخيال كاللوح الذى
يكتب الخطوط بعضها على البعض ولا يتميز شئ منها لكن الخيال ليس كذلك
اذ نشاهدها متميزا بعضها عن بعض غير مغشوش به فعلمنا ان الصور غير منطبعة
على ان من الممتنع ان يتلاقى الاشياء المتحدة الطبيعة ولا تصير متحدة الوجود واذا
اتحدت فمن الممتنع ان يختص البعض بان يكون محلا لصورة دون البعض
وجه اخر ان الروح الخيالى لكونه جسما لا بد ان يكون له مقدار فاذا تخيلنا
المقدار فعند ذلك لو حصل فيه المقدار لزم حلول المقدارين فى مادة
واحدة وهو محال الوجه الرابع التمسك بما ذكره الشيخ فى كتاب المباحثات
على طريق التشكك لمنافاته مع كثير من اصوله مثل ان الادراك الشى المغاير
لا بد فيه من انطباع صورته فى المدرك فلو كانت النفس مدركة للصور
المقدارية فيلزم كونها محلا للمقدار وان الجوهر الواحد لا يمكن ان يتجرد مادا او
عاقلا وحساسا وغيرهما من القواعد ونحن نعتقده برهانا لكونه مطابقا
لما اعتقدناها من اصول مختلفة عندنا تخالف تلك الاصول مثل كون الوجود
متحققا فى الاعيان دون المهية وكونه قابلا للشدة والضعف ومثل تجويز الحركة
فى الجوهر وتجدد الطبيعة وكاتحاد العاقل بالمعقول وصيرورة النفس متحدة
بالعقل بعد كونها متحدة بالحس الى غير ذلك من امور كثيرة وقع الخلاف منا
معه فيها والحق احق بالاتباع وهذه عبارته فى المباحثات بعينها قال الا
المذكورات من الصور والمتخيلات لو كان المدرك لها جسما او جسمانيا فانما
ان يكون من شان ذلك الجسم ان يتفرق بدخول الغذاء عليه او ليس من شانه

يكون

ذلك والثانى باطل لان اجسامنا فى معرض الانحلال والتزيد بالغذاء فان
قيل الطبيعة يستحفظ وضع اجسام ما هى الاصول ويكون ما ينضم اليها كالدوائر
عليها المتصلة بها اتصالا لامستمرا ويكون فايدتها كالمعدة للتحلل اذا
هجمت المحللات فيبقى الاصل ويكون الاصل بها يرنيه غير جوهرى فيقول هذا
باطل لانه اما ان يتحد الزايد بالاصل المحفوظ او لا يتحد به فان لم يتحد به
فلا يخلوا اما ان يحصل فى كل واحدة من القطعتين صورة خيالية على حدة
او ينبسط عليهما صورة واحدة والاول يوجب ان يكون المتخيل من كل شئ
واحدا اثنين واحد يسنده الاصل وواحد يسنده المضاف الى الاصل وانما
الثانى فاذا غاب الزايد بقى الباقى ناقصا فيجب عند التحلل ان لا يبقى المتخيلات
تامة بل ناقصة على ان ذلك من الممتنع فيكون حكم جميع للاجزاء المفترضة
فيه بعد ذلك الاتحاد فى التحلل والتبدل واحدا فح يكون الاصل فى معرض
التحلل كما ان الزايد فى معرض التحلل فظهر مما قلنا ان محل المتخيلات والمتذكرات
جسم يتفرق ويزيد بالاعتذاء واذا كان كذلك فمن الممتنع ان يبقى صورة
خيالية بعينها لان الموضوع اذا تبدل وتفرق بعد ان كان متحدا فلا بد وان
تتغير كل ما فيه من الصور ثم اذا زالت الصورة المتخيلة الاولى فاما ان تتجدد
بعد زوالها صورة اخرى تشابهها او لا يتجدد و باطل ان يتجدد لانه
اذا حدث موضوع اخر كان حاله عند حدوثه كحال الموضوع الاول عند
حدوثه وكما ان الموضوع الاول عند حدوثه كان محتاجا الى اكتساب هذه
الصورة من الحس الظاهر فكذلك هذا الموضوع الذى تجدد ثانيا وجب
ان يكون محتاجا الى اكتساب هذه الصورة ويلزم من ذلك ان لا يبقى شئ من
الصور فى الحفظ والذكر لكن الحس يشهد بان الامر ليس كذلك فاذن الحفظ
والذكر ليسا جسمانيين بل انما يوجد ان فى النفس والنفس انما يكون لها ملكة
الاسترجاع للصور الممتحية عنها بان يتكرر عليها جميع تلك الصور فتصير
استعداد النفس بقبولها لتلك الصور راجحا ويكون للنفس هيئة بها
امكنها ان يسترجع تلك الصورة متى شاءت من المبادى المفارقة وحينئذ
يكون الامر فى المتذكرات والمتخيلات على وزان المعقولات من جهة النفس
اذا اكتسبت ملكة الاتصال بالعقل فاذا انمحت الصور المتخيلة تمكنت من

استرجاعها

استرجاعها متى شاءت من العقل الفعال كذا ههنا الا ان المشكل انه كيف
يرتسم الاشباح الخيالية فى النفس ثم قال فى اخر هذا الفصل وبهذا واما لم
يقع فى النفس ان نفوس الحيوان غير الناطق ايضا جوهر غير مادى وانه هو الواحد
بعينه المشعور به وانه هو الشاعر الباقى وان هذه الاشياء الات متبدلة
عليه فهذا جملة ما يدل على صحة ما ادعيناه فصل فى دفع ما قيل فى ان النفس
لا تدرك الجزئيات وهى وجوه عامة ووجوه خاصة اما الوجوه العامة فهى
اربعة الاول ان العقلاء ببديهة عقولهم يدركون ان الادراك المبصرات
حاصل فى البصر لا فى غيره والاحساس بالاصوات حاصل فى الاذن لا فى غيره وكما
ان البديهة حاكمة بان اللسان غير مبصر والعين غير ذايقة كذلك حاكمة بان
اللسان ذايق والعين مبصرة فلو قلنا بان المدرك بهذه الادراكات لهذه
المدركات هو النفس لزم بطلان هذه الاختصاصات المعلومة وليس لقايل
ان يقول القوة المدركة وان كانت غير موجودة فى هذه الاعضاء لكنها الات لها
فاذا وقع للنفس التفات الى العين ابصرت او الى الاذن سمعت لانا نقول النفس اذا
التفت الى اللسان فاللسان هل يدرك الطعم او الى البشرة فالبشرة عند الضرب
هل يتالم ام لا فان ادرك فقد حصل المط وان لم يدرك فيجب ان لا يكون لذلك
الادراك اختصاص باللسان بل يكون اللسان جاريا مجرى اليد فى كونه الة الذوق
والجواب ان اكثر الناس يجدون ادراكاتهم الكلية وتعلقاتهم المجردة من جانب
قلبهم ودماغهم فهل يدل على ان محل هذه الادراكات الكلية هو القلب والدماغ
وان كان لا يلزم ذلك فكذلك ما ذكرتموه وايضا العقلاء ببديهة عقولهم
يعلمون انه ليس المبصر هو العين ولا السامع هو الاذن ولا المتكلم هو الحنجرة
بل الانسان هو السميع البصير المتكلم حتى ان بعضهم اعتقدوا فى بادى نظرهم ان
الجملة هى الموصوفة بهذه الصفات ثم تتبع ان يكون الجملة كذلك فحينئذ
اضطربوا وتشككوا والاكياس منهم تنبهوا للنفس فظهر ان ليس العلم بكون
العين مبصرة علما بديهيا بل العلم البديهى حاصل ان للعين اعتبارا فى
حصول الابصار فاما انها هى مبصرة او هى الة للابصار فذلك غير معلوم
باول الفطرة الثانى انا نرى ان الافة اذا حلت عضوا من هذه الاعضاء بطلت
الافعال او ضعفت او تشوشت وذلك ظاهر فى الحواس الخمس الظاهرة واما

لم لا يجوز ان الالات للجملة الموصوفة بهذه الصفات صح

الحواس الباطنة فالتجارب الطبية دالة على ان الافة متى حلت البطن المقدم من
الدماغ اختل التخيل وان حلت البطن الاوسط اختل التفكر وان حلت البطن
المؤخر اختل الذكر ولولا ان هذه القوى جسمانية والا لما كان الامر كذلك الجواب
انه من الجائز ان يكون ذلك لاحتياج القوة الفاعلية لتلك الافعال الى تلك الالات
فى فاعليتها لتلك الافعال لا فى ذواتها الا ترى ان صاحب العيون الضعيفة يحتاجون
الى البلور فى الروية ولم يلزم من ذلك ان يكون تلك الالة مدركة فكذلك فى هذه
الالات الطبيعية والثالث ان هذه الادراكات الجزئية حاصلة لساير الحيوانات
فيجب ان يكون لها نفس ناطقة مجردة وذلك بعيد والجواب انه اى محال يلزم من
ذلك واقول التحقيق ان الحيوانات التامة التى لها قوة الحفظ ذوات نفوس مجردة
عن عالم الطبيعة لا عن عالم الصورة المقدادية فليس لها الارتقاء الى عالم المفارقات
العقلية وايضا فانا نقول بان ادراك الجزئيات يجب ان يكون بقوة مجردة بل ندعى
ان نفوسنا تدرك الجزئيات بذاتها ثم لما ثبت ادراكها للكليات وثبت
ان تدرك الكليات امر مجرد فيحكم بان قوة واحدة فينا تدرك الجزئيات والكليات
واما فى ساير الحيوانات فلم نجد فيها هذه الحجة فلا جرم بقى الامر فيها مشكوكا فيه
والرابع انا اذا ادركنا هذه الكرة فلا بد وان يرتسم فى المدرك صورة الكرة ومن
المحال ان يرتسم صورة الكرة فيما لا وضع له ولا حيز ولا يكون اليه اشارة اقول
فى الجواب ان هذا الاشكال انما يرد على مذهب من يكون الادراك بانطباع صورة
المدرك فى ذات المدرك وليس عندنا كذلك بل بقيام صورته بالمدرك والقيام
لا يستلزم الحلول بل المثول فقط اما الجواب بانكم وان انكرتم ادراك
النفس للجزئيات فلا تنكرون ادراكها للكليات فاذا ادركت الكرة
الكلية فلا بد ان يرتسم فيها صورة فيعود الاشكال الذى ذكرتم بان ما لا
وضع له كيف ينطبع فيه ذو وضع لانك قد علمت فى مباحث الوجود الذهنى ان
المعقول من الكرة يحمل عليه الكرة بالحمل الاولى لا بالحمل المتعارف وان مثل
هذه الاشياء اذا حصلت صورها عند العقل يصدق عليها نقايضها
فالكرة العقلية الكلية ليست كرة ولا ذات مقدار بخلاف صورة جزئية
خيالية منها فانها كرة ذات مقدار شخصى لكن ليست لها وضع فى جهات هذا
العالم وقد مر هذا فى مباحث مقولة الوضع واما الوجوه الخامسة فقد

اضمحل

احتجوا على ان الادراكات الظاهرة جسمانية بان قالوا لو كان المدرك للمحسوسات
هو النفس وجب ان لا يتوقف احساسنا على حضورها وكان يجب ان يكون ادراكها
للقريب والبعيد والحاضر والغايب واحدا لان النفس جوهر غير جسمانى فيمتنع ان
ان يكون لها قرب وبعد من الاجسام لا يقال انما ندرك هذه المحسوسات بتوسط
هذه الالات التى يصح عليها القرب والبعد لانا نقول العين ان لم يكن فيها
قوة باصرة لم يكن القرب والبعد بالنسبة الى الرائى بل بالنسبة الى غيره فيكون
ذلك مثل حضور المرئى عند زيد فانه لا يكفى ذلك فى حصول الابصار لعمرو
والجواب ان النفس وان كانت هى المدركة للمحسوسات لكن ادراكها لها موقوف
على شرايط منها كون الالة سليمة والمحسوس حاضرا عند الالة على نسبة
مخصوصة واذا كان ادراكها للمبصرات موقوفا على حضورها عند هذه
الالات لا جرم اختلف الحال بالغيبة والحضور والبعد والقرب اقول
التحقيق ان النفس ذات نشات ثلثة عقلية وخيالية وحسية ولها اتحاد
بالعقل والخيال والحس فالنفس عند ادراكها للمحسوسات تصير عين الحواس
والحس الة وضعية تاثرها بمشاركة الوضع فعند الاحساس يحصل امران تاثر
الحاسة وادراك النفس والحاجة الى الحضور الوضعى انما يكون من حيث التاثر
الحسى وهو الانفعال لا من حيث الادراك النفسانى وهو حصول الصورة
واحتجوا ايضا على ان التخيل بقوة جسمانية بحجج ثلث اولها وهى اقوى الادلة المذكورة
فى هذا الباب انا اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين متساويين لكل منهما جهة
معينة فلا شك فى تميز كل من المربعين الطرفين عن الاخر فى الخيال فذلك
الامتياز اما لذاتيهما او للوازم ذاتيهما او لامر غير لازم والقسمان الاولان
باطلان لان المربعين الطرفين متساويان فى الماهية واما القسم الثالث
فغير اللازم المميز اما ان يتوقف حصوله لاحدهما على فرض فارض واعتبار
معتبر او لا يلزم والاول باطل اما اولا فلانا لا نحتاج فى تخيل احد المربعين
يمينا والاخر شمالا الى فرض اختصاصه بعارض والا لكان يمكننا ان نعمل
بالمربع الايمن عملا نصير به المربع الايسر وذلك ظاهر الفساد واما ثانيا
فلان العارض لا يمكنه ان يخصصه بذلك العارض الا بعد امتيازه عن غيره
فلو كان امتيازه عن غيره بسبب ذلك العروض يلزم الدور واما ان لا يتوقف ذلك

الاختصاص على فرض فارض وجب ان يكون ذلك لسبب الحامل وذلك اما
ان يكون هو الحامل الاول اى المادة الخارجية او الحامل الثانى وهو الذهن
والاول باطل اما اولا فلانا كثيرًا ما نتخيل ما ليس له فى الخارج وجود مع انه
لا يمكن حصول النسبة الى العدم الصرف واما ثانيا فلانه لو كان محل المربعين
الخياليين واحدا لم يمكن انتساب احدهما الى احد المربعين الخارجين اولى
من انتسابه الى الاخر فاذن هذا الامتياز بسبب القابل الثانى وهو الذهنى
فان محل احد المربعين غير محل المربع الاخر والا لامتنع ان يختص احدهما
بعارض مميز دون الاخر وهذا لا يعقل الا اذا كان محل التخيلات جسمانيًا فان
قيل اليس يمكننا ان نعقل مربعا كليا ونقرن به كونه يمينا او يسارا او غيره
فى العقل حينئذ بين المربع الايمن والمربع الايسر فنقول المربع الكلى امر يقترن به
العقل حد التيامن والتياسر فيكون ذلك بفرضه حتى انه يتمكن من تغيير ذلك
الفرض واما التخيل فامتيازه غير حاصل بالفرض لان المربع المعين الذى
على الايمن لا يمكننا ان نعرض عارض حتى يغير هو فى نفسه فى الخيال مربعا ايسر
فظهر الفرق **وثانيها** ان الصور الخياليه مع تساويها فى النوع قد تتفاوت
فى المقدار فيكون البعض اصغر والبعض اكبر وذلك التفاوت اما للماخوذ منه او للاخذ
والاول باطل لانا قد نتخيل ما ليس بموجود فى الخارج فتعين الثانى وهو ان الصورة
تارة ترتسم فى جزء اكبر وتارة فى جزء اصغر **وثالثها** انه ليس يمكننا ان نتخيل
السواد والبياض فى شبح خيالى واحد ويمكننا ذلك فى جزئين ولو كان ذلك
الجزءان لا يتميزان فى الوضع لكان لا فرق بين المتعذر والممكن فاذن الجزءان
متميزان فى الوضع **والجواب** عن الحجة الاولى بوجهين النقض والحل اما الاول
فانا نتخيل الامور العظيمة فاذا انطبع فى الروح الخيالى من الصورة الخياليه
ما يساويه فالذى يفضل عليه اما ان ينطبع فى الروح الخيالى او لا ينطبع فان لم
ينطبع فيه فقد بطل قولهم ان التخيل لاجل هذا الانطباع وان انطبع فيه
فقد انطبع فيه ما يساويه وانطبع فيه ما يفضل عليه ويكون محل ما يساويه
ومحل ما يفضل عليه شيئا واحدا مع انا نميز بين القدر المساوى والقدر
الفاضل وذلك يدل على ان الصورتين الخياليتين وان حصلا كصورتى
المربعين الطرفيين فى النفس ان لا يميز فى الخيال احدهما عن الاخر وعلى الجملة فانا الانسان

لشيء واحد فانه يمكننا ان نعين بينهما واذا كان كذلك فلا يلزم من حصول م

ربما طاف العالم وشاهد البلدان ويكون مع ذلك حافظا للمجلدات فان كان صورة
كل من تلك الامور فى جزء من الدماغ متميز عن الجزء الذى لم يرتسم فيه صورة الشى
الاخر فمن المعلوم ان القدر القليل منه لا يفى بذلك وان لم يجب ان يكون لكل
صورة خيالية محل على حدة بل يجوز ان يكون فى محل واحد صور كثيرة ومع ذلك يكون
البعض متميزا عن البعض فح لا يلزم من الارتسام جميع الصور فى النفس ان لا يتميز
بعضها عن البعض واما وجه الحل فهو ان تلك الصور ليست مما كانت النفس
قابلة بل النفس فاعلة لها وهوية كل من المربعين باعتبار لازم لهوية المجعولة
للنفس وليست هوية المربع الخيالى كهوية المربع الخارجى حتى يكون لها مادة
جسمانية قابلة للتشكلات المختلفة لاجل اسباب خارجية بل هى امر بسيط صورى
لا مادة له وانما التخصص لهويته من جهة الفاعل المتخيل حتى ان الوهم
اذا توهم القسمة والانفكاك فى مقدار موجود فى الوهم الى قسمين لم يلزم
منه وجود مادة مشتركة بين ذلك المقدار وبين ذينك القسمين كما
يلزم فى التقسيم الخارجى لان ذينك القسمين يحصلان بمجرد انشاء الوهم
من غير ان يكونا من سنخ ذلك المقدار الاول فجميع ما يتصوره الخيال او الوهم بتوسطه
ويوجد فى الذهن من قبيل الانشاء والابداع من الجهات الفاعلية دون التكوين و
التخليق من المخصصات القابلية وهى كصدور الافلاك من المبادى العالية من حيث
ان منشا صدورها وتخصصها تصورات تلك المبادى والفرق ان تصورات
المبادى من لوازم ذاتها وغير ماخوذات من سبب خارجى واما هيهنا فليس كذلك
بل للمحسوسات الخارجية اثر فى انشاء هذه الصور فى عالم الخيال بالاعداد و التخصيص
فنقول اذا ادرك الحس صورا خارجية كمربع مجنح بمربعين على نسبة
مخصوصة مثلا فى الخارج وذلك الشكل وهو لا يكون موجودا فى الخارج
الا بعوارض مفارقة خارجية مادية زائدة على هيئة المربع جعلا ووجودا
لكونه موجودا فى مادة قابلة للانقسام فللخيال ان يفعل بازائها
صورا مثلها او مخالفة لها جعلا واحدا بسيطا وان كان على الوجه المعهود
من الخارج فى الجهات والاوضاع ولا يلزم اذ يكون ذات وضع وجهة فاذا
تقرر هذا نقول قول المعترض ان تخصص هذا المربع الخيالى ليس بفرض
فارض واعتبار معتبر قلنا لا نم بل تخصصه بمجرد اعتبار المعتبر وتصوره

التخصيص [illegible]

وجعله جعلا بسيطا قوله والا لامكننا ان نعمل بالمربع الايمن عملا به يصير المربع
الايمن الايسر قلنا التخصيص الفاعل للامر الصورى الذى لامادة له
ليس الا جعل هويته الصورية لا افادة صفة او عرض على مادة وليس فى
المربع الخيالى الا صورة المربع الخاص بعينه الحاصل من الجاعل النفسانى
اختراعا بسيطا وبالجملة اذا ارادت النفس ان تجعل هذا المربع الخيالى
مربعا اخر او هذا المقدار مقدارا اخر فاذا ارادت تقسيم مقدار بعينه
الى قسمين لا يمكن لها ذلك اذ ليس لتلك الامور تركيب من مادة قابلة وصورة
غيرها حتى يكون هناك مجعول ومجعول اليه بل كل واحد من تلك الامور
صورة فقط بلا مادة وتلك الصور عين تصور النفس ومشيتها واراداتها فاذا انقسم مقدار خيالى قسمين كان ذلك فى الحقيقة انشاؤهما
ابتداء لا من شىء سواء عدم المقدار الاول او لا واذا عدم فلم يعدم
الى شىء ليلزم وجود مادة قابلة هناك ويحتاج الى مخصص من خارج كما هو
شان الخارجيات المادية واما الجواب عن الحجة الثانية وهى ان الصور
الخيالية فقد يتفاوت فى المقدار مع اتحادها فى النوع فنقول هذا التفاوت
ليس للماخوذ منه ولا للاخذ بان يكون مادة قابلة لها بل حاصل للماخوذ
بفعل الاخذ وانشائه دون قبوله واتصافه واما عن الحجة الثالثة فنقول
انا لا ننكر تغاير الاشباح وتعدد مقاديرها واختلافها فى الاشارة
الخيالية لكن لا يلزم من ذلك كون النفس جوهرا ماديا او كونها غير مدركة
للجزئيات والخياليات واعلم ان الامتياز فى الاشارة الخيالية لا يوجب كون
الصور المقدارية الموجودة فى عالم الخيال والمثال ذوات اوضاع حسية
موجودة فى جهة من جهات هذا العالم المادى المستحيل المتجدد الزمانى
ليلزم المنافاة بين تجرد النفس وتصورها للصور المقدارية والاشباح
المثالية وسياتى تحقيق هذه المسئلة فى مباحث المعاد وحشر الاجساد
واحتجوا على ان الوهم قوة جسمانية بانه لما ثبت كون الخيال جسمانيا
وجب ان يكون الوهم الذى لا يدرك الا ما يكون متعلقا بصورة جسمانية
كذلك وتوضيحه ان يدرك الوهم اما ان يكون الصداقة المطلقة او صداقة
هذا الشخص اما الاول فباطل لانه امر كلى وادركه بالعقل وكلامنا فى

ظ مدرك

الادراكات

الادراكات الجزئية فبقى الثانى لكن المدرك لصداقة هذا الشخص وجب ان
يكون مدركا لهذا الشخص لان ادراك المركب والتصديق بثبوت احدهما للاخر
لا يمكن الا بتصور الطرفين فاذن الوهم يدرك لهذه الصورة الشخصية لكن قد
ثبت ان مدرك الصورة الجزئية قوة جسمانية فالوهم اذن جسمانى والجواب
عن هذه الحجة انا قد بينا ان مدرك الصور الخيالية الجزئية قوة غير بدنية ولا
مادية فالوهم اولى بكونه غير مادى والتحقيق ان وجود الوهم كوجود مدركاته
امر غير مستقل الذات والهوية ونسبة مدركاته الى مدركات العقل
كنسبة الحصص من النوع الى الطبيعة الكلية النوعية فان الحصة طبيعة مقيدة
بقيد شخصى على ان يكون القيد خارجا عنها والاضافة اليه داخلا فيها على

انها اضافة لا على صح

انها مضافة اليه وعلى انها نسبة وتقييد لا على انها ضميمة وقيد فالعداوة
المطلقة يدركها العقل الخالص والعداوة المنضمة الى الصورة الشخصية
يدركها العقل المتعلق بالخيال والعداوة المنضمة الى الصورة الشخصية
يدركها العقل المشوب بالخيال فالعقل الخالص مجرد عن الكونين ذاتا
وفعلا والوهم مجرد عن هذا العالم ذاتا وتعلقا وعن الصورة الخيالية
ذاتا لا تعلقا والخيال مجرد عن هذا العالم ذاتا لا تعلقا ونسبة الارادة
اى القوة الاجماعية الى الشهوة الحيوانية فى باب التحريك كنسبة الوهم الى
الخيال فى باب الادراك وكل واحدة منها عندنا قوة مجردة عن المادة لكن
لم نجد فى كلام احد ما يدل على ان المحركة الشوقية جسمانية والتى لا خلاف
لاحد فى كلام ولا شبهة فى كونها جسمانية هى المحركة الفاعلة القريبة لا
الباعثة وهى المسماة بالقدرة لانها عبارة عن قوة قايمة بالاعصاب
والعضلات المميلة لها بالقبض والبسط والجذب والدفع وكذا حكم الطبيعة
المحركة للاجسام البسيطة والمركبة بالمباشرة بحركاتها الطبيعية والقسرية
والنفسانية لان القسرية راجعة الى الطبيعة والنفسانية ايضا لا يمكن الا
باستخدام الطبيعة والله ولى الجود والحكمة فصل فى تعديد مذاهب
القدماء فى امر النفس ذكرها الشيخ فى الشفاء ونقضها ونحن نحمل
كلامهم على الرموز ونأولها تاويلات حسنة بقدر ما يمكن ان شاء الله
قال قد اختلفت اقوالهم فى ذلك لاختلاف المسالك اليه فمنهم من سلك

الى علم النفس من جهة الحركة ومنهم من سلك اليه من جهة الادراك ومنهم
من جمع المسلكين ومنهم من سلك طريق الحيوة غير مفصلة فمن سلك منهم
طريق الحركة فقد كان تخيل عنده ان التحريك لا يصدر الا عن متحرك وان
المحرك الاول يكون لا محالة متحركا بذاته وكانت النفس محركة اولية اليها ينتهى
التحريك من الاعضاء بالعضل والاعصاب فجعل النفس متحركة لذاتها وجعل
لذلك جوهرا غير مايت معتقدا ان ما يتحرك لذاته لا يجوز ان يموت
قال ولذلك الاجسام السماوية ليست تفسد والسبب فيه دوام حركتها
فمنهم من منع ان يكون النفس جسما فجعلها جوهرا غير جسم محركا لذاته ومنهم
من جعلها جسما وطلب الجسم المتحرك لذاته ومنهم من جعلها ما كان من الاجرام
الذى لا يتجزى كريا ليسهل دوام حركته وزعم ان الحيوان تستنشق ذلك
بالتنفس وان النفس غذاء النفس يستبقى النفس بادخال بدل ما يخرج
من ذلك الجنس من الهباء عند الاجرام التى لا تتجزى التى هى المبادى وانها
متحركة بذاتها كما ترى من حركة الهباء دايما فى الجو فلذلك صلحت لان تحرك
غيرها ومنهم من قال انها ليست هى النفس بل ان محركها هو النفس وهى فيها
ويدخل البدن بدخولها ومنهم من جعل النفس نارا ورأى ان النار دايم
الحركة واما من سلك طريق الادراك فمنهم من رأى ان الشئ انما يدرك ما
سواه لانه متقدم عليه ومبدأ له فوجب ان يكون النفس مبدا فجعلها من
الجنس الذى كان يراه المبدأ اما نارا او هواء او ارضا او ماء وقال بعضهم
الى القول بالماء لشدة رطوبة النطفة التى هى مبدأ التكون وبعضهم جعلها
جسما بخاريا اذ كان يرى البخار مبدا الاشياء وكل هؤلاء كان يقول
ان النفس انما يعرف الاشياء كلها لانها من جوهر المبدا الجميعها وكذلك
من راى ان المبادى هى الاعداد جعل النفس عددا ومنهم من راى ان الشئ انما
يدرك ما هو شبيهه وان المدرك بالفعل شبيه للمدرك بالفعل
فجعل النفس مركبا من الاشياء التى يراها عناصر وهذا هو قول انباذ
قلس فانه جعل النفس مركبة من العناصر الاربعة ومن الغلبة والمحبة
وقال انما يدرك النفس كل شئ لشبيهه فيها واما الذين جمعوا الامرين فكانوا الذين
قالوا ان النفس عدد محرك لذاته فهى عدد لانها مدركة وهى محركة لذاتها

لانها

لانها محركة اولية واما الذين اعتبروا امر الحيوة غير مخلص فمنهم من قال ان
النفس حرارة غريزية لان الحيوة بها ومنهم من قال بل برودة وان النفس
مشتق من النفس والنفس هو الشئ المبرد ولهذا انما يتبرد بالاستنشاق
ليحفظ جوهر النفس ومنهم من قال بل النفس هو الدم لانه اذا سفح الدم بطلت
الحيوة ومنهم من قال بل النفس مزاج لان المزاج ما دام ثابتا لم يتغير صحت
الحيوة ومنهم من قال بل النفس تاليف ونسبة بين العناصر وذلك لانا نعلم
ان تاليفا ما يحتاج اليه حتى يكون من العناصر حيوان ولان النفس تاليف
فلذلك يميل الى المؤلفات من النغم والارايح والطعوم ويلتذ بها ومن
الناس من ظن ان النفس هو الاله تعالى عما يقوله الظالمون علوا كبيرا
وانه يكون فى كل شئ بحسبه فيكون فى شئ طبعا وفى شئ نفسا وفى شئ عقلا
سبحانه وتعالى عما يشركون قال فهذه هى المذاهب المنسوبة الى القدماء
الاقدمين فى امر النفس وكلها باطل ثم شرع فى نقض ما قالوه وابطا
لها وتزييفها اقول نقض ظواهر هذه الاقوال وابطالها فى غاية السهولة
بعد ان ثبت ان النفس جوهر مفارق الذات عن الاجسام وكل من له
ادنى بضاعة فى الحكمة يعلم ان النفس جوهر شريف ليس من نوع الاجسام
الدنية كالنار والهواء والماء والارض ولا من باب النسب والتاليفات
كيف يذهب على الحكماء السابقين كانباذقلس وغيره ان يجهلوا ما يعلم من له
ادنى معرفة فى علم النفس واحوالها فاذن التاويل والتعديل لكلامهم اولى
من النقض والجرح فنقول ومن الله الاستعانة اما قولهم ان النفس متحركة
لكونها محركة اولية فكلام صحيح مبرهن عليه ولا يلزم منه كون النفس
جرما من الاجرام اما حركتها فى ذاتها بحسب الشدة فقد ثبت بيانها
بالبرهان وتقدم ذكرها تصريحا وتلميحا من ان لها تطورات جوهرية
وتحولات ذاتية من حد الاحساس الى حد التعقل فتارة يتحد بالحس
وذلك فى اوايل حدوثها وتكونها وطورا يبلغ الى حد التخيل فيتحد
بالخيال واذا بلغ الى مقام يحضر عنده المعقولات مشاهدة يصير
عقلا مفارقا متبرى الذات عن الاجرام والجرميات وما اسخف القول
بان النفس عند كونها صورة الطفل بل الجنين الى حد كونها عقلا بالفعل

بالفعل مستحضرة للمعقولات مجاورة للملاء الاعلى عند المقربين جوهر واحد
بلا تفاوت في ذاته انما التفاوت في اضافاته واعراضه اللاحقة حتى ان نفس
البله والصبيان ونفوس الانبياء عليهم السلام متحدة بالحقيقة والمهية
وانما الاختلاف والتفاضل بينهم بضمايم خارجة بعضها من باب السلوب و
الاضافات وبعضها من باب الانفعالات وبعضها من باب الكيفيات فاذا كان
كذلك كان فضيلة افراد الانسان بعضها على بعض بشيء خارج عن الانسانية
فاذا الفضيلة بالذات لذلك الشيء لا للانسان فاذا قيل النبي عليه السلام
اشرف افراد الانسان كان معناه ان شيئا خارجا من حقيقته وحقيقة
امته كالعلم والقدرة هو اشرف منهم فلا فضيلة له في ذاته بذاته من حيث هويته
ومهيته على ساير الافراد وهذا قبيح فاسد عندنا فان جوهر نفس النبي صلعم بحسب
هويته التامة اشرف جواهر النفس الادمية واشدها قوة وكما لا واتوها
واقواها تجوهرا وذاتا وهوية بل في ذاته بذاته بحيث بلغت الى غاية مرتبة
كل نفس وعقل كما قال لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل
وان كان مماثلا لها في المهية الانسانية من حيث وجوده الطبيعي البشري كما في قوله
تعالى انما انا بشر مثلكم فظهر ان للنفس الانسانية تطورات وشؤون ذاتية
واستكمالات جوهرية وهي دائمة التحول من حال الى حال ومن راجع الى ذاته تجدد
له في كل وقت وآن شأن من الشؤون المتجددة واما قولهم ان المحرك الاول
يكون لا محالة متحركا بذاته فهو ايضا صحيح لان مرادهم من المحرك الاول هو الفاعل
المباشر للتحريك وهو اما الطبيعة او النفس فيما له نفس وقد مر بيان هذا
المطلب في مباحث القوة ومباحث الحركة اي بيان ان العلة القريبة للحركة
الطبيعية العرضية كالكمية والكيفية والاينية والوضعية لا بد ان يكون جوهرا
متبدل الهوية والوجود وان كان ثابت المهية والمراد من الحركة الطبيعية في
قولنا هذا ما يشمل الحركة النفسانية الوضعية التي في الافلاك لانها
ايضا صادرة من طبيعة الفلك التي هي نفسه باعتبار ان لها الادراك
والارادة والحركة النفسانية الكمية التي في النبات والحيوان لان هذه
الحركات طبيعية بوجه ونفسانية ايضا وبالجملة فما من حركة ذاتية الا
ومباشرها طبيعة سارية في الجسم وهذه الطبيعة قد ثبت تجددها

ويتبدلها

وتبدلها بحسب الهوية الوجودية كما علمت بالبرهان ولا ينفك جسم طبيعي من
هذا الجوهر الا ان هذا الجوهر في الفلك والحيوان والنبات لا ينفك عن
النفس بمعنى ان النفس كمال لهذا الجوهر وتمامه لا ان الطبيعة في ما له نفس
شيء له وجود والنفس فيه جوهرا اخر له وجود اخر حتى يكون في شخص واحد
جوهران متباينان في الوجود احدهما طبيعة والاخر نفس فان ذلك ممتنع جدا
بل كل شخص طبيعي له ذات واحدة وصورة واحدة وهي وجوده وبها هويته وتشخيصه
فمن كونها مبدأ الحركات والانفعالات المادية طبيعة ومن حيث ادراكها وتدبيرها
نفس وايضا قد علمت في الفصل ان النفس التي فينا هي بعينها مبدأ الحس والحركة و
التخيل والوهم والتعقل كل ذلك بالبرهان فقد ثبت وتحقق حقية كلام الاوائل
ان المحرك الاول للحركات الذاتية امر متحرك لذاته يعني بهويته ووجوده وان
النفس هي المحركة الاولية فيما له نفس اليها استند التحريك من الاعضاء بالعضل
والاعصاب وذلك من حيث كونها عين الطبيعة المتجددة الهوية لذاتها وبها
تقع جميع الحركات والاستحالات حتى القسرية والاتفاقية والارادية لما
مر ان مرجعهما الى الطبيعة والنفس واما قولهم ان ما يتحرك لذاته او مقوم
صورته لا من غيره لا يموت فالاجسام بما هي اجسام ومايتة لان مبدأ حركاتها
امر خارج عن جسميتها اعني الجسم بالمعنى الذي هو مادة وكل ما ينبعث الحركة
من ذاته بذاته فهو لا محالة متوجه الى الكمال الذاتي الجوهري وكل ما يتوجه نحو
الكمال بحسب الفطرة الاولى فهو لا يموت بل يتحول من نشاة الى نشاة اخرى ومن دار
الى دار والحركة المنبعثة عن الذات ليست الا نفسانية واما هذه الحركات
الطبيعية التي للبسايط العنصرية من مكان الى مكان فليست منبعثة عن ذات
المحرك اذ شرط انبعاثها عن الطبيعة خروجها عن احيازها فالطبيعة فهي بسبب
امر خارج عن ذات المتحرك واما حركات المركبات المعدنية والنباتية فهي ايضا
مفتقرة في انبعاثها الى امور خارجة كحرارة طابخة او برودة جامعة او رطوبة
مسهلة لقبول الاشكال والتحولات وغير ذلك واما الحركة الذاتية التي في
الطبيعة فهي وان كانت منبعثة عن الذات لكن الطبايع العنصرية البسيطة
لتضادها متفاسدة غير باقية بالعدد واما جواهر النفوس الحيوانية وطبايع
الاجرام الفلكية التي هي عين نفوسها فهي حية بحيوة ذاتية لانها دائمة الشوق

قد تبين ان ما [illegible] من ذاته [illegible] فهو كلام حق لان مرادهم [illegible] الاجسام [illegible]

المنزل البقاء وحركتها الى الكمال امر ذاتي لها وتلك النفوس ان كانت
عقلية كالنفوس الفلكية والكاملين في العلم من النفوس الانسانية فلها
حشر الى الله تعالى ودار المفارقات العقلية وان لم يكن عقلية بل وهمية او
خيالية فلها ايضا حشر الى عالم النفوس على طبقاتها في الشرف والدنو والسعادة
والشقاوة فان الشقاوة في المعاد لاينافي الاستكمال في الوجود النفساني
بحسب الجربزة والشيطانية او الشهوة البهيمية او الغلبة السبعية فانها كمالات
لساير النفوس ورذايل للنفس الانسانية واما من جعل النفس جسما اراد بالنفس
النفس الخيالية الحيوانية ولم يرد بالجسم هذه الاجسام الطبيعية الواقعة تحت
الحركات والانفعالات بل شبحا برزخيا صوريا اخرويا له اعضاء حيوانية و
النفس صورة حيوانية حية بذاتها ليست حيوتها بامر عارض عليها كهذه
الاجسام وبوساطتها يتصرف النفس الناطقة في هذا البدن الطبيعي ومدرك
الجزئيات والحسيات كما اتفق عليه جميع السلاك والمكاشفين وذلك الجسم
هو الصورة التي يراها الانسان في المنام حيث يجد نفسه متشكلا مصورا
بجوارح واعضاء وانه يرى شخصه في المنام يدرك ادراكات جزئية ويعمل
اعمالا حيوانية فيستمع باذنه ويرى بعينه ويشم بانفه ويذوق بلسانه ويلمس
ببشرته ويبطش بيده ويمشي برجله وهذه كلها اعضاء روحانية غير هذه
الاعضاء الطبيعية **واما قول** من قال انها من الاجرام التي لايتجزى فاراد بها
الاجرام المثالية التي لامادة لها وقد مر بيان انها لاتقبل القسمة الوهمية فضلا
عن الخارجية اذ لامادة لها فقسمتها بالوهم يرجع الى ايجاد الوهم فردين اخرين
منها ابتداء لا بجعل جسم جسمين وكذا وصل الجسمين الخياليين جسما واحدا
عبارة عن ايجاد جسم اخر من كتم العدم واما نسبة شكل الكروية الى
النفس فلانها ابسط الاشكال ولهذا كانت الافلاك كروية فالنفس اذا
تصورت وتشكلت ووقعت في عالم الطبيعة كانت كرة كالافلاك لكونها
اسهل حركة كما قالوا اذ بالحركة يخرج كمالات النفوس من القوة الى الفعل ثم التركيب
الاتحادي بين النفس والبدن ثابت عندنا كما ذهب اليه ايضا بعض
المتاخرين فاتصاف النفس بصفات الجسم بالمعنى الذي هو جنس متحقق لكونها مبدأ
فضل وتمام ذاته وان لم يتصف بما هو مادة وهو صورة ومعلوم ان اعتبار

الجنس

بصفات النفوس كذا تتصف النفوس بصفات الاجسام ح

الجنس والفصل غير اعتبار المادة والصورة وفي اعتبار الاول كما يتصف الاجسام
ولذلك تشير الى نفسك باني كاتب جالس فكون النفس الفلكية كرة من هذا القبيل
واما قولهم ان الحيوان يستنشق النفس بالتنفس فالمراد ان في الحيوان روحا
بخاريا من قبيل الاجرام الفلكية في الصفاء واللطافة وهو خليفة النفس
في البدن الطبيعي وبالتنفس يبقى اعتداله ويتغذى بالهواء المعتدل جوهره
ولما كان هذا الجوهر حاملا لقوة الحس والحركة النفسانية ومفاضا من النفس
على الدائم في هذا البدن الطبيعي فاطلقوا عليها اسم النفس وقد ذكر الشيخ
الدوام ظ
في بعض رسايله بلغة الفرس بهذه العبارة روح بخاري را جان كويند ونفس
ناطقة را روان واما من قال انها ليست هي النفس بل ان محركها هو النفس وهي فيها
ويدخل البدن بدخولها فكلام حق لاغبار عليه ويرجع الى ما اولنا الكلام الثاني
اليه فيتوافقان من غير تناقض واما من قال ان النفس نار وان هذه النار دايمة
الحركة فلم يرد بها هذه النار الاسطقسية بل في الوجود نار اخرى هي حرارة جوهرية
يتصرف في الاجسام بالاحالة والتحليل وهي الطبيعة وفوقها نار النفس الامارة
بالشهوة والغضب وهي التي تطلع على الافئدة كما اشير اليها في الكتاب الالهي واذا
كسرت سورتها بفعل الطاعات والرياضات صارت النار نورا والنفس
الامارة مطمئنة واما السالكون مسلك الادراك فقولهم ان الشيء انما
يدرك ما سواه لانه متقدم عليه في غاية الصحة والاستقامة فان المعلوم بالذات
هو الصورة الحاضرة عند المدرك وقد علمت ان ادراك الشيء هو وجوده للمدرك
ووجود الشيء لشيء لايكون الا بعلاقة ذاتية بينهما وليست العلاقة الذاتية
الا العلية والمعلولية ولكن نسبة الصورة المدركة الى الذات العالمة
نسبة المجعول الى الجاعل لا نسبة الحلول والانطباع كما علمت ذلك في مباحث
الوجود الذهني وفي مباحث الابصار وغيرهما واما جعل بعضهم النفس من الجنس
الذي كان يراه المبدأ اما نارا او هواء او ارضا او ماء فلعله اراد من المبدأ
القريب لتدبير الاجسام وتصرفها فمن جعلها نارا اراد بها ما مر ذكره ومن
جعلها هواء فلعله اراد به الشوق والمحبة فان النفس عين المحبة ثم التعبير
عن المبدأ الاول بالعشق مما شاع في كلام العرفاء وللناس فيما يعشقون
مذاهب ومن جعلها ماء فاراد به عين ماء الحيوة الذي به حيوة كل شيء حي
ماء عين ظ

نفس كما قال نعم ومن الماء كل شئ حيّ والنفس حيوة الجسم كما ان العقل حيوة
النفس ولهذا عبر بعض الاوايل عن العقل الكلي بالعنصر الاول وجعله
ماء وربما كان المراد بالعنصر الاول الوجود الفايض منه تعالى على
الموجودات كلها على الترتيب ومن سماها ارضا فلكونها فى ذاتها قابلة
للعلوم والصور الادراكية الفايضة عليها من سماء العقل فالنفس القابلة
للصور العلمية ارض الحقايق فى مرتبة كونها عقلا هيولانيا فيفاض عليها
المعارف العلمية النازلة من سموات العقول الفعال كما ينزل الامطار التى بها
يحيي الارض بعد موتها وقد ورد فى الحديث ان القلوب تحيى بالعلم كما تحيى
الارض بوابل السماء ومن راى ان المبادى هى الاعداد وجعل النفس عددا
اراد من العدد كما اراد اصحاب فيثاغورس وتاويل كلامهم ان المبداء
الاول واحد حقيقى وهو مبدأ الاشياء كما ان الواحد العددى مبدأ
للاعداد لكن المبداية والثانوية والثالثية والعشرية فى هذه الاعداد الجسمانية
الكمية ليست ذاتية لهذه الوحدات فكل ما صار اول يمكن له ان يصير ثانيا
والثانى منها يجوز ان يكون اول بخلاف المبدا الاول تعالى فمبدائيته واوليته
عين ذاته وكذا ثانوية العقل الاول عين ذاته لا تتبدل وكذا مرتبة النفوس
بعد مرتبة العقول فاطلاق العدد على المبادى العقلية والنفسية من جهة
ترتبها فى الوجود ترتيبا لا يمكن تبدله فالعددية فيها ذاتية وفى غيرها
عرضية فهى الاعداد بالحقيقة كما ان الوحدة والاولية ذاتية للحق الاول وفيما
سواه اضافية فهو الواحد الحق وما سواه زوج تركيبى واما من راى منهم ان الشئ
انما يدرك شبيهه وان المدرك بالفعل شبيه بالمدرك فقوله حق وصواب
وقد تكررنا فى هذا الكتاب ان المدرك دايما من جنس المدرك فاللمس يدرك
الملموسات وهو من جنسه وكذا الذوق يدرك المذوقات وهو من جنسه
والنور البصرى يدرك المبصرات والخيال يدرك المتخيلات والوهم يدرك
الوهميات والعقل للعقليات وبالجملة كل قوة ادراكية اذا تصورت بصورة المدرك
يخرج ذاتها من القوة الى الفعل ولا شبهة فى ان القوة القريبة والاستعداد القريب
من الشئ من جنس صورة ذلك الشئ وفعليته ثم انك قد علمت بالبرهان القطعى
اتحاد العقل بالمعقولات والحس بالمحسوسات والاتحاد اشد من الشبه وعلمت ان

النفس اذا صارت

النفس اذا صارت عقلا تصير كل الاشياء وهى ايضا الان تتحد بكل من الاشياء
التى تستحضرها فى ذاتها اعنى صور تلك الاشياء لا اعيانها الخارجة عنها ولا يلزم
من ذلك تركيب النفس من تلك الامور الخارجية ولا من صورها ايضا بل كلما صارت
النفس اكمل صارت اكثر جمعا للاشياء واشد بساطة اذ البسيط الحقيقى كل
الاشياء كما مر برهانه واما قول الجامعين بين الامرين الادراك والحركة فاذا
صح تاويل الكلام فى كل واحد منهما صح فى المجموع واما المعتبرون امر الحيوة فى سلوك
معرفة النفس فمن قال ان النفس حرارة غريزية فالحار الغريزى قد ثبت انها
جوهر سماوى منبعث فى البدن عن النفس ويفعل النفس به الافعال الطبيعية
والنباتية والحيوانية وهذا الجوهر الحار هو الروح الحيوانى وهو عندنا بسيط
غير مركب من الاسطقسات وقد مر انه خليفة النفس ومتصل بها ومن قال
انها برودة فلعله يجوز بها عن كيفية منه وعلمها اليقينى او راحة البدن بها وسلامته
عن الافات ما دامت النفس حافظة للمزاج واما من قال انها الدم فالدم لكونه
مركب الروح البخارى وهو يجرى فى كل البدن وبتوسطه يسرى الحيوة فى الاعضاء
فاطلق اسم النفس عليه اما من باب الاشتراك او التجوز واطلاق النفس على
الدم شايع فى هذا الزمان ايضا واما من قال ان النفس تاليف اراد به المؤلف
بالكسر لانها تولف بين عناصر البدن واجزائها على نسبة وفقية فيها احدية
الجمع او اراد به المؤلف بالفتح لان جوهرها مؤلف من معان وصفات على نسبة
معنوية شريفة نورية ينشا منها النسبة الاعتدالية المزاجية فى البدن وهذه
كانها ظل لها وحكاية عنها فان جميع ما يوجد فى العالم الادنى الطبيعى من الصور
واشكالها واحوالها توجد نظايرها فى العالم الاعلى على وجه اشرف واعلى واما
قول من قال انها هو الاله فلعله اراد به الفناء فى التوحيد الذى نقل عن اكابر الصوفية
لا المعنى الذى ادعاه الفراعنة والملاحدة تعالى عن ما يقوله الملحدون واما من
قال انه تعالى فى كل شئ بحسبه ويكون فى شئ طبعا وفى شئ نفسا وفى شئ عقلا
فلست اصحح كلامه حذرا عن سوء الادب لكنى اقول النفس الانسانية فى شئ طبع وفى
شئ حس وفى شئ خيال وفى شئ عقل فهى الجوهر العاقل المتخيل السميع البصير
الشام الذايق اللامس الغاذى النامى المولد وهى مع ذلك جوهر بسيط غير
منقسم جعلها الله مثالا له ذاتا وصفة وخليفة له فى هذا العالم ثم فى العالم

الاعلى وجعل معرفتها سببًا لمعرفته تعالى فهذا ما تيسر لنا فى تاويل رموزهم و
اظهار كنوزهم ثم ان فى ما ذكره الشيخ فى مناقضة كلامهم بعض مناقشات و
ابحاث نريد ان نشير اليها الاول فى قوله اما الذين تعلقوا بالحركة فاول ما يلزمهم
من المحال انهم نسبوا السكون الى النفس فان كان تحركها علة للتحريك فلم
يخل تسكينها اما ان يصدر عنها وهى متحركة بحالها فيكون نسبة تحركها بذاتها
الى التحريك والتسكين واحدة الى اخره **فانا نقول** التحريك البدنى الذى ينسب
الى تحرك النفس ليس المراد به هذا التحريك المكانى الارادى ينبعث من النفس
بواسطة دواع خارجية وامور لاحقة واسباب معدة للحركة الارادية من مكان
الى مكان جلبًا للنفع او الملايم ودفعا للضار او المولم انما المراد بذلك التحريك
ما يقع بحركات الاستحالية الطبيعية التى يقع بها التغذية والتنمية والنضج
والاحالة وغيرها مما لا يخلو بدن الحيوان عنها لحظة وهى حركة الحيوة ومقابلها
سكون الموت عند انقطاع تعلق النفس عن البدن ففاعلية النفس لهذه
الحركة اللازمة للحيوة ذاتية **واما فاعليتها** للحركات الارادية فهى امر عرضى
بمشاركة الاسباب الخارجة ونسبة هذه الى تلك كنسبة الكتابة الى التصوير
الاعضاء وكنسبة الطبخ الطعام فى القدر الى هضم الغذاء فى المعدة وبالجملة
هذا التحريك لازم لا ينقطع من النفس مادام البدن حيا ولا ينتهى الى تسكين
ما دامت النفس نفسًا والبدن بدنا **والثانى** فى قوله فقد عرفت بما سلف
انه لا متحرك الا من محرك وانه ليس شئ متحركا من ذاته **اقول** حق ان كل متحرك
يحتاج الى محرك غيره لكن قد مر ان كل ما يتحرك فى مقولة من المقولات الاربع
العرضية يحتاج الى محرك يفيد لها الحركة وكل ما يتحرك فى مقولة الجوهر كالطبيعة
المتجددة الوجود فيحتاج الى جاعل يجعلها متحركا وقد مر الفرق بين عوارض
الوجود وعوارض المهية وكذا بين اختلاف الجهتين فى الخارج كما فى القوة
والفعل وبين اختلافهما بحسب التحليل الذهنى كما فى الوجود والمهية والحركة
فيما يتحرك لذاته نحو وجوده والمحتاج فى الوجود الى الجاعل يحتاج الى الجاعل هي صح
يفيد ذاته لا الى جاعل يصفه بالوجود اذ الوجود ليس وصفا زايدا على
المهية خارجا بل ذهنا وعلى اى الوجهين فحاجة كل متحرك الى محرك غيره ثابتة
وكذا انتهاء المتحركات الى محرك غير متحرك **الثالث** ان قوله هذه الحركة لا تخ

اما ان يكون

اما ان يكون مكانية او كمية او كيفية او غير ذلك الى اخره مدفوع بان هذه الحركة
خارجة عن الاقسام المذكورة لانها حركة جوهرية اشتدادية ولم يقم
برهان فى نفى الاشتداد الجوهرى وما ذكره الشيخ فى ابطاله قد مر بيان
ضعفه ووهنه **الرابع** ان قوله واما الحركة على سبيل الاستحالة فاما ان يكون
حركة عن كونها نفسًا فيكون اذا تحركت لا يكون نفسًا واما حركة فى عرض من
الاعراض فاول ذلك ان لا يكون تحريكها من نحو تحركها الى اخره **اقول** فيه ان
الشيخ قد خلط فى كل موضع اراد ابطال الاستحالة فى الجوهر بين الوجود بين الوجود
والمهية وجعل الحركة الكونية عبادة عن خروج الشئ فى كل ان الى مهية اخرى
بالفعل وليس الامر كذلك فان الاشد والاضعف وان كانا متباينين فى
النوعية لكن تباينهما بالمهية عند ما كان الوجود حاصلا لها بالفعل واما
عند الحركة الاشتدادية فالكل وجود واحد شخصى زمانى له مهية واحدة لها
فى كل ان مفروض حد من الوجود بالقوة القريبة من الفعل كما مر بيانه فالحركة
فى الاكوان الحيوانية مثلاً لا يستلزم الا خروج المتحرك من كون حيوانى
الى كون اخر حيوانى لا خروج الحيوان من الحيوانية الى غيرها كالفلكية مثلاً
اذ كل ما يقبل الاشد والاضعف يجوز فيه الاشتداد والتضعف ومقولة
الجوهر عندنا كمقولة الكيف فى انه يقبلهما فجاز لبعض انواعه المتعلقة بالمواد
حركات الاستحالة الجوهرية فكما ان الاشتداد لا يخرج السواد الى غير السواد
بل يخرجه من نوع منه الى نوع اخر او من شخص فقط الى شخص اخر اما بالقوة
كما فى اوساط الحركة او بالفعل كما فى انتهاء الحركة فكذلك لا يخرج الجوهر
الى مقولة اخرى ولا الى جنس اخر غير ما كان الا فى حركات كثيرة يودى
بالمتحرك الى غير جنسه كالسواد فى تضعفه حتى يخرج من جنسه الى غير جنسه
وكالانسان فى استكمالات نفسه حتى يصير ملكا من الملائكة او فى اعوجاجاته
وتنقصاته حتى يصير شيطانا او بهيمة ثم ان نفسية النفس وان كانت اضافة
وجودية لها الى البدن فلا يلزم من حركتها على الاطلاق لا كونها نفسًا واما
ما ذكر ان حركة النفس اذا كانت فى عرض من الاعراض يلزم ان لا يكون تحركها من نحو
تحريكها فلا وجه ان يقول انهم لم يدعوا الا ان المحرك للشئ المنفعل القابل للحركة
وذلك صح لابد وان يتحرك فى ذاته لا يستلزم ان يكون حركة المتحرك من نحو حركة المحرك ولم يدعوه

احد وفى كثير من الاشياء التى يحرك شيئا بان يتحرك ترى الامر على خلاف
ما ذكره فالتحريكات السموية الصادرة من نفوسها فى اجرامها وضعية وهى
تابعة لحركاتها النفسانية الارادية كما اعترف به الشيخ فى التعليقات و
غيرها وهى تابعة لحركاتها فاى محال يلزم فى ان يكون تحريكات من النفس فى
البدن بالاحالة وغيرها وهى تابعة لحركاتها الوجودية والارادية الخامس ان قولهم
من المحال ما قالوه من ان الشئ يجب ان يكون مبدا حتى يعلم ما وراءه فانا
نعلم وندرك بانفسنا اشياء لسنا بمبادى لها الخ اقول فيه ان المراد من
المعلوم هو الصورة الحاضرة عند المدرك القايمة به المحفوظة بحفظه اياها ولا
شك ان النفس مبدأ فاعلى للصور الموجودة فى قواها ومداركها واما
الصور العقلية المدركة للنفس فان النفس فى الابتداء عند كونها عقلا هيولانيا
مبدا قابلى لها واذا صارت متصلة بالعقل الفعال كانت فاعلة حافظة اياها
والشيخ قد ذكر فى كتاب المبداء والمعاد فى فصل ذكر ما فيه ان العقل الهيولانى
بالقوة عالم عقلى ان القوة العقلية تجرد الصورة عن المادة فيكون فاعلة
و فاعلة للصور المعقولة وقابلة لها معا وقال فى فصل اخر منه ان القوة
العقلية يعمل فى المحسوس عملا تجعله معقولا الباب السادس فى بيان
تجرد النفس الناطقة الانسانية تجردا تاما عقليا وكيفية حدوثها وفيها
فصول فصل فى ان النفس الناطقة ليست بجسم ولا مقدار ولا منطبعة
فى مقدار وفيه حجج الاولى ان لها ان يدرك الكليات والطبايع الكلية
من حيث عمومها وكليتها والكلى بما هو كلى اى طبيعة عامة لا يمكن ان تحل
جسما ولا ان ينطبع فى طرف منقسم او غير منقسم منه اما انه لا يمكن ان يوجد
فى طرف غير منقسم منه فلان النقطة يمتنع ان يكون محلا لصورة عقلية
فلانها لا يخلو اما ان يكون لها تميز عن الشئ الذى هو نهاية او لا يكون فان لم
يكن امتنع حصول الصورة المعقولة فيها دون المحل الذى هى طرفه بل كما
ان النقطة طرف ذاتى له فكذلك انما يجوز ان يحل فيها طرف شئ حال فى
ذلك المقدار ويكون كما ان الحال يتقدر بذلك المقدار بالعرض فكذلك
تناهيه بطرفه يتناهى المحل بها بالعرض وان كان لها تميز عن ذلك المقدار
فى الوجود فهو محال والا كانت النقطة منقسمة كما بين فى موضعه واعترض

هيئها

ههنا بان عدم التميز فى النقطة عن المحل وان كان مسلما لكن لا نم انه لا يحل
فيها الا نهاية ما يحل فى ذلك المقدار فان ما ذكرتم منقوض بالالوان و
الاضواء الحاصلة فى السطوح دون الاعماق وكذلك حال المماسة والملاقاة
والجواب ان السطح لها اعتباران اعتبار انه نهاية للجسم واعتبار انه مقدار
منقسم فى جهتين فقبوله الالوان والاضواء وغيرهما من جهة انه عبارة عن
امتداد ى الجسم لا من جهة انه نهاية له وايضا لابد فى قابلية الشئ ان يكون للقابل
استعداد خاص او مزاج حتى يقبل كيفية او صفة وليس للنهاية بما هى نهاية
اختلاف فى قوة او حالة استعدادية فى القابلية فلو كان للنقطة مثلا امكان
ان يقبل صورة عقلية لكانت دايمة القبول لها لعدم تجدد حالة فيها فرضا
فكان المقبول حاصلا فيها ابدا اذ المبدا دايم الفيض فلا يتراخى فيضه الا لعدم
صلوح القابل والمفروض ان الصلوح والاستعداد حاصل لها من حيث ذاتها
فلزم من ذلك ان جميع الاجسام ذوات النقط عاقلة ووجب ان يكون العاقل عند
موته عاقلا بوجود قابل العاقلية فيه والتالى بط فالمقدم كذلك واما انه يمتنع
ان تحل الصورة المعقولة من الجسم شيئا منقسما فهو ان كل مقدار منقسم ابدا
والحال فى المنقسم منقسم فيلزم ان يكون الصورة العقلية منقسمة ابدا لا تقف
الى حد ينتهى القسمة اليه وذلك محال بوجوه احدها انها لو انقسمت لكان
انقسامها الى جزئين متشابهين او جزئين مختلفين والاول محال اما
اولا فلان كل واحد من الجزئين يجب ان يكون مخالفا بوجه لكله لامتناع
كون الكل مساويا لجزئه من جميع الوجوه وتلك المخالفة ليست بحسب الحقيقة
ولوازمها والا لم يكن الانقسام الى جزئين متشابهين فاذن المخالفة بشئ
من العوارض اللازمة مثل المقدار والشكل فلا يكون الصورة المعقولة مجردة
هذا خلف واما ثانيا فلان ذلك الانقسام اما ان يكون شرطا لكون
الصورة معقولة او لا يكون فعلى الاول وجب ان يكون الجزءان مخالفين للكل
لوجوب مباينة الكل للجزء وايض فقبل ورود القسمة وجب ان لا يكون
معقولة لفقدان الشروط وايضا الشئ الذى هذا حاله يجب ان يكون منقسما
وليس كل معقول كذلك وان لم يكن ذلك الانقسام شرطا فيكون تلك
الصورة العقلية عند فرض الانقسام مغشاة بعوارض غريبة من جمع وتفريق

ويكون في اقل من ذلك كفاية لمهية تلك الصورة لان جزء تلك المهية مساوية
لكلها في المهية ومحل الجزء جزء المحل فيكون كل الصورة ممكن الحلول في
بعض محلها فيكون حلولها في ذلك المحل عارضا غريبا والكلام في الصورة
المجردة هذا فان قلت اليست الصورة العقلية قد ينقسم الى اقسام متشابهة
باضافة زوايد كلية مثل المعنى الجنسي كالحيوان فانه ينقسم الى حصص كحصة
الانسان منه وحصة الفرس منه والحصتان غير مختلفتين بالمهية فان حيوانية
الفرس بشرط التجريد عن الصهالية مساوية لحيوانية الانسان بشرط التجريد
عن الناطقية في النوع والحقيقة فقد وقع انقسام الكلي الى اقسام متشابهة
مع ان تلك الاجزاء ليست ذوات المقادير والاشكال الجزئية فيقال هذا غير ذلك
وهذا جايز له ولانه بالحاق كلي بكلي بل هذا تركيب وذاك تجزية مثلا لحاق
الناطق بالحيوان الذي هو حصة الانسان يجعله مخالفا للحيوان الذي هو حصة
الفرس وقسمة الكل الى الجزء توجب تساويهما فلو كان اجزاء الصورة العقلية
كافرادها وجزئياتها لزم ان يكون كلية تلك الصورة مخالفة لكل واحد
من اجزائها فلم يكن القسمة مقدارية والمفروض انها مقدارية هذا خلف
وبالجملة فانقسام الحيوان الى الانسان وللفرس غيرهما قسمة الكلي الى
الجزئيات وهي عبارة عن ضم قيود متخالفة الى المقسم والقسمة المفروضة
في الصورة العقلية قسمة الكل الى الاجزاء وبينهما فرق ظاهر واما انه يمتنع
انقسام هذه الصورة الى جزئين مختلفين فذلك لانها لو انقسمت الى اجزاء
مختلفة المعاني لكانت تلك الاجزاء لامحالة هي الاجناس والفصول لكن
الاجزاء المفترضة في الصورة العقلية بحسب الاجزاء التي يمكن فرضها في الجسم
غير متناهية وهو محال وايضا فلان كل كثرة فان الواحد والمتناهي فيها
موجود فلو كان هناك اجزاء غير متناهية لكان لكل واحد منها مهية بسيطة
فلا تكون ذلك الجزء البسيط ممكن الانقسام الى جزئين مختلفي المهية وايضا
فبتقدير ان تكون تلك الصورة مركبة من مقومات غير متناهية ولكل
واحد منها محل من الجسم غير ما حله الاخر فيلزم ان يكون للجسم اجزاء غير متناهية
~~ولكل واحد منها محل من الجسم~~ بالفعل وذلك ايضا محال وايضا اذا
فرضنا قسمة توقع الفصل في جانب والجنس في جانب ثم اذا فرضنا القسمة

على نحو اخر فلا يخ اما ان يقع في كل جانب نصف فصل فيكون ذلك انقساما الى
جزئين متشابهين وقد مر ابطاله او يوجب انتقال الجنس والفصل الى
القسمين المفروضين ثانيا فيلزم ان يكون بمجرد الفرض يوجب تغير مكان
اجزاء الصورة العقلية وتكون محالها ومواضعها بحسب ارادات المريدين
وفرض الفارضين الوجه الثاني في امتناع القسمة على الصورة العقلية انا
نقول لكل شيء حقيقة هو بها هو وتلك الحقيقة لامحالة واحدة وهي غير قابلة
للقسمة اصلا فان القابل للقسمة يجب ان يبقى مع القسمة والعشرة من حيث
انها عشرة لا تبقى مع الانقسام فان الخمسة ليست جزء العشرة بما هي نوع
من الانواع العددية بل هي جزء من كثرة الوحدات وليست للعشرة بما
هي حقيقة واحدة جزء فاذا انقسمت العشرة وحصلت الخمستان فهما جزءان
للعشرة بما هي كثيرة لا بما هي واحدة والكثرة فيها بالنسبة الى المعدود لا بالنسبة
الى نفسها فان العشرة من الناس كثرة للواحد من الناس ووحدة لنفسها
فلها صورة واحدة غير قابلة للقسمة اذا ثبت ذلك فنقول العلم المتعلق بهذه
المهيات المجردة ان كان حالا في محل منقسم يلزم من انقسام محله انقسامه
ومن انقسامه انقسام ما هو صورته لكن المعلوم غير منقسم او ماخوذ بما
هو غير منقسم هذا خلف اقول هذا تقرير هذا البرهان على الوجهين
المذكورين في كتب القوم وعندهم انه من اقوى البراهين الدالة على تجرد النفوس
المدركة للمعاني الكلية وهي جميع النفوس البشرية وقد سبق ان التجرد العقلي
غير حاصل لجميع النفوس البشرية وعندي ان هذا البرهان غير جار في كل
نفس بل انما يدل على تجرد النفس العاقلة للصورة التي هي معقولة بالفعل
في نفس الامر سواء كانت بحسب ذاتها المقتضية للتجرد او بحسب تجريد مجرد
نزع منتزع ينتزع معقولها من محسوسها وتلك النفس هي التي خرجت من حد
العقل بالقوة والعقل الاستعدادي الى حد العقل بالفعل والمفعول
بالفعل وهذا العقل يوجد في بعض افراد الناس دون الجميع وذلك لان الذي
يدركه اكثر الناس منا لطبايع الكلية وجودها في اذهانهم يجري مجرى وجود
الكليات الطبيعية في الخارج في جزئياتها المادية كالحيوان بما هو حيوان فان
مهيته موجودة في الخارج بعين وجود الاشخاص ولها اعتبار لا يكون بذلك

الاعتبار متخصصا بمكان معين ووضع خاص ولا ايضا من حيث مهية المشتركة
يقابل للقسمة المقدارية الجزئية وكذلك اذا وجدت مهية في ذهن اكثر
الناس فانها يوجد تلك المهية بعين وجود صورة متخيلة لكن الذهن
ان يعتبرها بوجوه من الاعتبار فهي من حيث كونها صورة شخصية موجودة
في قوة ادراكية جزئية تكون جزئية متخيلة ومن حيث اعتبارها بما هي اي بما
هي حيوان بلا اشتراط قيد اخر لا تكون متخيلة ولا محسوسة ولا معقولة
ايضا لانها بهذا الاعتبار امر مبهم الوجود وان كانت موجودة في الواقع
موجود ما يتحد به من الصورة ومن حيث اعتبارها مشتركة بين كثيرين بوجود ظ
تكون معقولة مجردة فحينئذ تقول ان الحاصل في الذهن من طبيعة الحيوان ليس
بالفعل صورة مجردة وجودها في نفسها وجودا تجرديا كوجود المفارقات
حتى يلزم ان يكون محلها ايضا مجردا بل الموجود منها في الذهن شيء له
اعتبارات يكون بحسب بعضها جزئيا وبحسب بعضها كليا وبحسب بعضها
مطلقا وكذلك الصورة الخارجية من تلك المهية ونحن لا نم ان كل واحد من
افراد الناس يمكنه ملاحظة هذه الاعتبارات او يمكن لنفسه ان يتصور امرا
ذهنيا من الجهة التي هو بها كلي مشترك بين كثيرين مجرد عن الخصوصيات
والقيود الجزئية وكذلك نقول ايرادا على الوجه الثاني لا نم ان لكل شيء وحدة
تقابل عدم الانقسام من كل جهة حتى يلزم ان يكون صورتها ايضا كذلك
فان كثيرا من الاشياء وحدتها بالفعل عين قبول القسمة بالفعل كالعدد
او عين قبول القسمة بالقوة كالاجسام والمقادير فان العشرة وان كانت
حقيقة واحدة لكن تلك الوحدة عين كثرة الاحاد التي يتالف منها العشرة
وهذه الكثرة غير مقابلة لها وانما تقابلها كثرة اخرى هي كثرة العشرة
اعني العشرات تقابل وحدة العشرة التي هي عين كثرة الاجزاء اي الاعشار
فوحدة العشرة مع كونها تقابل كثرة العشرة هي عين كثرة الاعشار وكذا
وحدة الخمسة عين كثرة الاخماس وقد مر ان العدد من الاشياء الضعيفة
الوجود لكونه ضعيف الوحدة ايضا حيث ان وحدته عين الكثرة وكذلك
الاجسام والمقادير وساير المتصلات وحدتها عين قبول الكثرة
الوهمية او الخارجية لان وحدتها نفس متصليتها وممتديتها وامتدادها

عبارة

عبارة عن قبولها الكثرة المقدارية قوة او فعلا فاني توجد في مثل هذه الاشياء
نحو من الوحدة التي لا يتضمن اعتبارها اعتبار الكثرة بوجه من الوجوه نعم
حيثية وحدتها تغاير حيثية الكثرة التي تقابل تلك الوحدة ولا تغاير حيثية
الكثرة التي يتضمنها تلك الوحدة فافهم هذا المعنى فانه قد ذهل عنه كثير من
العلماء حتى الشيخ في الشفاء حيث اراد ان يستدل على مغايرة الوحدة للوجود
فقال ان الكثير من حيث هو كثير موجود والكثير من حيث هو كثير ليس
بواحد وقد مر ما فيه من القول ولهم في هذا المسلك وجه اخر وهو ان
نفرض الكلام في الامور التي يستحيل عليها عقلا القسمة مثل الباري سبحانه
والواحدة وايضا مثل البسايط التي يتالف منها المركبات فان الحقايق اذا
كانت مركبة فلا بد فيها من البسايط ضرورة ان كل كثرة فالواحد فيها موجود
وحينئذ يقال العلم المتعلق بها ان انقسم فاما ان يكون كل واحد من اجزائه
علما او لا يكون فان لم تكن اجزاؤه علوما لم يكن العلم هو مجموع تلك الاجزاء
بل الهيئة الحاصلة عند اجتماع تلك الاجزاء فكلامنا في تلك الهيئة وهو انها
لو انقسمت لكان لها اجزاء فان كان اجزاء العلم علوما فلها متعلق فلا تخ
اما ان يكون متعلق كل واحد من تلك الاجزاء كل ذلك المعلوم او اجزاؤه فان
كان كله لزم ان يكون جزء الشيء مساويا لكله من جميع الوجوه وذلك محال
وان كان بعض ذلك المعلوم فقد بينا ان هذه الحقايق لا بعض لها ولا جزء
قالوا هذا الوجه احسن الوجوه المذكورة اقول لا نم ان كل واحدة من النفوس
البشرية امكنها ان يتصور حقيقة هذه البسايط واكثر الناس انما يرتسم
في اذهانهم اذا حاولوا ادراك هذه الامور اشباح خيالية وحكايات
متقدرة واني لهم معرفة الباري جل ذكره والجواهر البسيطة العقلية نعم
الحجة المذكورة اصح البراهين على تجرد النفوس العارفة بالله والصور المفارقة
وتلك النفوس قليلة العدد جدا واما ساير النفوس فهي مجردة عن الاجسام
الطبيعية لا عن الصور الخيالية واما اعتراضات بعض المتاخرين على هذه
الحجة فهي مدفوعة منها ان النقطة حلت من الجسم شيئا منقسما او غير منقسم
فعلى الاول لزم حلول غير منقسم في منقسم وعلى الثاني يلزم الجزء الذي لا يتجزى
ومنها النقض بالوحدة فانها مع كونها من ابعد الاشياء من طباع الكثرة

حالة فی الجسم ومنها النقض بالاضافة فان الابوة مع انها غیر قابلة للانقسام
حالة فی الاب ومنها ان القوة الوهمیة قوة جسمانیة والعداوة التی یدرکها
امر غیر منقسم لامتناع ورود القسمة علی هذه العداوة اذ لا نصف لها ولا
ربع وکذا الصداقة وغیرها اقول اما اندفاع الاول فالتحقیق ان النقطة
غیر قایمة بنفس ذات الجسم بما هی ذات منقسمة بل قیامها للجسم باعتبار تناهی
امتداده وانقطاعه فمحلها الجسم من حیث اتصافه بالتناهی ولهذا قیل
الاطراف عدمیة لان محلها من حیث انه محلها مشتمل علی معنی عدمی وهو
النفاد والانقطاع بخلاف العلم فانه کمال للذات الموصوفة به واما
اندفاع النقض بالوحدة فقد علمت مرارا ان وحدة الجسم تقبل الانقسام
لانها نفس اتصاله وامتداده وکذا وجوده فانه عین جسمیته والجواب
وحدة الجسم تنقسم بعین انقسام الجسم بالذات لا بالعرض کسایر العوارض
التی تنقسم بانقسام المحل بالعرض لا بالذات کالسواد مثلا لان وحدة الجسم
نفس وجوده وعین هویته الشخصیة واما اندفاع الثالث فالاضافات
لا نم ان جمیعها غیر منقسمة بالتبع بل التی تعرض الاجسام علی ضربین منها
ما یعرض للجسم بما هو جسم کالمحاذات والمماسة وغیرهما فهی منقسمة بانقسام
المحل فان محاذاة نصف الجسم نصف محاذاة کل الجسم ومحاذاة ربعه ربع
محاذاة کله ومنها ما یعرض للجسم لا من حیث جسمیته بل من حیث معنی
اخر ینضاف الیه فهی لا یلزم ان یکون منقسمة بانقسام محله کابوة زید
مثلا فانها غیر عارضة له من حیث جسمیة ومقداریة بل من جهة اخری کقوة
فاعلیة نفسانیة مقتضیة للتولید واما اندفاع الرابع فقد سبق
ان القوة الوهمیة مجردة عن المادة لا عن اضافتها وکذلک حکم مدرکاتها
الحجة الثانیة وهی التی عول علیها الشیخ فی کتاب المباحثات واعتقد انها اجل
ما عنده فی هذا الباب ثم ان تلامذته اکثروا من الاعتراضات علیها والشیخ
اجاب عنها وتلک الاسولة والاجوبة رایتها متفرقة فی مجموعة مشتملة علی
مراسلات وقعت بین الشیخ وتلامذته فنوردها هیهنا علی الترتیب مع
زواید سانحة لنا فی الاتمام فالحجة انا یمکننا ان نعقل ذواتنا وکل من عقل
ذاتا فله مهیة تلک الذات فاذن لنا مهیة ذاتنا فلا یخلو اما ان یکون تعقلنا

لذاتنا

لذاتنا لان صورة اخری مساویة لذاتنا حصلت فی ذاتنا واما ان یکون نفس
ذاتنا حاضرة لذاتنا والاول محال لانه جمع بین المثلین فتعین الثانی فکل
ما ذاته حاصلة لذاته کان قایما بذاته فاذن النفس جوهر قایم بذاته وکل
جسم وجسمانی غیر قایم بذاته فالنفس جوهر غیر جسمانی قال السایل انا لا نم
ان ادراکنا لذاتنا یقتضی ان یکون حقیقة ذاتنا حاصلة لنا لم لا یجوز ان یکون
هو اثر ما حصل لنا من ذاتنا فلا یکون ذلک هو حقیقة ذاتنا فعلی هذا یکون
لنا حقیقة یحصل منها اثر فینا فنشعر بذلک الاثر فلا یکون ذلک الاثر هو
الحقیقة فلا یکون قد حصل لنا ذاتنا مرتین قال المجیب قد سبق ان الادراک
لیس الا ثبوت حقیقة الشیء فقوله انه یحصل لنا اثر منه فنشعر بذلک الاثر الا ان
یجعل الشعور نفس الاثر او امرا مغایرا لذلک الاثر تابعا له فان کان نفس ذلک
الاثر فقوله فنشعر بذلک الاثر لا معنی له بل هو مرادف لقوله یحصل لنا اثر وان کان
الشعور یتبعه فاما ان یکون ذلک الشعور هو حصول مهیة الشیء او حصول
مهیة غیره فان کان غیره فیکون الشعور هو یحصل ما لیس مهیة الشی ومعناه
وان کان هو هو فیکون مهیة الذات یحتاج فی ان یحصل لها مهیة الذات
الی ذلک الاثر فیکون مهیة الذات غیر موجودة الی ان حصلها ذلک الاثر فلا
یکون تلک المهیة متاثرة بل متکونة هذا خلف وان کانت مهیة الذات لنا
بحال اخری من التجدید او نوع بعض ما یقارنها من العوارض فیکون المعقول
هو ذلک المتجدد وکلامنا فیما اذا کان المعقول هو جوهر نفسنا الثابت
فی الحالین قال السایل سلمنا انا نعقل ذواتنا ولکن لم قلتم بان من عقل
ذاتا فله مهیة تلک الذات والا لکنا اذا عقلنا الاله والعقول الفعالة
وجب ان یحصل لنا حقایقها قال المجیب الحاصل فینا من العقل ان
امکننا ان نعقله هو العقل الفعال من جهة النوع والطبیعة لا من جهة الشخص
لان احدهما بحال لیس الاخر تلک الحال والمعقول من حقیقتک لا
یفارق حقیقتک فی النوع والمهیة ولا بالعوارض اصلا ولا یفارقه
بالشخص فیکون هو هو بالشخص کما هو هو بالنوع واما العقل الفعال
وما یعقل منه فهو هو فی المعنی ولیس هو هو فی الشخص اقول الحق ان الطبیعة
النوعیة التی للعقل الفعال لا یمکن تعدد اشخاصها لا فی الخارج ولا فی الذهن

اذ البرهان قايم على ان نوع كل واحد من الجواهر المفارقة منحصر في شخصه
وتشخص العقول من لوازم نوعياتها ولو تعددت افراد مهية واحدة
لكان امتياز كل من تلك الافراد بعرض غير لازم للطبيعة والعرض الغير اللازم
للنوع يحتاج عروضه الى فاعل منفصل الذات وقابل ذي تجدد وانفعال فلم يكن
المفارق مفارقا هذا خلف فالاولى في الجواب ان يقال الحاصل في نفوسنا من تلك
الحقايق البسيطة ليس كنه حقيقتها بل مفهومات ما عامة كمفهوم الجوهر المفارق او
مفهوم العقل او غير ذلك قال السايل فاذا ارتسم في عقلنا صورة مساوية
لمهية الاله فيكون مهية الاله تعالى مقولة على الكثيرين قال المجيب البرهان انما
قام على ان تلك المهية غير مقولة على كثيرين في الخارج فاما على كثيرين في
الذهن فلم يقم اقول حاشى الجناب الالهي اذ يكون له مهية محتملة للشركة
بين كثيرين لا في الخارج ولا في الذهن كيف وذاته صرف الوجود القايم
بذاته التام الذي لا اتم منه ولا مكافي له اذ كل ما له مهية كلية يكون التشخص زايدا
عليه وكذا الوجود لكونه عين التشخص وكل مهية او ذي مهية فهو ممكن الوجود
فالحق في الجواب ان يقال نحن لا نعرف حقيقة الباري بكنهه بل نعرفه بخواص ولوازم
اضافية او سلبية قال السايل سلمنا انه من عقل ذاته فانه يحصل له مهية المعقول
لكن لم لا يجوز ان تحصل ذاتي في قوتي الوهمية فيشعر قوتي الوهمية بها كما ان القوة
العاقلة تشعر بالوهمية فعلى هذا لا يكون القوة العاقلة مقارنة لذاتها
بل للقوة الوهمية كما انكم تقولون القوة الوهمية غير مقارنة لذاتها بل للقوة العاقلة
قال المجيب شعورك بهويتك ليس بشيء من قواك والا لم يكن المشعور بها
هو الشاعر وانت مع شعورك بذاتك تشعر انك انما تشعر بنفسك وانك
انت الشاعر والمشعور به وايضا فان كان الشاعر بنفسك قوة اخرى فهي
اما قايمة بنفسك فنفسك الثابتة للقوة الثابتة لنفسك ثابتة لنفسك
وهو المطلوب وان كانت غير قايمة بنفسك بل بجسم فنفسك اما ان يكون
قايمة بذلك الجسم او لا يكون فان لم يكن وجب ان لا يكون هناك شعور بذاتك
بوجه ولا ادراك لذاتك بخصوصها بل يكون جسم ما يحس بشيء غيره كما
يحس بيدك ورجلك وان كانت نفسك قايمة بذلك الجسم حصلت فيه
نفسك وحصلت فيه تلك القوة الشاعرة بنفسك فيدرك النفس وتلك

القوة ووجودها لغيرها ولا يكون النفس بتلك القوة يدرك ذاتها لان
مهية القوة والنفس معا لغيرهما وهو ذلك الجسم قال قال السايل تقريرا
لهذا البحث لم لا يجوز ان يكون ادراكي لذاتي بحصول ذاتي في شيء نسبته الى
ذاتي كنسبة المراة الى المبصر قال المجيب الذي يتوسط فيه المراة ان سلم انه
مصور في المراة فيحتاج مرة ثانية ان يتصور في الحدقة فكذلك ههنا لا بد وان
ينطبع صورة ذاتنا مرة اخرى في ذاتنا قال السايل لم لا يجوز ان يكون
ادراكي لذاتي بحصول صورة اخرى في ذاتي بيانه اني حال ما اعقل نفس زيد
اما ان لا اعقل نفسي وهو محال لان العاقل لشيء عاقل بالقوة القريبة
من الفعل بكونه عاقلا وفي ضمنه كونه عاقلا لذاته واما ان اعقل نفسي في ذلك
الوقت وحينئذ لا يخلو اما ان يكون الحاصل في نفسي نفسي ومن زيد صورتان
او صورة واحدة فان كانت واحدة فح انا غيري وغيري انا اذ الصورة الواحدة
من النفس مرة واحدة يكشفها اعراضي ومرة اخرى يكشفها اعراض زيد واما
ان كان الحاصل صورتين فهو المط قال المجيب انت اذا عقلت النفس فقد
عقلت جزء ذاتك واذا عقلت انسانية زيد فقد اضفت الى ذلك شيئا
اخر قرينه فلا يتكرر الانسانية فيك مرتين بل يتعدد بالاعتبار واعلم ان
الفرق حاصل بين الانسانية المطلقة المعتبرة بذاتها وبين الانسانية من حيث
انها كلية مشترك فيها بين كثيرين فان الاول لجزء الثاني واما الانسانية
العامة فهي الانسانية مع قيد العموم فلا يكون جزء ذاتي قال السايل ان
القسم الذي اخرجتموه ايض باطل بيانه انا اذا قلنا موجود لذاته يفهم منه
معان ثلثة احدها ان ذاته لا يتعلق في وجوده بغيره الثاني ان ذاته ليست
حالة في ذاته مثل البياض في الجسم وهذان القسمان باطلان لانهما سلبيان
والمدركية امر ثبوتي وهذا عبادة عن حصول صورة المعلوم العالم والثالث
ان ذاته مضافة الى ذاته وذلك ايض محال لان الاضافة يقتضي الاثنينية
والوحدة تنافيها لا يقال ان المضاف والمضاف اليه اعم مما اذا كان كل واحد
هو الاخر او غيره ولا يمكن نفي العام الا بنفي الخاص فان هذه مغالطة لفظية
كما اذا قيل المؤثر يستدعي اثرا وذلك اعم من ان يكون المؤثر هو الاثر او غيره
فيلزم منه صحة ان يكون الشيء مؤثرا في نفسه فكما ان ذلك باطل فهكذا

صح

ههنا قال المجيب الذات غير وتعينها غير والجملة التي هي الاصل والتعين شئ
اخر وهذا لا يختلف سواء كان التعين من لوازم المهية كما في الاله والعقول
الفعالة او لا يكون كذلك كما في الانواع المتكثرة باشخاصها في الوجود وهذا
القدر من الغيرة يكفي في صحة الاضافة ولهذا التحقيق صح منك ان تقول ذاتي الغيرية
وذاتك اقول هذا الجواب ضعيف فان البسيط الحقيقي المتشخص بذاته ليس
فيه اعتباران متغايران الذات والتعين وقد سبق حل هذا الشك
الواقع في علم البسيط بذاته في مبحث تحقيق المضاف وتحقيق مسئلة العلم
قال السائل هذه الحجة منقوضة بادراك الحيوانات انفسها مع ان انفسها
غير مجردة ولا يلتفت الى قول من ينكر ادراكها لذواتها لانها تطلب الملايم
وتهرب عن المنافر وليس طلبها المطلق الملايم والا لكان طلبها لملايم غيرها
كطلبها لملايمها وايض لو كانت طالبة للملايم المطلق لكانت طالبة للملايم
من حيث هو ملايم وذلك كلي فيكون البهيمة مدركة الكليات وليست كذلك
فاذن البهيمية تطلب ما يلايم لنفسها وادراكها له يستلزم ادراكها لنفسها
المخصوصة فان العلم باضافة امر الى امر يقتضي العلم بكلا المتضايفين قال
المجيب ان نفس الانسان تشعر بذاتها ونفوس الحيوانات الاخر لا تشعر
ذواتها بذواتها بل باوهامها في الات اوهامها كما هي تشعر باشيا اخر بحواسها
واوهامها في الات تلك الحواس والاوهام فالشئ الذي يدرك المعنى الجزئي لا بحس
وله علاقة بالمحسوس هو الوهم في الحيوانات وهو الذي يدرك به النفس
الحيوان ذواتها لكن ذلك الادراك لا يكون بذواتها ولا في الة ذواتها
التي هي القلب بل في الة الوهم بالوهم كما انها يدرك بالوهم وبالته معان اخر
عقلي هذا ذوات الحيوانات مرة في الة ذواتها وهي القلب ومرة في اله وهمها
وهي مدركة من حيث هي في اله الوهم قال السايل فما البرهان على ان شعورنا
بذواتنا ليس كشعور الحيوانات قال المجيب لان القوة المدركة للكليات
يمكنها ان يدرك مهية ذاتها مجردة عن جميع اللواحق الغريبة فاذا شعرنا
بذاتنا الجزئية المخلوطة بغيرنا شعرنا بواحد مركب من امور ونحن شاعرون
بكل واحد منها من حيث يتميز عن الاخر واعني بتلك الامور حقيقة ذاتنا
والامور المخالطة لها ويجوز ان يتمثل لنا حقيقة ذاتنا وان كانت ساير الامور

غايته

غايته عنا وادراك الحيوانات لذواتها ليس على هذا الوجه فظهر الفرق
اقول هذا في الحقيقة رجوع عن هذه الحجة الى الحجة الاولى والحق ان
نفوس الحيوانات مدركة لذواتها بنفس ذواتها ادراكا خياليا لا بالة
الخيال بل بهويتها الادراكية وذلك يقتضي تجردها عن ابدانها الطبيعية دون
الصور الخيالية وقد مر منا البرهان على تجرد النفوس الخيالية عن هذا العالم
والفرق بين نفوسها ونفوس خواص الانسان ان هذه النفوس يدرك
ذاتها مجردة عن جميع الابعاد والصور والاشكال وغيرها قال السايل ليس اذا
امكننا ان نميز ذاتنا عما يخالطها في الذهن وجب ان يصح ذلك في الخارج يعني هذا
التفصيل شئ نفعله ونفرضه في اذهاننا وان ما عليه الوجود بخلاف ذلك وهذا
غير مختص بما اذا ادركنا ذواتنا كلية او جزئية مخلوطة ثم التحقيق ان كل ما
يدرك شيئا فله ذلك المدرك كليا كان او جزئيا والحمار اذا ادرك ذاته المخلوطة
فاذن على كل الاحوال للحمار ذاته موجودة له وليس ذلك الا قوة واحدة فذاته مجردة
له ومما يبطل قولكم ان المدرك لذات الحمار قوة غير ذاته ان نقول المدرك لذاته ان
لم يكن هو ذاته بل قوة اخرى فان كانت تلك القوة في الحمار فذات الحمار في الحمار وان كانت
في غيره لم يكن الشاعر هو المشعور به فلم يكن الحمار مدركا لذاته وقد ابطلناه اولا
وايضا لو سلمنا ان الحمار ذاته لا بذاته بل بجزء من ذاته فذلك الجزء لصورة ذاته
فذلك الجزء مجرد وايضا فاذا حصلت نفس الحمار في الة قوته الوهمية مع كونها مخلوطة
وجب ان يكون الة حية وتلك لنفس حية بها واجابوا عن هذا الاخير بان قالوا
حصول تلك الصورة في الوهم تشبه الخضرة الحاصلة من الانعكاس وحصولها
في التها الخاصة كحصول الخضرة الاصلية من الطبيعة هذا تمام ما قيل في هذا المقام
والتحقيق ما اوضحناه اليك من الكلام الحجة الثالثة وهي قريبة المأخذ من الاولى
ان نفوسنا يمكنها ان تدرك الانسان الكلي الذي يكون مشتركا بين الاشخاص
الانسانية كلها ولا محالة يكون ذلك المعقول مجردا عن وضع معين وشكل معين
والا لما كان مشتركا بين الاشخاص ذوات الاوضاع المختلفة والاشكال المختلفة
وظاهر ان هذه الصورة المجردة امر موجود وقد ثبت ان المجردات الكليات لا وجود
لها في الخارج فوجودها في الذهن فمحلها اما ان يكون جسما او لا يكون والاول
محال والا لكان له كم معين ووضع معين بتبعية محله وحينئذ يخرج عن كونه

مجردا وهو محال فاذن محل تلك الصورة ليس جسما فهو اذن جوهر مجرد ولقايل
ان يقول الصورة الكلية المعقولة من الانسان هل لها وجود ام لا فان لم يكن لها وجود
فكيف يمكن ان يقال ان محلها يجب ان يكون كذا وان كان لها وجود فلا محالة هي
صورة شخصية حالة في نفس انسانية شخصية لاستحالة ان يوجد المطلقات في
الاعيان وهي من حيث انها صورة شخصية قايمة بنفس شخصية غير مشترك فيها بين
الاشخاص اما اولا فلان الامر الشخصي لا يكون مشتركا فيه واما ثانيا فلان الصورة
عرض قايم بالنفس والاشخاص جواهر مستقلة بذواتها فكيف يمكن ان يقال
ان حقيقة الجواهر القايمة بذواتها عرض قايم بالغير فان قالوا ان المعنى بكون تلك
الصورة كلية ان اى شخص من الاشخاص الانسانية سبق الى النفس كان تاثيره
في النفس ذلك التاثير ولو ان السابق اليها هو الفرس لما كان اثره شبها ذلك
الاثر بل اثرا اخر فنقول اذا كان المعنى بكون الصورة كلية ذلك فلم لا يجوز ان يحصل
هذه الصورة على هذا الوجه في محل جسماني فيرتسم مثلا في الدماغ من مشاهدة
انسان معين صورة بحيث لو كان المرئي بدل ذلك الشخص اي انسان شئت
لكانت الصورة الحاصلة منه في الدماغ تلك الصورة فان قالوا لان تلك الصورة
لو حصلت في الجسم لكان لها بسبب الجسم مقدار معين وشكل معين وذلك يمنع
من كونها كلية قلنا وكذلك الصورة الحاصلة في الشخص يكون صورة شخصية
ويكون عرضا قايما بمحل معين وذلك يمنع من كونها كلية فان كان ما يحصل
للصورة بسبب حلولها في الجسم من الشكل والمقدار بالعرض مانعا من كونها فكذلك
ما يحصل للصورة بسبب حلولها في النفس من الوحدة الشخصية والعرضية وجب
ان يكون مانعا من الكلية وان امكن ان توخذ الصورة القايمة بالنفس
باعتبار اخر حتى تصير كلية بذلك الاعتبار وان كان اعتبار وحدتها وتشخصها
وحلولها في النفس الشخصية مانعا من كون الصورة كلية جاز ايضا ان يوخذ
الصورة القايمة بمادة جسمانية كالدماغ وغيره باعتبار تكون هي بذلك
الاعتبار كلية وان كان باعتبار مقدارها وشكلها ووضعها جزئية وبالجملة
فالصورة سواء كانت في النفس او في الجسم فهي لا يكون مشتركا فيها من كل الوجوه
لان وحدتها الشخصية مانعة من العموم والكلية ثم انها مع ذلك يكون مشتركا
فيها باعتبار اخر اقول هذا الاشكال في غاية الاختلال مذكور في مباحث

المهيات في العلم الكلي ومباحث الكليات في علم الميزان وقد تفصينا عنه بان مناط
الكلية والاشتراك بين كثيرين هو نحو الوجود العقلي فالصورة وان كانت واحدة
متعينة ذات هوية شخصية لكن الهوية العقلية والتعين الذهني والتشخص العقلي
لا ينافي بكون الصورة متساوي النسبة الى كثيرين ولا يمنع العقلي الكلية وانما
المانع عن العموم والاشتراك هو الوجود المادي والتشخص الجسماني الذي يلزمه
وضع خاص واين خاص ومقدار خاص فيختلف نسبة هذا التشخص الى غيره
من الاشخاص الجسمانية والهويات المادية ذوات الاوضاع المختلفة وليس عندنا
اعتبار كون الصورة العقلية كلية مشتركا فيها غير اعتبار كونها موجودة متشخصة
متشخص غير ان ذلك الوجود نحو اخر من الوجود اشد واوسع من ان ينحصر في حد جزئي
ويقصر رداوه عن الانسحاب على كثيرين متوافقين في سنخ ذلك المعنى المحمول
وجميع المعاني والمهيات في انفسها وبحسب حد معناها مما لا يابى عن الحمل على كثيرين
وكذلك اذا وجدت بوجود عقلي غير مقيد بوضع خاص ومقدار خاص اذ الوجود
العقلي نسبتها الى جميع الاوضاع والمقادير والامكنة نسبة واحدة فالصورة
العقلية لمهية الانسان من حيث وجودها مشترك فيها بين كثيرين من نوعها ومن حيث
مهيتها ومعناها محمولة على الكثيرين ثم انك قد علمت من طريقتنا في العقل والمعقول
ان التعقل ليس بحلول الصورة المعقولة في الجوهر العاقل حتى يكون صورة الجوهر
عرضا ويلزم الاشكالات المذكورة في الوجود الذهني وهيهنا ومباحث علم
البادي بل الصور العقلية للجواهر جواهر قايمة بذواتها وبمبدعها وهي في باب
الوجود والتجوهر اقوى من ما هي صورتها من الصور الخارجية المادية لكونها
مفتقرة الوجود الى المواد المتجددة الانفعالات والاستحالات واما الكلام
في صحة هذا البرهان ودلالتها على تجرد النفوس فاقول ان هذا البرهان
برهان قاطع لكن على تجرد بعض النفوس الانسانية لا النفوس العامية انما يدل
على تجرد نفس تعقل الصور العقلية وتشاهدها من حيث عقليتها ونحو وجودها
العقلي المشترك فيه بين الاعداد الذي لا يحصل الا بعد تجريد المعنى الواحد عن
القيود الزوايد والخصوصيات وبالجملة كل من يمكن له ان يلاحظ صورة الحيوان
مثلا بنحو من الوجود لا يكون لها بحسبه مقدار خاص ومكان خاص ووضع
خاص وزمان خاص وكذا تعقل صورة الانسان العقلي المجرد عن العوارض

المادية بان يكون انسانا بحتا لخرج عنه جميع ما هو غير الانسانية من الوضع الخاص
والكم الخاص والاين ومع ذلك لايحذف عنه شيء من مقوماته وقواه واعضائه حتى
انه يعقله ذا راس ووجه وعين ويد ورجل وبطن ورجل كل ذلك على الوجه العقلي
المشترك فيه بين الاعداد الكثيرة لان ذلك معنى ادراك المهية الكلية لشيء كما قال
المعلم الاول في اثولوجيا الانسان العقلي روحاني وجميع اعضائه روحانية ليس
موضع العين غير موضع اليد ولا مواضع الاعضاء مختلفة وكذا يمكنه ان يعقل
الارض العقلية والماء العقلي والسماء العقلية ويحضر في ذهنه صورة كل طبيعة
من الطبايع بنحو وجودها العقلي الكلي على الوجه الذي مر ذكره لان ذلك في الحقيقة
معنى ادراك الكليات وقل من الناس من امكن له الادراك على ذلك الوجه
والذي يتيسر لاكثر الناس ان يرتسم في خياله صورة انسان مثلا فاذا احس
بفرد اخر منه يتنبه بان هذا مثل ذلك ويدرك جهة الاتحاد بينهما وانها غير
جهة الاختلاف ادراكا خياليا كما يدرك جهة الاتحاد بين اجزاء الماء مثلا
بحسب الحس ويعلم ان جميع اجزاء الماء ماء وكما يدرك ان جميع اجزاء الماء ماء
مع اختلافها في المقدار والجهة كذا يدرك ان افرادها المنفصلة ماء ادراكا
خياليا **الحجة الرابعة** ان القوة العاقلة يقوى على افعال غير متناهية ولا شيء
من القوى الجسمانية تقوى على افعال غير متناهية فلا شيء من القوى العاقلة بجسمانية
اما الصغرى فانا نقوى على ادراك الاعداد ولانهاية لمراتبها مع انها احد
الانواع المدركة للقوة العاقلة واما بيان الكبرى فقد سبق **قال** صاحب
المباحث ان اثبات كون القوى الجسمانية متناهية الفعل يحتاج الى ان يبين انها
منقسمة بانقسام محلها فيرد النقوض المودودة على الحجة الاولى اعني النقض
بالنقطة والوحدة والاضافة ومدركات الوهم وغيرها **اقول** قد مر اندفاع
تلك النقوض بحمد الله ثم قال على هذه الحجة اسولة زايدة تخصها اولها انا لانم
ان القوة الناطقة يقوى على ادراك امور غير متناهية دفعة بل ادراكا لاينتهي
الى حد الا وتقوى بعد ذلك على ادراك شيء اخر ولكن لايلزم من ذلك كونها
قوية على ادراكات غير متناهية كما ان الجسم لاينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده
ولكن يستحيل ان يحصل له انقسامات غير متناهية بالفعل فكذلك هيهنا
وبالجملة فالحال في فاعلية تلك القوة كالحال في منفعليه الثاني سلمنا انها قوية

على امور غير متناهية ولكن لم قلتم انها قوية على افعال غير متناهية وذلك لان
الادراك ليس فعلا بل هو انفعال وانتم تجوزون ان يكون الامر الجسماني قويا على
انفعالات غير متناهية والدليل عليه انكم تثبتون هيولى ذليلة قد توادرت عليها
صور غير متناهية **الثالث** النقض بالنفوس الفلكية فانها عندكم قوى جسمانية
مع ان افعالها وهي الحركات الدورية غير متناهية والجواب اما عن الاول
فلاشك ان القوة الناطقة لاينتهي الى حد الا وتقوى على ادراك امور اخر
وقد قام البرهان على ان القوى الجسمانية لايمكن ان يكون كذلك فقد حصل
الغرض ولقايل ان يقول القوة الجسمانية اما ان يقال انها ينتهي الى وقت لايبقى لها
امكان الوجود بعد ذلك بل يصير ممتنع الوجود او لاينتهي الى هذه الحالة البتة والاول
باطل لان الممكن لذاته لايصير ممتنعا لذاته واما الثاني فنقول اذا كانت القوة
الجسمانية لايجب انتهاء بقائها الى حيث يزول عنه امكان الوجود فهي ابدا في ذاتها
ممكنة الوجود ولاينتهي الى ان يستحيل بقاؤها ابدا ومتى كانت باقية ابدا
كانت مؤثرة وتجويز ذلك يبطل اصل الحجة **اقول** ان الامكان الذاتي و
مقابله من عوارض المهيات من حيث هي ذاتيست الى الوجود والقوى
عبارة عن موجودات متشخصة والموجود بما هو موجود امر شخصي يكون
الزمان الخاص من متشخصاته فوجوب نحو خاص من الوجود وامتناع نحو اخر منه
بخصوصه لايخرج المهية المشتركة بينهما عن الامكان الذي هو حالها من حيث
هي هي والبرهان قايم على امتناع لاتناهي الافعال لواحد شخصي من الجسم
لا على امتناع ذلك لواحد نوعي والوحدة العددية حكمها غير الوحدة النوعية
واما عن السؤال الثاني فمذهب ان الادراك نفسه الانفعال ولكن فعل
النفس في تركيب المقدمات وتحليلها وذلك كاف في غرضنا اقول ان جهة
الانفعالات القوى غير منفكة عن جهة افاعيلها وان كانت الجهتان مختلفتان
فان الشيء ما لم يكن له وجود لاينفعل عن شيء اخر فالقوة الجسمانية كما لا تقوى
على افعال غير متناهية كذلك لا تقوى على انفعالات غير متناهية واما النقض
بالهيولى فهو مندفع بان الهيولى في ذاتها ليست هوية باقية بالعدد لانها
ضعيفة الوحدة مبهمة الوجود ووحدتها على نحو الوحدة الجنسية وهي بحسب
تحصلاتها الصورية متبدلة متجددة كما مر بيانه **فان قلت** السنتم قد بينتم الفرق

مدرك ظ

بين الحس المشترك وبين المفكرة بان احدهما يدرك والاخر متصرف والقوة
الواحدة لا يكون مبدا للادراك والتصرف فكيف تنسون ذلك وتحكمون
بان للنفس قوة على الفعل وهو التصرف فى المقدمات وتركيبها والانفعال وهو
التصور وقبول الصور قلت ان النفس لها قوتين علمية وعملية فيفعل باحدهما
وتنفعل بالاخرى **واما عن الثالث** فقيل ان النفوس الفلكية وان كانت
جسمانية الا انها غير مستقلة فى افعالها من التحريكات فهى فى ذاتها وان كانت
متناهية القوة الا انها لما يسنح عليها من انوار العقل صارت غير متناهية واعترض
عليه بان القوة العقلية اذا حركت الفلك فاما ان تفيد الحركة او قوة بها يكون
الحركة فان افادت القوة المحركة وهى جسمانية فالقوة الفاعلة للافعال الغير
المتناهية جسمانية وان كانت القوة العقلية مفيدة للحركة لم يكن القوة الجسمانية
مبدا لتلك الحركة فلا يكون المحرك محركة وايض يلزم ان يكون الجسم بما هو
جسم قابلا لتاثير العقل المفارق من غير ان يكون فيه قوة جسمانية وهو محال
اقول هذا انما يلزم لو كان الوسط فى التاثير قوة واحدة بالعدد
او ضميمة واحدة بالعدد واما اذا كانت الواردات من العقل المفارق على
مادة الفلك قوى متجددة كما راينا او كيفيات مستحيلة فلا يلزم شئ من
المحذورين وقد مر نظير هذا الكلام فيما سبق ولكن بقى الكلام هيهنا بانه
اذا جاز ذلك فى القوى الفلكية مع كونها جسمانية فلم لا يجوز ان يكون القوة الناطقة
جسمانية لكنها بما يسنح عليها من نور العقل الفعال تقوى على الافعال الغير
المتناهية واقول ويؤيد هذا البحث ان قوة التخيل مع كونها غير عقلية ايض
تقوى على تصويرات غير متناهية لا تقف عند حد وذلك لانها مستمدة من عالم
العقل **الحجة الخامسة** لو كانت القوة العاقلة منطبعة فى جسم كقلب ودماغ
لكانت اما دائمة التعقل لذلك الجسم او غير عاقلة له قط والتالى باطل فالقول
بانها منطبعة فى جسم باطل اما بيان الملازمة فنقول ان تعقلها لذلك
الجسم اما لاجل ان صورة الموجودة فى الخارج حاضرة عند العقل كافية
فى تعقله او لاجل ان صورة اخرى من تلك الالة تحصل للقوة العاقلة فان
كان الاول وجب ان يكون دائمة للتعقل لتلك الالة وان كان الثانى
فيلزم اجتماع المثلين فى محل واحد الصورة المنطبعة العاقلة والصورة

المنطبعة

المنطبعة المعقولة فيلزم امتناع التعقل وايضا ليست احديهما بان يكون عاقلة و
الاخرى بان يكون معقولة فان قيل الصورة الثانية حالة فى الاولى لا فى مادتها
فهى لكونها حالة فى الصورة الاولى اولى بان يكون معقولة والاولى عاقلة دون
العكس نقول يعود الكلام فى كون احديهما اولى بالحالية من الاخرى دون
العكس فثبت ان ادراك ذلك الجسم ان كان بصورة اخرى فيمتنع ادراك
تلك القوة له واما بطلان التالى اى المفهوم المردد بين القسمين فلثبوت ما هو
مقابل للمعنى المردد بينهما لانا تارة نعقل ذلك العضو وتارة لا نعقله فصورة
هذه الحجة استثنائية مركبة من متصلة مؤلفة من حملية ومنفصلة وهى قولنا

حملية ظ

لو كانت القوة العاقلة منطبعة فى جسم لكانت اما دائمة التعقل لذلك الجسم او غير
متعقلة له اصلا والملازمة انما يتبين بابطال قسم اخر على تقدير المقدم حتى تصير
به المنفصلة حقيقية ثم يبين بحقية ذلك القسم فى الواقع استثناء نقيض التالى
ليثبت نقيض المقدم وهو المطلوب وذلك متوقف على مقدمات اربع اولاها
ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك والثانية ان المدرك
ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة فى ذاته وان كان مدركا
بالة كانت بحصولها فى الة والثالثة ان الامور الجسمانية انما تفعل افاعيلها
بوساطة اجسامها التى هى موضوعاتها فاذن تلك الاجسام الاتها فى افعالها
والرابعة ان الامور المتحدة بالمهية النوعية لا يتغاير الا بسبب اقترانها بامور
متغايرة مادية **اقول** ان المقدمة الثانية غير مسلمة عندنا لانك
قد علمت ان القوة الباصرة يدرك المبصرات لا بارتسام صورها فى العين و
كذا قوة الخيال يدرك الصور والاشباح الجسمانية لا بانطباعها فى
الدماغ فهذه الحجة مقدوحة لاجل اختلال تلك المقدمة وصاحب المباحث
قدح فى المقدمة الاولى كما فعله مرارا بان العلم بالشئ ليس بمقارنة صورة
المدرك بل العلم والشعور حالة اضافية قد يكون مع اقتران صورة وقد
لا يكون وليس العلم فى جميع الاحوال الا نفس تلك الاضافة المخصوصة فلم
لا يجوز ان يكون الناطقة حالة فى جسم فمتى حصل بينها وبين الجسم تلك الاضافة
المخصوصة حصل الادراك والا فلا **اقول** قد مر بطلان كون العلم والادراك
اضافة محضة مرارا وقد علمت ان كل اضافة لا يتحقق الا بتحقق امر به

يقع الاضافة وبينا معنى كونها غير مستقلة الوجود فى الخارج وقال ايضا
فى رد تلك المقدمة ان المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة فى الخارج
فى تمام المهية والالجاز ان يكون السواد مثل البياض فى تمام المهية لان
المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما فى كونهما عرضين حالين فى محل
محسوس اتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذى هو عرض غير محسوس حال
فى محل كذلك وبين السماء الموجودة التى هى جوهر محسوس موجود فى الخارج محيط
بالارض والجواب ان المعقول من الشئ ومهية التى هى بها هو موجودة بوجود غير
جسمانى ذى وضع واشارة فقول القايل ان المعقول من السماء ليس بمساو
للسماء الموجودة ان اراد به ان احدهما معقول والاخر محسوس كان صادقا
وان اراد به ان المعقول من السماء ليس مهية السماء فهو كاذب وان اراد به
ان احدهما جوهر والاخر عرض فليس كذلك كما مر مرارا واعلم ان المحقق الطوسى
سلم فى الجواب الذى ذكره عن هذا البحث فى شرح الاشارات كون السماء
المعقولة عرضا فى محل مجرد وبين الفرق بين نسبة المعقول من السماء الى
محسوسها وبين مناسبة السواد والبياض بان الفرق بين الاولين فرق بين
الطبيعة المحصلة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بين السواد
والبياض فرق بين الطبيعة الجنسية المحصلة تارة مع فصل يقومها نوعا وتارة
مع فصل اخر يقومها نوعا مضادا للاول اقول ان التجريد عن العوارض
المقارنة للمهية ليس من شرايط معقولية تلك المهية اذ للعقل ان يتصور مهية
الانسان مثلا مع جميع عوارضه وصفاته ونعوته من كمه وكيفه واينه ووضعه
ومتاه وكذا الشكله واعضائه وجوارحه كل ذلك على الوجه العقلى الكلى كما ثبت
فى باب علم البارى بالجزئيات والشخصيات على وجه عقلى بل شرط الادراك العقلى
للشئ الخارجى ان يجرد حقيقته عن نحو الوجود الجسمانى الى نحو وجود العقلى
فالفرق بين السماء المعقولة والسماء المحسوسة ليس بشئ الا بنحو الوجود وكل ما
وجوده فذلك الوجود النورى الواحد الحقيقى الغير القابل الاحتجاب بذلك
والكثرة والافتراق فهو معقول الذات فى نفسه وكل ما وجوده هذا الوجود
الجسمانى المادى فهو مجهول غايب عن نفسه فضلا عن غيره الا بلمعة يسيرة
يقع عليه من القوى الفايضة عليه من ذلك الوجود واعترض ايضا بانه لا يلزم

من كون العاقلة متعقلة لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين
متماثلتين فى محل لان احديهما حالة فى العاقلة والاخرى محل لها والجواب عنه كما
فى شرح الاشارات ان العاقلة لو كانت محلا للصورة من غير ان يحل تلك الصورة
فى محلها كانت القوة الجسمانية ذات فعل من غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل
جسمانى فاعلا بمشاركة الجسم فكل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسمانى فكانت
العاقلة غير جسمانية هذا خلف ولو كانت محلا لصورة حلت فى محلها عاد المحال
المذكور فان قيل الفرق بينهما باق لان احديهما حالة فى العاقلة ومحلها والاخرى
حالة فى محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران واقتران الشئ باحد المثلين
المتقارنين دون الاخر غير معقول ومع ذلك فالمحال باق بحاله للقول بحلول
صورتين متحدتى المهية فى محل واحد وقال ايضا الجسم قد يحل فيه اعراض
كثيرة ولا شك ان وجوداتها الزايدة على مهياتها متماثلة وحالة فى الجسم ويلزم
من ذلك اجتماع المثلين والجواب عنه ان وجود كل مهية عين تلك المهية فى
الاعيان ومغايرته اياها بحسب الذهن ومهيات الاعراض متخالفة فوجوداتها
كذلك قال ايضا هذه الحجة بعينها تقتضى اما كون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها
ابدا او غير عالمة بشئ منها فى وقت من الاوقات بالبيان المذكور الذى ذكرتم
وايضا تقتضى دوام علمها بجميع عوارضها ما دامت تلك العوارض حاصلة و
الا لكان علمها بعارضها لاجل صورة مساوية لعارضها فيها فيلزم اجتماع
المثلين واجاب عنه المحقق للاشارات ان الصفات واللوازم منقسمة الى
ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها والى ما يجب لها بعد مقايستها
بالاشياء المغايرة لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة فى الموضوع والنفس
مدركة للصنف الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة
للصنف الثانى الا حالة المقايسة لفقدان الشرط فى غير تلك الحالة اقول
ما ذكره غير واف بحل الاشكال على التقرير الثانى ويمكن ان يجاب عنه بان
عوارض النفس ليست الا علومه وادراكاته وما يلزمها وتلك العلوم ما
دامت حاضرة كانت مدركة لها بنفس صورتها الحاضرة وما دامت
النفس ذاهلة عنها فهى زايلة عنها وكذا لوازم تلك العلوم من الانفعالات
التى يلحقها بمشاركة البدن كالغضب والشهوة والخجل والوجل وغيرها

الحجة السادسة لو كانت القوة العاقلة جسدانية لضعفت فى زمان الشيخوخة
دايمًا لكنها لا تضعف فى ذلك الزمان دايمًا فهى غير جسدانية ويصح نقيض
التالى بقياس من الشكل الثالث هكذا اما يعقل به الشيخ الاشياء فهو قوة
عاقلة وليس كلما تعقل الشيخ فانه تكل عند الشيوخة فليس كل قوة عاقلة
تكل عند الشيخوخة وليس يحتاج صحة هذا المطلب الى ان لا يكل عقل شيخ
اصلا بل اذا كان عقل ما لم يكل عندها يكفى فى صحة ما ذكرناه لان هذا الكلام
فى قوة قياس استثنائى تاليها متصلة كلية موجبة استثنى فيه نقيض التالى
وهو سالبة جزئية لينتج نقيض المقدم صورتها هكذا لو كانت الناطقة
جسدانية تفعل بالالة لكان كلما عرض للبدن افة او مرض او كلال يعرض
لها فى التعقل فتور وليس كذلك كليا ينتج ان تعقلها ليس بالة بدنية فلا
يرد عليه ان كثيرًا ما يعرض الاختلال فى التعقل عند اختلال قوى البدن لان
هذا بمنزلة استثناء لعين التالى فلا ينتج شيئًا وسبب ذلك ان القوة
الجسدانية ربما يحتاج اليها ابتداء ليتم للقوة العاقلة ما يفعله ويجوز ان
يكون اشتغالها بتدبير البدن يعوق عن ساير افعاله وذلك مثل ما يعرض
الراكب للسفر الى بلده فوساد دى الحركة فانه يصير اشتغاله بمراعاة مركبه
عايقا له من افعاله الخاصة به ليس صدودها عنه بشركة الفرس وكذلك الشيخ
اذا انصرف عن المعقولات فلانه اشتغل عن افعاله العقلية الى تدبير
بدنه او عرض له افة ربما احتاج اليها فى الابتداء لضعف نفسه وعدم رسوخ
ملكته فى التعقل فان قيل لعل استمراره فى افعال عقله على الصحة لان عقله
يتم بعضو من البدن يتاخر عنه الفساد والاستحالة وان ظهرت الافة
فى ساير القوى والافعال فيجاب بان الاعضاء الطرفية انما يلحقها
الضعف والفساد لضعف يسبق الى المبادى ولو كانت المبادى صحيحة
لا تحفظت الاطراف ولم يسقط قواها ومعلوم انه لا كبد الشيخ ولا دماغه
ولا قلبه على الحال الصحيحة والقريبة من الصحة ولذلك تجد فى نبضه وبوله
وافعال دماغه تفاوتا عظيمًا ومعلوم ان عقل الانسان لا يحتاج فى تمامه
الى يده ورجله وجلده وما يجرى مجراها اقول تفاوت الاحوال الحاصلة
للانسان بحسب الشيخوخة تابعة ايضا التفاوت يقع فى احوال النفس لان المبدا

يكل

تكل

للمزاج

للمزاج والمشكل الاعضا كما علمت هى النفس ومنشاء كلال البدن وقواه
انصراف النفس عن تدبير هذه النشاة ثانية بحسب الجبلة وفى ذلك حكمة كون
الموت طبيعيًا ولميته لا كما ذكره الاطباء وغيرهم فان رجعت وقلت لعل مزاج
الشيخ اوفق لافعال القوة العقلية فلهذا يقوى فيه هذه القوة قلنا كلا فان
مزاج المشايخ اما بارد يابس واما واهن ضعيف وكل منهما يوجد فى غير المشايخ
ولا يكون لصاحبه مزيد استعداد وليس كل شيخ اقوى من الشباب على ان
ضعف البنيه ليس يلايم لما يقوم بالبنيه بل لعله يلايم ما لا يقوم بالبنيه هذا
حكمة عرشية اعلم ان هذا البرهان ايضا غير دال على ان لكل انسان جوهرا
مفارقا عقليا بل يدل على ان القوة العاقلة غير بدنيه وهو كما يدل على ان القوة
العاقلة ليست بدنية يدل على ان القوة الخيالية والوهمية ايضا ليست بدنية
فان بعض المشايخ والمرضى قد يكون تخيله وتصوره للمعانى الجزئية بحاله ولو
كانت القوة الخيالية طبيعية قايمة بهذا البدن الطبيعى لكان كلما عرضت لها
افة او مرض وقع الاختلال فى تخيله وتصوره وليس كذلك اذ قد يكون غير مختلة
فى فعلها والقضيته السالبة الجزئية يكفى لاستثناء نقيض التالى كما علمت والقوم
لعدم اطلاعهم على تجرد الخيال تكلفوا تمحلات شديدة فى دفع بقاء التخيل والتذكر
عند الشيخوخة واختلال البدن **الحجة السابعة** وهى قريبة الماخذ من ما
تقدم ان كثرت الافكار والتعمق فى ادراك المعقولات سبب لتجفيف الدماغ
وذبول البدن لاجل ثوران الحرارة المجففة وسبب لاستكمال النفس
بخروجها فى تعقلاتها من القوة الى الفعل ومعلوم ان الشئ الواحد لا يكون
سببًا لكمال شئ ولنقصانه فلو كان موت البدن يقتضى موت النفس لكانت
الافكار التى هى سبب لنقصان البدن او موته سببًا لنقصان النفس لكانت
الافكار التى هى سبب لنقصانه او موتها مع انها مكملة لجوهر النفس فعلمنا
ان النفس غير قايمة بالبدن ولقايل ان يقول ان الممتنع كون شئ واحد سببًا
لكمال شئ واحد ونقصانه من جهة واحدة وفى وقت واحد واما ان يكون
ذلك فى وقتين وبحسب اعتبارين فغير ممتنع **الحجة الثامنة** ان النفس غنية
فى فعلها عن البدن وكل غنى فى فعله عن المحل فهو غنى فى ذاته عنه فالنفس غنية
عن المحل اما انها غنية فى فعلها عنه فلوجوه ثلثة احدها انه يدرك ذاتها

ومن المستحيل ان يكون بينها وبين ذاتها آلة فهى فى ادراكها ذاتها غنية عن
الالة وثانيها انها تدرك ادراكها لنفسها وليس ذلك بالة والثالث
انها تدرك التها وليست بينها وبين التها الة اخرى فثبت ان النفس
غنية فى فعلها عن الالة والمحل وكل ما كان كذلك فهو فى ذاته ايضا غنى عن المحل
وذلك لان كون الشئ فاعلا متقوم بكونه موجودا فلو كان الوجود متقوما
بالمحل لكان الفعل متقوما ايضا به لان الايجاد فرع الوجود والفعل بعد الذات
فحاجة الذات والوجود الى شئ يستلزم حاجة الايجاد والفعل اليه من غير
عكس ولهذا لا يفعل شئ من القوى الجسمانية الا بمشاركة الجسم ولاجل كون
الحواس وغيرها من القوى جسمانية الوجود لا تدرك ذاتها ولا ادراكها لذاتها
ولا ادراكها لالتها فلو كانت النفس جسمانية لتعذر عليها ذلك وقد ثبت
انها ليس كذلك فثبت انها غير جرمية **اقول** هذا البرهان دل على تجرد
النفس عن البدن سواء كانت قوة عاقلة بالفعل او كانت متخيلة اذ للخيال
ايضا ان يتخيل ذاتها والتها ويفعل فعلها من غير مشاركة البدن ولهذا
يتخيل اشياء خارجة عن هذا العالم الطبيعى مما لا يكون بينها وبين علاقة
وضعية بالقرب والبعد فعلم ان فعلها ليس بالة بدنية وان كان محتاجة
الى البدن فى الابتداء كحاجة العقل اليه ايضا من جهة الاعداد وتخصيص
الاستعداد واعترض صاحب المباحث على مقدمة هذا البرهان بوجهين
الاول بان الصور والاعراض محتاجة الى محالها وليس احتياجها الى
محالها الا لحاجة وجوداتها ثم لا يلزم من استقلالها بهذا الحكم استغناؤها
فى ذاتها عن تلك المحال الثانى ان جميع الاثار الصادرة من الاجسام
مباديها قوى واعراض فى تلك الاجسام وليس لمحال تلك القوى مدخل
فى اقتضائها تلك الاجسام والاجسام بما هى اجسام يستحيل ان يكون
لها اثر فى هذه الاحكام المخصوصة فعلمنا ان المستقل فى اقتضاء تلك
الاحكام هى تلك الاعراض والقوى الحالة وحدها ثم لا يلزم من استقلالها
وانفرادها فى تلك الاحكام استغناؤها عن محالها فى الجواب اما عن
الاول فى الوجود **اقول** فان الاحتياج والامكان وما اشبههما امور عقلية
واحكام ذهنية تعرض المهيات بحسب ملاحظة الذهن اياها من حيث هى

الكلام

والكلام فى الافعال والاحكام الخارجية والصور الحالة والاعراض محتاجة
الى المواد والموضوعات ليست امرا زايدا على وجوداتها ووجوداتها
متقومة بالمحل فكيف يكون مستغنية عن المحل بنفس ما به الحاجة الى المحل
اعنى الوجود الحلولى واما عن الثانى فانا لا نم ان محال القوى والاعراض
لا دخل لها فى التاثير كيف والتاثير يحتاج الى وضع خاص ونسبة معينة للموثر
بالقياس الى المتاثر والوضع لا يقوم الا بالجسم والذى يذكر فى الطبيعيات
ان الجسم بما هو جسم لا يكون سببا لفعل خاص كحرارة او برودة او تشكل
او حركة والا لكان جميع الاجسام متشاركة بالاستقلال لا لنفى سببيتها
مطلقا وان كانت بالجزئية والدخول حتى لو فرض الحرارة مجردة عن الاجسام
لكانت فاعلة لهذه السخونة والسواد لو فرض تجرده عن الاجسام لكانت ايضا
قابضا للبصر كيف والمسئلة اعنى كون تاثير القوى الحالة فى محل بمشاركة
برهانية قطعية لا يتطرق فى مقدماتها شك اصلا **الحجة الثامنة** القوى
البدنية تكل بكثرة الافعال ولا تقوى على القوى بعد الضعف وعلة ذلك ان
قوى الجسمانية المادية موادها قابلة للتبدل والاستحالة والذبول وبسبب
ذلك يعرض لها تبدل الاحوال اما كلالها وضعفها فلتحلل المادة وذبولها
واما عدم تمكنها من الفعل الضعيف اثر القوى فالسر فيه ان القوى تتناسب
الافاعيل وهذه القوى لما كان من شانها الاشتداد والتضعف والتبدل
بالاستحالة كما علمت فهى متفاوتة الحدوث حسب تفاوت الاستعداد
فاذا استعملت الالة الجسمانية فى ادراك قوى او فعل قوى فلا بد هناك
من قوة قوية فيفيض من المبداء القوة القوية على تلك الالة ثم اذا استعملت
اثر ذلك الفعل فى فعل اخر ضعيف تعسر ذلك على تلك القوة لانها لا تناسبه
وانما المناسب لهذا الفعل الضعيف قوة ضعيفة والقوة انما تحدث
تدريجا لا دفعة كما علمت فيما سبق فلاجل ذلك لا يمكن القوة القوية
الفعل الضعيف كما لا يمكن للقوة الضعيفة الفعل القوى الا ترى ان القوة
المحركة التى فى الحجر العظيم لا يمكن لها التحريك البطئ لذلك الحجر فى هويته ولا للحرارة
الشديدة التسخين الضعيف لما يلاقيه واما القوى الغير الجسمانية فلكونها
متساوية النسبة الى جميع القوابل وغير متناهية القوة فلا جرم يجوز ان يصدر

منها القوى والضعيف من الانفعال بعضها عقيب بعض من جهة اختلاف الاسباب
المخصصة فلاجل ذلك لاتضعف بكثرة الافعال وتقوى على القوى بعد
الضعيف وعلى الضعيف بعد القوى فاذا تقررت هذه المقدمة **فنقول**
القوة العاقلة لما كانت هكذا لانها مدرك المعقولات القوية والضعيفة
بعضها عقيب بعض فهي ليست جسمانية كساير القوى البدنية التي شانها ما ذكرناه
وهذا البرهان ايض يدل على كون القوة الخيالية غير جسمانية فانا نقوى
على تخيل الاشياء العظيمة مع تخيلها للاشياء الحقيرة مثلا يمكنها ان يتخيل
فلك الافلاك مع الخردلة وان يتخيل ضوء الشمس وحرارة النار مع ضوء
الشرارة وحرارة الهواء المعتدل وان يتخيل صوت الرعد مع الهمس وهذا
مما اشكل الامر على من لم يتفطن بتجرد الخيال عن المواد المستحيلة الكاينة
الفاسدة فجعل يتكلف في دفع الاشكال عن نفسه بان قوة الادراك غير قوة
المدرك فالشمس والقمر والسماء مدركات قوية ونحن اذا تخيلناها فادراكنا
لها لا يلزم ان يكون قويا ولاجل ذلك لايمنع ادراكنا لها ان ادراك المدركات
الضعيفة واما اذا قوى تخيلنا لها بحيث صرنا مستغرقين في ذلك التخيل
امتنع علينا والحال هذه تخيل الشيء الحقير **اقول** الادراك لايخلو اما
ان يكون هو الصورة الحاصلة من الشيء او الاضافة التي بين المدرك
والمدرك كما هو مذهب هذا القايل فعلى الاول لامعنى لقوة الادراك
وضعفه الا قوة المدرك وضعفه لانهما امر واحد لان المدرك في الحقيقة هو
الصورة لا الامر الخارجي الذي ربما لايوجد في الخارج عند وجود الصورة
ثم لايخفى ان صورة السماء التي في الخيال اقوى من صورة الخردلة فيه واما
على الثاني فالاضافة من الامور التي لايوصف بقوة ولا ضعف ولا عظم
ولا حقارة الا باعتبار ما اضيف اليه ثم قوله واما اذا قوى تخيلنا امتنع
علينا والحال هذه تخيل الشيء الحقير يناقض ما ذكره حيث وصف الشيء
المتخيل بالحقارة دون الخيال **وايضا** الاستغراق في ادراك الشيء في
الحقيقة يرجع الى ضعف الادراك بالنسبة الى وجود المدرك وغلبة
وجود المدرك واستيلائه على القوة الادراكية فيقهرها عن الاحاطة
به والاكتناه فليس الاستغراق في ادراك الشيء عبارة عن تسلط الادراك

على المدرك

على المدرك بل تسلط المدرك على الادراك له **وايضا** ما ذكره مشترك بين الادراك العقلي
والادراك الخيالي فانا متى استغرقنا في تعقل شيء عظيم قوي الوجود عالي المرتبة رفيع السمك
انقطعنا عن تعقل غيره ومن استغرق في جلال الله وعظمته امتنع عليه الالتفات الى ذاته فضلا
عن تعقل معقولات اخرى **الحجة التاسعة** قد سبق ان المدرك بجميع اصناف الادراكات لجميع المدركات
شيء واحد في الانسان فنقول هذا المدرك اما ان يكون جسما من الاجسام بما هو جسم
واما ان يكون قوة او صفة قايمة بالجسم صورة او عرضا واما ان يكون امرا مفارقا عن الجسم غير
قايم به والاول ظاهر البطلان لان الجسم من حيث هو جسم لايمكن ان يكون مدركا للشيء كما بيناه
مرارا من انه ليس للجسم وجود وجداني وحضور جمعي يوجد له شيء او يوجد هو لشيء وايض
لو كان الجسم بما هو جسم مدركا لكان جميع الاجسام مدركة والثاني ايض محال لان تلك
القوة اما ان تكون قايمة بجميع اجزاء البدن او قايمة ببعض اعضاء البدن دون بعض
والاول باطل والا لكان كل جزء من اجزاء البدن مبصرا سامعا متخيلا متفكرا عاقلا
وليس كذلك بالبديهة فان البصر لايسمع والبدن لايتخيل والرجل لايتفكر ولا يتامل ايضا
ان يقال بعض الاعضاء قامت به القوة المدركة بجميع هذه الادراكات لانه يلزم ان يكون
في البدن عضو واحد هو سامع مبصر متخيل متفكر عاقل فهم ولسنا نعلمه ولا نجد اي عضو هو
وبه يظهر فساد قول القايل لعل القوة المدركة لجميع هذه المدركات امر قايم بجسم لطيف
محصور في بعض الاعضاء فانا نقول لو كان كذلك لكنا نجد من ابداننا موضعا مشتملا
على جسم موصوف بكونه سامعا مبصرا عاقلا فاهما **فان قلت** هب انكم لاتعرفون ذلك
الموضوع لكن عدم علمكم بذلك لايدل على عدمه قلنا نحن نعرف ذواتنا ونعرف انا
نحن السامعون المبصرون والمتخيلون العاقلون فلو كان بعض الاجسام سواء كان
جزءا من البدن او كان محصورا في جزء من البدن يكون موصوفا بتلك القوة المدركة
بجميع الادراكات لجميع المدركات لم يكن حقيقتنا وهويتنا الا ذلك الجسم الموصوف
بتلك القوة المنعوتة بجميع هذه الادراكات فاذا كان كذلك ثم لانعرفه فلم نكن عارفين
لحقيقة ذاتنا وايض قد علمت فيما سبق ان المدرك والحاس من جنس المدرك والمحسوس
واذا كان كذلك فيستحيل ان يكون جسم واحد بقوة واحدة آلة للسمع والبصر والذوق
والتخيل والتعقل **فان قلت** هذا يرد عليكم حيث جعلتم قوة واحدة مجردة سميعة بصيرة
لامسة متخيلة عاقلة قلت هذه القوى فروعات ومعاليل للقوة العقلية وهي تمام هذه القوى
وفاعلها والتام والفاعل يقوى على كل ما يقوى عليه الناقص والمفعول من الافعال دون

العكس لان معلول معلول الشيء معلول لذلك الشيء واما معلول علية الشيء فلا يكون
معلولا له والا لزم كون الشيء معلولا لنفسه فثبت ان الموصوف بجميع الادراكات لجميع المدركات
قوة واحدة غير جسمانية وهو المطلوب الحجة العاشرة ان كل صورة او صفة حصلت
في الجسم بسبب من الاسباب فاذا زالت عنه وبقي فارغا عنها فيحتاج في استرجاعها
الى استيناف سبب او سببية كالماء اذا تسخن بسبب كالنار مثلا ثم اذا زالت عنه
السخونة لا يمكن عودها اليه الا بسبب جديد وهذا بخلاف النفس في ادراكاتها
فانها كثيرا ما تحدث فيها صورة علمية بسبب فكر او تعليم معلم ثم تزول عنها تلك الصورة
عند الذهول امكنها استرجاع تلك الصورة لذاتها من غير استيناف تلك السبب وبالجملة
النفس من شانها ان يكون بكيفية بذاتها في كمالاتها ولا شيء من الجسم مكتف بذاته فالنفس
تعالت ان تكون جرمية لا يقال الجسم ايضا قد يعود اليه صفته التي كانت فيه بعد زوالها من غير
استيناف سبب جديد كالماء اذا زالت عنه البرودة بورود السخونة التي هي ضدها
ثم يستعيد طبعه البرودة التي كانت له لانا نقول كلامنا في الصفة الطارية للشيء لاجل
سبب خارج عن ذات الموصوف وبرودة الماء صفة ذاتية علتها طبيعة الماء بشرط عدم
القاسر ثم اذا عادت البرودة اليه ما عادت الا مع سببها اعني مجموع الطبيعة وعدم المانع
فهذه عشرة براهين موقعة لليقين بان النفس الانسانية مجردة عن المادة ولواحقها
سواء كانت بالغة الى حد العقل بالفعل ام لا فان النفس المتخيلة بالفعل ايضا يشارك
العقل في تجرد ذاتها وفعلها عن هذا العالم لكن العقل مجرد عن الكونين والخيال غير
مجرد الا عن احدهما فصل في شواهد سمعية في هذا الباب اكثر الناس انتفاعهم
بالسمعيات اكثر من العقليات ولا يصدقون بالاشياء الا بمكافحة الحس للمحسوس
ولا يذعنون بالعقليات ما لم يقترن معها انتهاء نقلها الى محسوس فلنذكر منا له
سمعية لهذا المطلب حتى يعلم ان الشرع والعقل متطابقان في هذه المسئلة كما في ساير
الحكميات وحاشى الشريعة الحقة الالهية البيضا ان يكون احكامها مصادفة للمعارف
اليقينية الضرورية وتبا لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة اما
الايات المشيرة الى تجرد النفس فمنها قوله تعالى في حق ادم واولاده فنفخت فيه من روحي
وفي حق عيسى عم وكلمته القاها وروح منه وهذه الاضافة تنادى على شرف الروح
وكونها عريا عن عالم الاجسام وفي حق شيخ الانبيا ابراهيم الخليل عليه وعليهم السلام
وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض ليكون من الموقنين وقوله حكاية عنه اني

وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا ومعلوم ان الجسم وقواه ليس شيء منها
بهذه الصفات السنية من رؤية عالم الملكوت والايقان والتوجيه بوجه الذات لفاطر السموات
والحنيفية اي الطهارة والقدس ومنها قوله ثم انشاناه خلقا اخر فتبارك الله احسن الخالقين
ومنها قوله سبحان الذي خلق الازواج كلها مما تنبت الارض ومن انفسهم ومما لا يعلمون
وقوله اليه يصعد الكلم الطيب وقوله ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم وقوله يا ايتها
النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية وفي الحقيقة جميع الايات المشيرة الى المعاد
واحوال العباد في النشاة الثانية دالة على تجرد النفس لاستحالة اعادة المعدوم وانتفاء
الغرض وما حكم من القوى المنطبعة واما الاحاديث النبوية فمثل قوله صلعم من عرف نفسه فقد
عرف ربه وقوله اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه وقوله من راني فقد راى الحق وقوله انا
النذير العريان وقوله صلعم لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وقوله
ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني فهذه الاخبار وامثالها تدل على شرف النفس وقربها
من البارى اذا كملت وكذا قوله رب ارني الاشياء كما هي ومعلوم ان دعاء النبي صلعم
مستجاب والعلم بالاشياء ذوات السبب كما هي لا يحصل الا من جهة العلم بسببها وجاعلها
كما برهن في مقامه والمراد بالرؤية هو العلم الشهودي وكذلك دعاء الخليل عم كما حكى الله
عنه في قوله رب ارني كيف تحيي الموتى ورؤية الفعل لا تنفك عن رؤية الفاعل وليس في حد
الجسم ومشاعره ان يرى رب الارباب ومسبب الاسباب وقوله صلى الله عليه واله قلب المؤمن
عرش الله وقوله قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن ومعلوم ان ليس المراد هذا
اللحم الصنوبري ولا ايضا اصبع الله جارحة جسمانية بل القلب الحقيقي هو الجوهر النطقي
من الانسان والاصبعان هما العقل والنفس الكليان او القوتان العقلية والنفسية
وقوله صلعم المؤمن اعظم قدرا عند الله من العرش ومعلوم ان هذه الاعظمية ليست
لجسميته ولا لقوة محصورة في عضو من اعضائه وقوله صلعم خلق الله الارواح قبل
الاجساد بالفي عام وقول امير المؤمنين وامام الموحدين عليه السلام حين سئل
عنه حبر من الاحبار هل رايت ربك حين عبدته فقال ويلك ما كنت اعبد ربا
لم اره قال وكيف رايته او كيف الرؤية فقال وتلك لا تدركه العيون في مشاهدة
الابصار ولكن راته القلوب بحقايق الايمان والرؤية العقلية لا يمكن بقوة
جسمانية وقوله عم في الجواب حين سئل عنه كيف قلعت باب خيبر قال قلعته بقوة ربانية
لا بقوة جسمانية وعنه عليه السلام انه قال الروح ملك من ملائكة الله له سبعون

سبعون الف وجه الحديث وقال روح الله المسيح بالنور المشاد في من نسراد في الملكوت
لم يلج ملكوت السموات من لم يولد مرتين وقوله لا يصعد الى السماء الا من نزل منها
واما كلمات الاوايل فقد قال معلم الحكمة العتيقة ارسطاطاليس في كتابه المعروف
باثولوجيا على لسان اليونانيين بمعنى معرفة الربوبية وهو علم المفارقات انى ربما
خلوت بنفسي وخلعت بدني جانبا وصرت كاني جوهر مجرد بلا بدن فاكون داخلا
في ذاتي خارجا من ساير الاشياء فارى في ذاتي من الحسن والبهاء ما ابقى له متعجبا بهتا فاعلم
انى جزء من اجزاء العالم الشريف الالهي ذو حيوة فعالة فلما اتقنت بذلك رقيت بذهني
من ذلك العالم الى العلة الالهية فصرت كاني موضوع فيها متعلق بها فاكون فوق العالم
العقلي كله في كلام طويل وقال ايضا من حرص على ذلك العالم ارتقى اليه جوزى هناك
احسن الجزاء اضطرارا فلا ينبغي لاحد ان يفتر عن الطلب والحرص والاهتمام في
الارتفاع الى ذلك العالم وان تعب ونصب فان امامه راحة لا تعب بعدها ابدا
ومما يدل على كلام هذا المطلب رسالته المعروفة بتفاحة وهي مشتملة على كلماته
التي تكلم بها حين حضرته الوفاة واما احتج به على فضل الفلسفة وان الفيلسوف يجازى
على فلسفته بعد مفارقة نفسه عن جسده وقال ايض ليست النفس في البدن بل
البدن فيها لانها اوسع منه وقال انبادقلس ان النفس انما كانت في المكان العالي
الشريف فلما اخطات سقطت الى هذا العالم فرارا من سخط الله فلما انحدرت
صارت غياثا للانفس التي قد اختلطت عقولها وكان يدعوا الناس باعلى صوته
ويامرهم ان يرفضوا هذا العالم ويصيروا الى عالمهم الاول الشريف ووافق هذا الفيلسوف
اغاثاذيمون في دعائه الناس الى رفض هذا العالم الا انه تكلم بالامثال والرموز ولما
فيثاغورس صاحب العدد فكلامه في الرسالة المعروفة بالذهبية ناص على هذا الراى
والرسالة ايض موجودة وآخر وصيته لديوجانس قال انك اذا فارقت هذا البدن
يصير عند ذلك محلى في الجو العالي يكون حينئذ سابحا غير عايد الى الانسية ولا
قابلا للموت واما افلاطن الشريف الالهي فروى عنه في كتاب اثولوجيا انه قد احسن
في صفة النفس حيث وصفها باوصاف كثيرة صرنا بها كانا نشاهدها عيانا غير انه قد
اختلفت صفاته في النفس لانه لم يستعمل الحس في صفات النفس ولا رفضه في جميع
المواضع وذم وازدرى اتصالها بالبدن فقال ان النفس انما هي في البدن كانها
محصورة كظيمة جدا لا انطق بها ثم قال ان البدن للنفس انما هو كالغار وقد وافقه

انباذقلس غير انه سمى البدن الصدى وانما عنى بالصدى هذا العالم اقول و
يوافق في هذا الكلام الالهي قوله تعالى فطبع على قلوبهم وقوله بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون
ثم قال ان اطلاق النفس من وثاقها هو خروجها من مغاد هذا العالم والترقى
الى عالمها العقلي اقول وسبب اختلاف صفات النفس في كلامه ما علمت من طريقتنا
من اختلاف النفوس في التجسم والتروحن بل اختلاف نفس واحد فيهما بحسب وقتين
او في وقت واحد من جهتين وقال في كتابه الذي يدعى فاذا ان علة هبوط
النفس الى هذا العالم انما هو سقوط ريشها فاذا ارتاشت ارتفعت الى عالمها
الاول وقال في بعض كتبه ان علة هبوط النفس الى هذا العالم امور شتى وذلك ان
منها انها تهبط لخطيئة اخطاها ومنها انها هبطت لعلة اخرى غير انه اختصر قوله بان ذم
هبوط النفس وسكناها في هذه الاجسام وانما ذكر هذا في كتابه الذي يدعى طيماوس ثم
ذكر هذا العالم ومدحه فقال انه جوهر شريف سعيد وان النفس انما صارت في هذا
العالم من فعل البارى الخير ليكون هذا العالم حيا ذا عقل لانه لم يكن من الواجب اذ كان
هذا العالم متقنا في غاية الاتقان ان يكون غير ذي عقل ولم يكن ممكنا ان يكون للعالم عقل
وليست له نفس فلهذه العلة ارسل البارى النفس الى هذا العالم واسكنها فيه ثم ارسل نفوسنا
فسكنت في ابداننا ليكون هذا العالم تاما كاملا ولئلا يكون دون ذلك العالم في التمام
والكمال لانه كان ينبغي ان يكون في العالم الحسي من اجناس الحيوان ما في العالم العقلي واما
الايثار فقد تكلم المتمسكون بهذه الشريعة الحقة في مهية الروح فقوم تمسكوا بطريق الاستدلال
والنظر وقوم منهم تمسكوا بطريق الذوق والوجدان لا باستعمال الفكر حتى تكلم في ذلك مشايخ
الصوفية مع انهم تادبوا بادب رسول الله صلعم ولم يكشفوا عن سر الروح الا على سبيل
الرمز والاشارة ونحن ايض لا نتكلم الا عن بعض مقاماته الروح الالهي وقواه ومنازله
النفسية والعقلية لا عن كنهه لامتناع ذلك فقد قال الجنيد رحمه الله الروح شئ
استاثره الله بعلمه ولا يجوز العبارة عنه باكثر من موجود ولعله اراد انه موجود
بحت ووجود صرف كساير الهويات البسيطة العقلية التي هي انيات محضة متفاوتة
بالاشد والاضعف ليست لها مهيات متقومة من جنس وفصل وقال ابو يزيد
البسطامي رضي الله عنه طلبت ذاتي في الكونين فما وجدتها اي ذاته فوق عالم الطبيعة
وعالم المثال فيكون من المفارقات العقلية وقال ايض انسلخت من جلدي فرايت
من انا فسمى البدن قشرا وجلدا وهذا تصريح بان هوية الانسان ولبه شئ

غير الجسد وقال ايضا لو ان العرش وما حواه وقعت في زاوية من زوايا قلب ابي يزيد
لما احس بها وظاهر ان هذه السعة ليست لبدنه ولا لجسم اخر وقال ابن عطا خلق الله الارواح
قبل الاجساد لقوله تعالى ولقد خلقناكم يعني الارواح ثم صورناكم وقال بعضهم الروح
لطيف قايم في كثيف وفي هذا نظر ولوجه صحيح وقال بعضهم الروح عبارة والقايم بالاشياء
هو الحي وفيه ايضا نظر الا ان يحمل على معنى الاحياء ومع ذلك يدل قوله على ان الروح حي بذاته
لا بحيوة الجسم وقال بعض المفسرين في قوله تعالى قل الروح من امر ربي امر كلامه فصار
الحي حيا بقوله كن حيا فعلى هذا الا تكون الروح في الجسد واعلم ان اهل الشريعة اختلفوا
في الروح الذي سئل رسول الله صلعم عنه فمن الاقوال المنقولة عنهم ما يدل على ان قايله
يعتقد بقدم الروح ومنها ما يدل على انه يعتقد حدوثه وايضا قال قوم ان الروح هو
جبرئيل عليه السلم وهذا القول يشبه قول من قال باتحاد النفس بالعقل الفعال عند
استكمالها ويقرب منه الحديث المنقول اتفاقا عن امير المؤمنين رضي الله عنه الروح ملك
من ملائكة الله له سبعون الف وجه وروى عن ابن عباس ان الروح خلق من خلق الله
صورهم على صورة بني ادم وما نزل من السماء ملك الا ومعه واحد من الروح قال ابو
صالح الروح كهيئة الانسان وليسوا بناس وقال مجاهد الروح على صورة بني
آدم لهم ايد وارجل ورؤس ياكلون الطعام وليسوا بملائكة اقول المراد من اثبات
هذه الاعضاء في الروح حيثما وقع في كلام هؤلاء القوم ليس اثبات الجوارح الجسمانية
بل اجزاء روحانية وقوى معنوية كما يليق بلطافة الروح نظير ما ذكره قول المعلم
الاول للمشائين حيث قال في كتاب اثولوجيا ان الانسان الحسي انما هو صنم للانسان
العقلي روحاني وجميع اعضائه روحانية ليس موضع اليد غير موضع الرجل ولا والانسان العقلي
مواضع الاعضاء كلها مختلفة لكنها في موضع واحد وقال سعيد بن جبير لم يخلق
الله خلقا اعظم من الروح غير العرش ولو شاء ان يبلع السموات السبع في لقمة لفعل
صورة خلقه على صورة الملائكة وصورة وجهه على صورة الادميين يقوم يوم القيمة
عن يمين العرش والملائكة معه في صف واحد وهو ممن يشفع لاهل التوحيد ولولا
ان بينه وبين السموات سترا من نور لاحرق اهل السموات من نوره فهذه الاقاويل
لا يكون منهم الا نقلا وسماعا بلغهم عن رسول الله صلعم كذلك وقال بعضهم الروح
لم يخرج من كن لانه لو خرج من كن كان عليه الذل قيل فمن اي شيء خرج قال من بين
جماله وجلاله سبحانه بملاحظة الاشارة خصها بسلامه وحياها بكلامه فهي معتقة

من ذل كن

من ذل كن اقول اراد انه ليس من الموجودات الطبيعية الكاينة لان كل كاين فاسد
وقد برهنا على ان الارواح العقلية من سرادقات الالهية وشئون الصمدية امكاناتها
امور ذهنية غير واقعة في نفس الامر بل باعتبار بعض الملاحظات وقال بعضهم الروح
لطيفة تسري من الله الى اماكن معروفة لا يعبر عنه باكثر من موجود بايجاد غيره اقول
وقد مر تاويله بان المراد انه محض الوجود المجعول بالابداع لا بالتخليق من شيء اخر كموضوع
او مادة وسئل ابو سعيد الخراز عن الروح اهي مخلوقة قال نعم لولا ذلك لما اقرت بالربوبية
حيث قالت بلى قال والروح هي التي قام بها البدن واستحق بها اسم الحيوة وبالروح ثبتت
العقل وبالروح قامت الحجة ولو لم تكن الروح كان العقل معطلا لا حجة عليه ولا له
وقال بعضهم انها جوهر مخلوق ولكنها الطف المخلوقات واصفى الجواهر وانورها وبها ترى
المغيبات وبها يكون الكشف لاهل الحقايق واذا احجبت الروح عن مراعاة السر اساءت الجوارح
الادب وقال الاخر الدنيا والاخرة سواء عند الروح وقال بعضهم الارواح تجول في البرزخ
وتبصر احوال الدنيا والملائكة يتحدثون في السماء عن احوال الادميين وارواح تحت
العرش وارواح طيارة الى الجنان والى حيث شاءت على اقدارهم من السعي الى الله ايام الحيوة وروى
سعيد بن مسيب عن سلمان رضي الله عنه قال ارواح المؤمنين تذهب في برزخ
من الارض حيث شاءت بين الارض والسماء حتى يردها الى جسدها وقيل اذا ورد
على الارواح ميت من الاحياء التقوا وتحدثوا وتساءلوا ووكل الله بها ملائكة يعرض عليها
اعمال الاحياء حتى اذا عرض على الاموات ما تعاقب عليه الاحياء في الدنيا من اجل الذنوب
كان عذرا ظاهرا عند الاموات فانه لا احد احب اليه العذر من الله تعالى ومن هذا
القبيل ما رواه الشيخ ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسي رحمه الله انه سال ابو بصير ابا
عبد الله جعفر بن محمد الصادق رضي الله عنه عن ارواح المؤمنين فقال في حجرة في الجنة على
صور ابدانهم لو رايته لقلت فلان وروى ايضا محمد بن يعقوب الكليني في اواخر
كتاب الجنايز من الكافي عن جعفر الصادق رضي الله عنه ان الارواح في صفة الاجساد
في شجر في الجنة تتعارف وتتساءل فاذا قدمت الروح على تلك الارواح تقول
دعوها فانه قد اقبلت من هول عظيم ثم يسالونها ما فعل فلان وما فعل فلان فان قالت
لهم تركته حيا ارتجوه وان قالت لهم قد هلك قالوا قد هوى هوى وفي الكافي
عنه ان ارواح المؤمنين في حجرات في الجنة ياكلون من طعامها ويشربون من شرابها
ويقولون ربنا اقم لنا الساعة وانجز لنا ما وعدتنا والحق اخرنا باولنا وروى

فی ارواح الکفار بعد ذلک وروی ایض محمد بن الحسن الطوسی رحمه الله فی التهذیب
عن الامام ابی عبد الله عم انه قال لیونس بن ظبیان ما تقول الناس فی ارواح المؤمنین
فقال یونس یقولون فی حواصل طیور خضر فی قنادیل تحت العرش فقال علیه السلم
سبحان الله المؤمن اکرم علی الله من ذلک ان یجعل روحه فی حوصلة طایر اخضر یا یونس
المؤمن اذا قبضه الله تعم صیر روحه فی قالب کقالبه فی الدنیا فیاکلون ویشربون
فاذا قدم علیهم القادم عرفوه بتلک الصورة التی کانت فی الدنیا والاخبار المنقوله
عن ائمتنا اهل بیت الرسول علیه وعلیهم السلام اکثر من ان یحصی ولا تظنن ان اتصاف
الارواح بتلک الصفات من الشکل والهیئة والتحدث والاکل والشرب وغیرها
مما ینافی تجردها عن هذا العالم الطبیعی بل یوکده لان الروح تتشکل وتتصور وتتجسم
فی غیر هذا العالم فان لله عوالم کثیرة غیر هذا العالم بعضها الطف من بعض کلها
مفارق عن هذا العالم وعن المواد الکونیة والاستعدادیة وستعلم فی مباحث
المعاد کیفیة تمثل الارواح بصور الاجساد مع تجردها ومفارقتها عن الابعاد والاجرام
ذاتا ووجودا لا فعلا ومثالا سئل الواسطی لای علة کان رسول الله صلی الله علیه وآله
وسلم احکم الخلق لانه خلق روحه اولا فوقع له صحبة التمکین والاستقرار الا تراه کیف
یقول کنت نبیا وادم بین الروح والجسد ای لم یکن له روحا ولا جسدا انتهی کلامه
وقال بعضهم الروح خلق من نور العزة وابلیس خلق من نار العزة ولهذا قال خلقتنی من نار
ولم یدر ان النور خیر من النار وقال بعضهم قرن الله العلم بالروح فهی للطافتها
تنمو بالعلم کما ان البدن ینمو بالغذاء والمختار عند اکثر المتکلمین ان الانسانیة و
الحیوانیة عرضان خلقا فی الانسان والموت بعدمهما وان الروح هی الحیوة بعینها
صار البدن بوجودها حیا وبالاعادة الیه فی القیامة یصیر حیا **اقول** هذا الکلام
مما له وجه صحة وتحقیق لو صدر عن ذی بصیرة وکشف وکذا ما ذهب الیه بعض المتکلمین
من انه جسم لطیف اشتبک بالاجسام الکثیفة اشتباک الماء بالعود الاخضر وهو
اختیار ابی المعالی الجوینی استاد الشیخ ابی حامد الغزالی وذلک لان ذلک الجسم البرزخی
ایض من مظاهر الروح وکینونته فی هذا البدن لیس بتداخل واشتباک لکن
لتشبههما واصر بعض متاخریهم علی انه عرض مع ما سمعوا من الاخبار الواردة فیه الدالة علی
استقلاله وجوهریته من العروج والهبوط والتردد فی البرازخ واما قول ابن عباس حین
سئل وقیل له این تذهب الارواح عند مفارقة الابدان فقال قال این یذهب ضوء المصباح

عند فناء

عند فناء الابدان فغرضه ان ذهاب الروح الی المقام الذی جاء منه فمن علم کیفیة مجیء
الروح من ذلک المقام العقلی من غیر لزوم حرکة وتجسم یمکنه ان یعلم ذهابه الی ذلک العالم
من غیر زیادة مکان او تغیر او تکثر هنالک وقیل له این تذهب الجسوم اذا بلیت قال این یذهب
لحمها اذا امرضت **وقال** ابو طالب المکی فی قوت القلوب ما یمیل الی ان الارواح اعیان فی الجسد
وکذا النفوس لانه یذکر ان الروح تتحرک ومن حرکتها یظهر نور فی القلب یراه الملک فیلهم الخیر
عند ذلک وان النفس تتحرک ومن حرکتها یظهر ظلمة فی القلب فیری الشیطان الظلمة فیقبل
بالاغواء **اقول** مراده من هذه الحرکة الحرکات الفکریة التی قد تکون برهانیة عقلیة یستدعی
فیضان الصورة العقلیة النوریة علی النفس وقد یکون قیاسا سفسطیا ووهمیا مودیا
الی تصور النفس بصورة فاسدة مظلمة ونتیجة باطلة وهو من فعل الشیطان وهذه الحرکات
لا تنافی تجرد النفوس وقال الشیخ الغزالی ان الروح اذا فارقت الابدان تحمل معها القوة
الوهمیة بتوسط النطقیة فیکون حینئذ مطالعة للمعانی المحسوسات لان تجردها من هیئات
البدن غیر ممکن وهی عند الموت شاعرة بالموت وبعد الموت متخیلة نفسها مقبورة ویتصور
جمیع ما کانت تعتقده حال الحیوة وتحس بالثواب والعقاب فی القبر وهذا کلام صحیح برهانی
یؤید ما ذهبنا الیه من تجرد القوة الخیالیة وما یصحبها وسیرد زیادة تحقیق وایضاح له
وقال صاحب العوارف والمعارف ما وجدناه ایض فی کتاب الطواسین والیواسین وهو ان الروح
العلوی السماوی من عالم الامر والروح الحیوانی البشری من عالم الخلق وهو محل الروح العلوی
ومورده وهذا الروح الحیوانی جسمانی لطیف حامل للقوة الحسی والحرکة وهذا الروح لسائر
الحیوانات ومنه یفیض قوی الحواس وهو الذی قوامه الغذاء ویتصرف فیه بعلم الطب وبه
اعتدال المزاج الاخلاط ولو ورد الروح الانسانی علی هذا الروح تجنس وباین ارواح
الحیوانات واکتسب صفة اخری فصارت نفسا محلا للنطق والالهام قال تعم ونفس وما
سوٰیها فالهمها فجورها وتقویها فتسویتها بورود الروح الانسانی علیها وانقطاعها
من جنس ارواح الحیوانات فتکونت النفس بتکوین الله من الروح العلوی فی عالم الامر
وصار تکونها منه فی عالم الامر کتکون حوا من ادم عم فی عالم الخلق وصار بینهما من
التالف والتعاشق کما بین ادم عم وحوا وصار کل واحد منهما یذوق الموت بمفارقة
صاحبه قال الله تعالی وخلق منها زوجها لیسکن الیها فسکن آدم الی حوا وسکن
الروح العلوی الی الروح الحیوانی وصیره نفسا ویتکون من تکون الروح الی النفس
القلب واعنی بهذا القلب اللطیف الذی محله المضغة اللحمیة من عالم القلب

وهذه اللطيفة من عالم الامر وكان تكون القلب من الروح والنفس في عالم الامر كتكون الذرية من آدم ع وحوا في عالم الخلق ولولا المساكنة بين الزوجين الذين احدهما الروح والاخر النفس ما تكون القلب فمن القلب متطلع الى الاب الذي هو الروح العلوي ميال اليه وهو القلب المؤيد الذي ذكره رسول الله صم فيما رواه حذيفة قال صم القلوب اربعة قلب اجرد فيه سراج يزهر فذلك قلب المؤمن وقلب اسود منكوس فذلك قلب الكافر وقلب مربوط على علاقة فذلك قلب المنافق وقلب مصفح فيه ايمان ونفاق فمثل الايمان مثل البقلة يمدها الماء الطيب ومثل النفاق كمثل القرحة يمدها القيح والصديد فاي المدتين غلبت عليه حكم له بها والقلب المنكوس ميال الى الام التي هي النفس الامارة بالسوء ومن القلوب مترددة في ميله اليهما وبحسب غلبة ميل القلب يكون حكمه من السعادة والشقاوة والعقل جوهر الروح العلوي ولسانه الدال عليه وتدبيره للقلب المؤيد والنفس الزكية المطمئنة تدبير الوالد للولد البار والزوجة الصالحة وتدبيره للقلب المنكوس والنفس الامارة بالسوء تدبير الوالد للولد العاق والزوجة السيئة فمنكر لهما من وجه ومنجذب الى تدبيرهما من وجه اذ لا بد له منهما فالروح العلوي هايم بالارتقاء الى مولاه تشوقا وحنوا وتنزها عن الاكوان ومن الاكوان القلب والنفس فاذا ارتقى الروح يحنو القلب نحو الولد الحس البار الى الوالد ويحنو النفس الى القلب نحو الوالدة الحنينة الى ولدها واذا احنت النفس ارتقت من الارض وانزوت عروقها الضاربة في العالم السفلي وانكوى هواها وانحسمت مادتها وزهدت في الدنيا وتجافت من دار الغرور واناب الى دار الخلود وقد تخلد النفس التي هي الام الى الارض بوضعها الجبلي لكونها من الروح الحيواني المجنس ومستندها في تكونها الى الطبايع التي هي اركان العالم السفلي قال تعالى ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه اخلد الى الارض واتبع هويه فاذا اسكنت النفس التي هي الام الى الارض انجذب اليها القلب المنكوس انجذاب الولد الميال الى الوالدة المعوجة الناقصة دون الوالد الكامل المستقيم وتجذب الروح الى الولد الذي هو القلب لما جبل عليه من انجذاب الوالد الى ولده فعند ذلك يتخلف عن حقيقة القيام بحق مولاه وفي هذين الانجذابين يظهر حكم السعادة والشقاوة ذلك تقدير العليم وقال ابو سعيد القرشي الروح روحان روح الحياة وروح الممات فاذا اجتمعا عقل الجسم وروح الممات هي التي اذا خرجت من الجسد يبقى الحي

العزيزيه

ميتا وروح

ميتا وروح الحيوة ما به مجاري الانفاس وقوة الاكل والشرب وغيرهما وقال بعضهم النفس لطيفة مودعة في القالب منها الاخلاق والصفات المذمومة كما ان الروح لطيفة مودعة منها الاخلاق والصفات المحمودة وكما ان العين محل الروية والسمع محله الاذن والانف محله الشم والفم محل الذوق فهكذا هي النفس محل الاوصاف الذميمة والروح محل الاوصاف المحمودة وجميع اخلاق النفس وصفاتها من اصلين الطيش والشره وطيشها من جهلها وشرهها من حرصها وشبهت النفس في طيشها بكرة مستديرة على مكان املس لا تزال متحركة بجبلتها وشبهت في حرصها بالفراش الذي يلقي نفسه على ضوء المصباح ولا يقنع بالضوء اليسير دون الهجوم على جرم الضوء الذي فيه هلاكه فهذه جملة من اقوال علماء الشريعة واشارات مشايخ الطريقة دالة على ان في الانسان جوهرا روحانيا وجميع ما نقلنا منهم ما له وجه وجيه وان كان ظواهر بعضها مواضع ايرادات وانظار لكن عند البصير العارف باسرار الشريعة الالهية لها محامل صحيحة ومعاني لطيفة مشيرة الى اسرار غامضة شريفة لانهم في اقوالهم تبعوا احاديث الرسول صم والائمة عليهم السلم واكثر ما ذكروه مما يوجد في عبارات الاحاديث المنقولة عمن قوله تعالى لا ينطق بالهوى ان هو الا وحي يوحى علمه شديد القوى ولولا مخافة الاطناب لشرحنا كلامهم واوضحنا مرامهم على وجه يطابق البراهين القطعية والقوانين الحكمية من غير شائبة ريب وشك وشائبة نقص وعيب والله ولي الرحمة والاحسان

الباب السابع في نبذ من احوال النفس الناطقة من حيث نسبتها الى عالم الطبيعة وفيه فصول

فصل في كيفية تعلق النفس بالبدن اعلم ان تعلق الشي بالشي وحاجته اليه متفاوت بحسب القوة فاقوى التعلقات واشدها هو التعلق بحسب المهية والمعنى ذهنا وخارجا كتعلق المهية بالوجود والثاني ما بحسب الذات والحقيقة بان تتعلق ذات الشيء وهويته بذات المتعلق به وهويته كتعلق الممكن بالواجب والثالث ما بحسب الذات والنوعية جميعا بذات المتعلق به ونوعيته كتعلق العرض كالسواد بالموضوع كالجسم والرابع ما بحسب الوجود والتشخص حدوثا وابقاء بطبيعة المتعلق به ونوعيته كتعلق الصورة بالمادة فان حاجة الصورة في تشخصها ليست الا مادة لا بعينها بل بواحدة منها بالعموم كتعلق السقف المستحفظ بالدعامات على سبيل البدل بواحدة منها لا بعينها وكحاجة الجسم الطبيعي في وجوده الى مكان ما لا بعينه ولهذا يسهل حركته عن كل واحد من الامكنة الى مكان آخر والخامس ما بحسب الوجود والتشخص حدوثا لا ابقاء كتعلق النفس بالبدن عندنا حيث ان النفس

بحسب اوايل تكونها وحدوثها حكمها حكم الطبايع المادية التي هي ايضا يفتقر
الى مادة مبهمة الوجود فهي ايضا تتعلق بمادة بدنية مبهمة الوجود حيث
يتبدل هويتها بتوارد الاستحالات وملاحق المقادير فالشخص الانساني
وان كان من حيث هويته النفسية شخصا واحدا ولكن من حيث جسميته اي
التي بمعنى المادة او الموضوع لا التي بمعنى الجنس او النوع ليس واحدا بالشخص
وقد سبق تحقيق كون موضوع الحركة الكمية امرا نوعيا بحسب الجسمية شخصيا
بحسب الطبيعة او النفس والسادس ما يكون التعلق بحسب الاستكمال و
اكتساب الفضيلة الموجود لا بحسب اصل الوجود كتعلق النفس بالبدن عند
الجمهور من الفلاسفة مطلقا وتعلقها به بعد البلوغ الصوري الذي عند
صيرورتها نفسا ذات قوة متفكرة وعقل عملي بالفعل قبل ان يخرج
عقله النظري من القوة الى الفعل عندنا وهذا اضعف التعلقات
المذكورة وهو كتعلق الصانع بالالة الا ان هذا التعلق بهذه الالات
البدنية تعلق طبيعي ذاتي وتعلق النجار مثلا بالالة عرضي خارجي وذلك
لان النفوس كلها خالية في مبادي تكونها عن الكمالات والصفات
الوجودية سواء كانت بحسب الحيوانية مطلقا او بحسب الانسانية
خاصة ولم يمكن لها تحصيل هذه الكمالات الا بحسب استعمال الالات
وكان من الواجب ان تكون تلك الالة مختلفة بعضها من باب الحركات
وبعضها من باب الادراكات والتي من باب الحركات بعضها بحسب الحيوانية
من باب الشهوة وبعضها من باب الغضب والتي من باب الادراكات
بعضها من باب اللمس وبعضها من باب الشم وبعضها من باب الذوق وبعضها
من باب الابصار وبعضها من باب السماع وهكذا غيرها ولو لم تكن الالات
النفس مختلفة حتى يفعل بكل الة فعلا خاصا لازدحمت عليه الافعال
ولاجتمعت الادراكات كلها على النفس وكانت حينئذ تختلط بعضها على
بعض ولم يحصل منها شئ على الكمال والتمام ولان صور الاشياء انما
تحصل للنفس اولا في حسها ثم في خيالها ثم في عقلها النظري ولهذا قيل من فقد
حسا فقد علما ولا شئ من المحسوسات بحيث يكون جامعا لذاته بحسب
وجود واحد لجميع الكيفيات والصفات التي يقع الاحساس بها فان المبصر

غير المسموع والرايحة غير الطعم فهكذا يجب ان يكون مدارك هذه الكيفيات
والكمالات التي يقع الاحساس بها فان المبصر غير المسموع والرايحة غير
الطعم فهكذا يجب ان يكون مدارك هذه الكيفيات والكمالات ومشاعرها
الجزئية مختلفة وهذا بخلاف وجود الاشياء في العقل حيث يجوز ان
يكون هناك شئ واحد بحسب وجود واحد عقلي شما وذوقا ورايحة
وصوتا ولونا وحرارة وبرودة وغير ذلك من الصفات على وجه اعلى
واشرف كما بيّنه الفيلسوف العظيم في كتابه فثبت ان من الواجبات
يكون الادراك المحسوسات بما هي محسوسات لا يمكن الا بالات مختلفة
حسب اختلاف اجناسها كيلا تختلط على النفس ويتشوش ادراكاتها ولما
اختلفت الالات فلا جرم النفس اذا حاولت الابصار التفتت الى العين
فتقوى على الابصار التام واذا حاولت السماع التفتت الى الاذن فقوى
على السماع التام وكذلك القول في ساير الافعال بساير القوى واذا
تكررت منها هذه الافعال باستعانة هذه الالات وقعت لها ملكة
واقتدار على تحصيل تلك الامور التي لم يمكن حصول صورها الا باستعانة
الالات من غير الاستعانة بشئ منها بل يستحضرها ويتصرف فيها كما تشاء
بذاتها وفي عالمها فعلم من ههنا ان النفس في اول تكونها كالهيولى الاولى
خالية عن كل كمال صوري وصورة محسوسة او متخيلة او معقولة ثم تصير
بحيث يكون فعالة للصور المجردة عن المواد جزئية كانت او كلية ولا محالة
تلك الصور اشرف واعلى من هذه الصور الكائنة الفاسدة فما اشد
سخافة راي من زعم ان النفس بحسب جوهرها وذاتها شئ واحد من اول
تعلقها بالبدن الى اخر بقائها وقد علمت انها في اول الكون لا شئ محض
كما في الصحيفة الالهية هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا
مذكورا وعند استكمالها تصير عقلا وفعالا فان قلت قد ثبت ان النفس كمال
اول الجسم طبيعي والكمال والصورة شئ واحد بالذات متغاير بالاعتبار فكيف
يحكم بان النفس في اول الفطرة معراة عن كل صورة قلت الصورة صورتان
احديهما صورة مادية وجودها وجود امر منقسم متحيز ذي جهة ووحدتها
عين قبول الكثرة وثباتها عين التجدد والانقضاء وفعلها عين قوة الاشياء

فكونها صورة مصحوب بكونها مادة والثانية صورة غير مخلوطة بالمادة
سواء كانت مشروطة بوجود المادة على وضع خاص بالقياس الى التها ام لا
وهذه بقسميها هي الجزئية باسم الصورة دون الاولى لان الاولى ضعيفة
الوحدة ضعيفة الوجود كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم
يجده شيئا ولذلك لم يكن لها وجود ادراكي فلا يكون بوجودها الخارجي محسوسة
ولا متخيلة ولا معقولة والثانية لها وجود ادراكي صوري بلا مادة فيكون
اما محسوسة اذا احتاجت في وجودها الى نسبة وضعية لمظهرها او
مرآة حضورها بالقياس الى مادة واما متخيلة او معقولة ان لم يكن كذلك
فاذا تحقق ما ذكرنا وتبين ظهر ان النفس في اول الفطرة ليست شيئا من
الاشياء الصورية بالمعنى الثاني ولا ايضا كانت مما قد حصل لها شيء من
الصور الحسية او الخيالية او العقلية اذ وجود الشيء لشيء فرع على وجود
ذلك الشيء في نفسه بنحو ذلك الوجود ان خارجا فخارجا وان حسيا فحسيا
وان خياليا فخياليا وان عقليا فعقليا فهي حين حدوثه نهاية الصور المادية
وبداية الصور الادراكيات ووجودها حينئذ اخر القشور الجسمانية
واول اللبوب الروحانية فصل في تحقيق حدوث النفوس البشرية تمام
من الكلام يكفي لاثبات ان هذه النفوس حادثة بحدوث الابدان اذ قد ظهر
انها متجددة مستحيلة من ادنى الحالات الجوهرية الى اعلاها ولو كانت في
ذاتها قديمة لكانت كاملة الجوهر فطرة وذاتا فلا يلحقها نقص وقصور ولو
لم تكن في ذاتها ناقصة الوجود لم تكن مفتقرة الى الالات وقوى بعضها
نباتية وبعضها حيوانية وايضا لو كانت قديمة لكانت منحصرة النوع
في شخصها ولم يكن يسنح لها في عالم الابداع الانقسام والتكثر لان
التكثر للافراد مع الاتحاد النوعي انما هو من خواص الاجسام والجسمانيات
المادية والذي وجوده ليس بالاستعداد والحركة والمادة والانفعال
فحق نوعه ان يكون في شخص واحد والنفوس الانسانية متكثرة الاعداد
متحدة النوع في هذا العالم كما سيجيء فيستحيل القول بان لهذه النفوس الجزئية
وجودا قبل البدن فضلا عن ان تكون قديمة واعلم ان المنقول من بعض
القدماء كافلاطن القول بقدم النفوس الانسانية ويؤيده الحديث

ظ للجزئية

المشهور

المشهور كنت نبيا وادم بين الماء والطين وقوله صلى الله عليه وسلم
الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ايتلف وما تناكر منها اختلف
ولعله ليس المراد ان النفوس البشرية بحسب هذه التعينات الجزئية
كانت موجودة قبل البدن والا لزم المحالات المذكورة وتعطيل قواها
عن الافاعيل اذ ليست حقيقة النفس بما هي نفس الا صورة متعلقة
بتدبير البدن لها قوى ومدارك بعضها حيوانية وبعضها نباتية بل
المراد ان لها كينونة اخرى لمبادي وجودها في عالم علم الله تعالى من
الصور المفارقة العقلية وهي المثل الالهية التي اثبتها افلاطن ومن
قبله فللنفوس الكاملة من نوع الانسان انحاء من الكون بعضها عند
الطبيعة وبعضها قبل الطبيعة وبعضها ما بعد الطبيعة على ما عرفه الراسخون
في الحكمة المتعالية وذلك مبني على ثبوت الاشد والاضعف في الجوهر
وعلى وقوع الحركة الاشتدادية في الجواهر المادية وعلى تحقيق المبادي
والغايات وان نهايات الاشياء هي بداياتها واما ارسطاطاليس ومن
تاخر عنه من المشائين والاتباع فقد اتفقوا على حدوث هذه النفوس و
هذه احدى المسائل التي اشتهر انه وقع الخلاف فيها بين هذين الحكيمين ونحن
وجهنا قوليهما في قدم النفوس وحدوثها على وجه يتوافق مغزاهما ويتحد
معناهما كما اشرنا اليه اما حجة كل من الفريقين فالمتعصبون لمذهب افلاطون
احتجوا عليه بثلاث حجج الاولى ان كل ما يحدث فانه لا بد له من مادة [illegible]
تكون باستعدادها سببا لان يصير اولى بالوجود بعد ان لم يكن فلو
كانت النفوس حادثة لكانت مادية والثاني باطل فالمقدم كذلك و
الثانية ان النفوس لو كانت حادثة لكان حدوثها بحدوث الابدان
لكن الابدان الماضية غير متناهية فالنفوس الماضية التي بازائها غير
متناهية لكن ذلك اي وجود نفوس غير متناهية موجودة بالفعل
معا محال لكونها تقبل الزيادة والنقصان مع ان كل ما كان كذلك فهو
متناه فاذن ثبت ان النفوس الموجودة بالفعل متناهية فاذن حدوث
الابدان سببا لحدوث النفوس فان حدوث النفوس عن عللها لا يتوقف
على حدوث البدن واستعداد المادة فهي قديمة الثالثة انها لو كانت

حادثة كانت غير دائمة اذ كل كائن فاسد وكل ما هو ابدى فهو ازلى
وقد ثبت انها باقية ابدية كما سيجئ بيانه فهى اذن ازلية اما الجواب
عن الاول فلما سيأتى فى تحقيقه على مذهبنا من كون النفس جسمانية
الحدوث روحانية البقا وعلى مذهب القوم من ان النفس حادثة مع
المادة لا فى المادة واما عن الثانى فبان النفوس المفارقة وان كانت
غير متناهية لكنها ليست مرتبة لا ترتيبا طبيعيا ولا وضعيا والبرهان
الدال على استحالة اللاتناهى فى الاعداد انما ينهض لو كانت مترتبة
مجتمعة والا فلم يقم على استحالته برهان واما عن الثالث فالنفس الانسانية
من حيث ذاتها المجردة غير كائنة ولا فاسدة واما من جهة ما يقع تحت
الكون فهى فاسدة ايضا كما انها كائنة واما حجج القائلين بحدوث النفوس
فمنها انها لو كانت موجودة قبل الابدان فاما ان كانت واحدة او
كثيرة فان كانت واحدة فاما ان يتكثر عند التعلق او لا يتكثر فان لم
يتكثر كانت النفس الواحدة نفسا لكل بدن ولو كان كذلك لكان ما
علمه انسان علمه كل انسان وما جهله انسان جهله كل انسان وذلك
محال وان تكثرت فما لا مادة له لا يقبل الانقسام والتجزية وان كانت
قبل البدن متكثرة فلابد وان يمتاز كل واحد منها عن صاحبه اما
بالمهية او لوازمها او عوارضها والاول والثانى محالان لان النفوس
الانسانية متحدة بالنوع فتساوى جميع افرادها فى جميع الذاتيات ولوازمها
فلا يمكن وقوع الامتياز بها واما العوارض اللاحقة فحدوثها انما
يكون بسبب المادة وما فيها ومادة النفس بوجه هى البدن وقبل البدن
لا مادة فلا يمكن ان يكون هناك عوارض مختلفة فثبت انه يمتنع وجود
النفس قبل البدن لا على نعت الاتحاد ولا على نعت الكثرة فاذا القول
بقدمها باطل واعترض صاحب الملخص على هذه الحجة بوجوه احدها لم لا
يجوز انها كانت قبل الابدان واحدة ثم تكثرت وليس لقائل ان يقول
كل ما كان واحدا وكان مع ذلك قابلا للانقسام فكانت وحدته اتصالية
فكانت جسما لانا نقول لا نسلم ان كل ما وحدته اتصالية فانه قابل للانقسام
وليس بمسلم ان كل قابل للانقسام فوحدته اتصالية لان الموجبة الكلية

لا تنعكس كنفسها الثانى سلمنا ان النفوس كانت متكثرة قبل الابدان
لكن لم قلتم بانه لابد وان يختص كل منها بصفة مميزة لانه لو كان
التميز لاجل الاختصاص بامر ما لكان ذلك الامر ايضا متميزا عن غيره
فاما ان يكون تميزه عن غيره لما به تميزه عن غيره فيلزم الدور او بشئ ثالث
فيلزم التسلسل ولان المميز لا يختص بشئ بعينه الا بعد تميزه عن
غيره فلو كان تميز الشئ عن غيره باختصاصه بشئ لزم الدور الثالث
سلمنا انه لابد فى الامور المتكثرة من مميز فلم لا يجوز ان يكون المميز
صفة ذاتية وبيانه بما بينا من اختلاف النفوس بالنوع الرابع سلمنا
انها لا يتميز النفوس بشئ من المقومات فلم لا يجوز ان تتميز بشئ من
العوارض قولكم العوارض بسبب المادة والمادة هى البدن وقبل البدن
لا بدن فنقول لم لا يجوز ان تكون النفس المتعلقة ببدن كانت قبل البدن
متعلقة ببدن اخر وكذلك قبل كل بدن ببدن اخر لا الى نهاية ولا تنقطع
هذه المطالبة الا بابطال التناسخ فاذا الحجة المذكورة فى اثبات
حدوث الارواح مبتنية على بطلان التناسخ لكن الحكماء الذين ابطلوا
التناسخ بنوا ابطالها على حدوث الارواح حيث قالوا لو جاز انتقال
النفس من بدن الى آخر لكان لبدن واحد نفسان لان النفوس لا يحدث
عن المبادى الا بسبب استعداد البدن فاذا حدث بدن باستعداده
لابد ان يحدث عن المبادى نفس متعلقة به فلو تعلقت به نفس اخرى
مستنسخة ايضا يلزم ان يجتمع لبدن واحد نفسان وهو محال فهذه
حجتهم وهى مبتنية على حدوث النفس وحدوثها يبتنى على ابطال
التناسخ فيلزم الدور ولاجل ذلك تعجب صاحب المعتبر ابو البركات
البغدادى لما ذكر هذا السؤال من ذهول المتقدمين وغفلتهم فى مثل هذا
المهم العظيم الخامس سلمنا ان النفوس لا تتناسخ لكن لم لا يجوز ان
يكون قبل الابدان موصوفة بعوارض يميزها بعضها عن بعض ثم
يكون عروض عارض بسبب عارض اخر قبله لا الى نهاية السادس المعارضة
وهى ان النفوس بعد المفارقة لا يكون تمايزها بالمهية ولوازمها وانما
يكون بالعوارض لكن النفوس الهيولانية لم يكتسب شيئا من العوارض

اذا فارقت الابدان لايكون فيها شئ من العوارض لامجرد ذواتها التى
كانت قبل ذلك متعلقة بابدان فان كفى هذا القدر فى وقوع التمايز
فكفى ايضا كونها بحيث يحدث لها بعد ذلك التعلق بابدان متمايزه
وليس لاحد ان يقول ما قاله الشيخ جوابا عن ذلك من انها وان لم يكتسب
شيئا من الكمالات الا ان لكل منها شعورا بهويته الخاصة وذلك
الشعور غير حاصل للنفس الاخرى لانا نقول شعور الشئ بذاته
هو نفس ذاته على ما ثبت فى باب العلم فلو اختلفا فى الشعور بذاتيهما
لكانا مختلفين بذاتيهما وذلك يبطل اصل الحجة وايضا لو ثبت هذا
القدر فى حصول الامتياز فلم لايجوز ان يحصل الامتياز بهذا القدر
قبل تعلق بالابدان والجواب اما عن الاول فكل ذات شخصيه
واحدة موجودة اذا انقسمت تكثرت بعد وحدتها فوجب ان يكون جزئ
مخالفا لكله ضرورة ان الشئ مع غيره ليس هو بعينه ذلك الشئ لا
مع غيره فتلك المخالفة فى الوجود ان كانت بالمهية ولوازمها اى
منشا تعددها فى الوجود تخالفها بالمهية فيلزم ان تكون تلك الاجزاء
متمايزة دائما لا فى وقت دون وقت فيكون ما فرضناه واحدا من هذه
الامور المتعلقة بالابدان قبل تعلقها بالابدان متكثرة حينئذ
وان كانت مخالفتها لا بالمهية ولا بلوازمها فيكون تعددها بعد
اتفاقها النوعى بالجزئية والكلية مخالفا فى المقدار فان الجزئية و
الكلية اذا لم تكونا بحسب المعنى والمفهوم كانتا لامحالة بحسب عظم
المقدار وصغره والا لم يكن احدهما اولى بالكلية والاخر بالجزئية دون
العكس وايضا اجزاء الشئ اذا كانت من جزئيات مهيته كان ذلك الشئ
مقدارا او ذا مقدار فيلزم ان النفس مقدارا ومتقدرا وهو باطل وايضا
لو سلمنا كون الذات المجردة يمكن ان ينقسم بعد وحدتها باجزاء مماثلة لها
بالمهية او مخالفة لها فيكون كل واحدة من تعينات تلك الاجزاء انما تحدث
بعد التعلق بالابدان فيكون كل واحدة من تلك النفوس من حيث هى حادثة
وذلك هو المطلوب اقول بقى الكلام فى ان هذه النفوس المتعينة بهذه
التعينات الحادثة الجوهرية هل لها كينونة اخرى عقلية قبل وجود البدن كما ان

لها عند استكمالها بالعقل بالفعل كينونة اخرى عقلية تخالف كينونة
النفوس الانسانية المتفقة النوع ام ليس لها قبل البدن نحو من الوجود
اصلا فهذه مسئلة يحتاج تحقيقها الى استيناف بحث على نمط اخر وليس
كل احد ممن يتسع ذوقه لادراك هذا المشرب بل يشمئز عنه اكثر الطبايع اشمئزاز
المزكوم لرايحة الورد واما الجواب عن الثانى فنقول انه اشكال براسه فى
باب التميز بالعوارض قد اورده هذا المورد مع عظم شانه فى غير هذا
المقام وما قدر على حله ثم حاول دفعه عن هذا المقام فقال هب ان الامر
كما قلتموه الا انا نعرف بالبديهة ان كل نوع من انواع النفوس فانها مقولة
على اشخاص عدة لانا بالضرورة نعلم ان كل انسان لايجب ان يكون مخالفا
لجميع الناس فى المهية واذا وجد شخصان من نوع من النفوس فقد تمت
الحجة اقول مفاد ما يدريك لعل هذه المعرفة من بديهة الوهم بعد ان اقيمت :.
الحجة القوية عندك على ان الامتياز بالعوارض دون الذاتيات غير ممكن ثم
لايخفى ما فى كلامه حيث جزم بالبديهة اولا ان كل نوع من انواع النفوس مقولة
على اشخاص عدة وعلل هذا الجزم بقوله لايجب ان يكون كل انسان مخالفا لجميع
الناس فى المهية والذى صح ان يقال فى دفع هذا الاشكال هو ان المميز قد يكون
ذاتيا للمتميز به عرضيا للامر المشترك فيه ومثل هذا العروض ليس بحسب الوجود
بل بحسب المهية كعروض الفصل لمهية الجنس وعروض الوجود والتشخص لمهية
النوع فان امتياز الانسان عن الفرس مثلا بعد اشتراكهما فى الحيوانية ولوازمها
بالناطق والناطق من عوارض مهية الحيوان من ذاتياتها ثم عروضه لها لو لبس صح
كان بعد وجودها لكان متوقفا على تميزها وتحصيلها بفصل اخر فيلزم التسلسل
او الدور لكن هذا العروض انما يكون فى ظرف التحليل العقلى دون ظرف الوجود
الخارجى الذى يتحد فيه الجنس والفصل بوجود واحد فلا يلزم ان يكون تميزا
لمميز الفصلى للنوع الذى يتميز به عن سائر الانواع المشاركة له فى مهية
الجنس متوقفا على تميز هذا النوع فى نفسه اولا لان الفصل محصل للجنس
متقدم عليه وجودا وان تاخر عنه مهية كالحال بين الوجود والمهية وهكذا
الامر فى المميزات الشخصية لافراد النوع الواحد اذ التشخص عندنا بنحو الوجود و
الوجود متقدم على المهية فى العين نحو الاخر من التقدم وزيادته عليها انما هى :.

بحسب التصور كما بيّن مرارًا واما الجواب عن الثالث مستندين ان النفوس
البشرية متحدة نوعًا من حيث وجودها التعقلي الطبيعي قبل خروج عقولها
الهيولانية من القوة الى الفعل والبرهان قائم على ان القوى المتعلقة بالاجسام
الكائنة الفاسدة لا يمكن ان يكون نوعها منحصرًا في فرد لقصور جوهرها عن
التمام وعدم احتمال واحد تخصص منها البقاء الابدى لما مر ان القوى الجسمانية
متناهية الافعال والانفعالات واما عن الرابع فلما سيظهر لك بطلان
التناسخ لا بوجه يتوقف بيانه على حدوث النفوس بل جهة اثبات الغايات
واما عن الخامس فلان العوارض المتسابقة في الزمان المتواردة على ذات
واحدة لا يمكن ان يكون ورودها الا باسباب عائدة الى القابل من جهة حركاته
الاستعدادية التي لا يكون الا في مادة جسمانية وقبل الابدان لا يكون للنفوس
استعدادات جسمانية تقبل بها صفات متعاقبة يتخصص بسبب سابقها
بلاحقها وهكذا الى بداية واما عن السادس فلان النفوس الهيولانية
يتميز بعضها عن بعض بلواحق حاصلة لها بسبب المادة لان النفوس جسمانية
الحدوث حكمها حكم الصور والطبايع المادية المتكثرة بسبب مميزات جسمانية
ثم يلزم تعين كل منها بوجودها الخاص وهو عين شعورها بذاتها وذلك
الذي يستمر استمرارًا ثابتًا مع ضرب من التجدد الوجودي فلا جرم يبقى الامتياز
بينها دائمًا وان حصل لكل منها تفاوت وجودي بحسب تجوهرها من اول
تكونها الى غاية كمالها الجوهري فالحاصل ان الامتياز في افراد نوع واحد لا بد
وان يكون اولا لخارج عن المهية ولوازمها وذلك لا يكون الا من عوارض
المادة فالنفوس التي بعد الابدان يتصور فيها التكثر والامتياز الحاصل
لها حين تلبسها بالابدان ثم يستصحب حكم ذلك فيها بعد الابدان لبقاء اثر
التميز فيها ولو بالتبع واما النفوس قبل الابدان فلا يمكن فيها ذلك التميز
لا بالذات ولا بالعرض بحسب التبعية وقد ثبت ان قبل عالم الحركات والانفعالات
لا يمكن عروض مخصص خارجي وتميز عرضي مفارق فليس هناك امتياز بالعوارض
بعد اتفاق في المهية والحقيقة هذا ما يمكن ان يتكلف في تقرير
هذه الحجة الاخرى على حدوث النفوس ذكرها ابو البركات فقال لو كانت
النفس موجودة قبل البدن لكانت اما متعلقة بابدان اخرى او غير متعلقة

بابدان

بابدان اخرى وباطل ان يكون متعلقة بها لان ذلك قول بالتناسخ ثم انه ابطل
التناسخ بحجة ذكرها المتكلمون من ان انفسنا لو كانت في بدن اخر لكنا نعلم
الان شيئًا من تلك الاحوال التي مضت علينا ونتذكر انا كنا في بدن اخر وعلى
حالة اخرى فلما لم نتذكر منها علمنا انا ما كنا موجودين في بدن اخر وباطل شيئا ما
ان لا يكون متعلقة ببدن اخر لانها حينئذ تكون معطلة ولا معطل في
الطبيعة وهذه الحجة ضعيفة بوجوه الاول ان الحجة التي اوردها في
بطلان التناسخ الذي هو مبنى هذا الدليل ضعيفة لجواز ان لا يكون شيء من
الاحوال والعلوم السابقة محفوظة في الذاكرة بل يكون منمحية بانمحاء
المدارك وتبدل القوى والمشاعر اللهم الا ان يكون الاثار الباقية من
بامور استعدادية ولهذا تتفاوت النفوس في الاستعدادات وتختلف
في الذكاء والبلادة وقبول التعاليم واكتساب الملكات وغيرها الثاني
ان التعطيل انما يلزم ان كانت النفوس موجودة قبل الابدان بما هي نفوس
وليست بمتعلقة بالابدان واما اذا كانت لها نشأة اخرى ونحو اخر من الوجود
فوق كونها نفسًا كالعقل او دون النفسية كالطبيعة وما يجرى مجراها فلم
يلزم تعطيل الثالث انها يجوز ان تكون موجودة قبل هذه الابدان في عالم
اخر متعلقة بابدان اخر غير الاجساد الطبيعية عنصرية كانت او فلكية
فان استحالة التناسخ انما يقام عليها البرهان اذا كان عبارة عن تردد
النفوس والارواح في هذا العالم من بدن مادى الى بدن مادى اخر على
سبيل الاستعداد وتهيؤ المواد كما يظهر من برهان استحالته حسبما
اصلناه كما سيجيء ذكره ان شاء الله تعالى فصل في ايضاح القول في هذه
المسئلة المهمة وتعقيب ما ذكروه وهدم ما اصلوه اعلم ان هذه المسئلة
دقيقة المسلك بعيدة الغور ولذلك وقع الاختلاف بين الفلاسفة
السابقين في بابها ووجه ذلك ان النفس الانسانية ليس لها مقام معلوم
في الهوية ولا لها درجة معينة في الوجود كساير الموجودات الطبيعية
والنفسية والعقلية التي كل له مقام معلوم بل النفس الانسانية ذات
مقامات ودرجات ولها نشآت سابقة ولاحقة ولها في كل مقام وعالم
صورة اخرى كما قيل لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير

البرهان وما هذا شانه صعب ادراك حقيقته وعرفهم هويته والذى ادركه
القوم من حقيقة النفس ليس الا مالزم وجودها من جهة البدن وعوارضه
الادراكية والتحريكية ولم يتفطنوا من احوالها الا من جهة ما يلحقها من الادراك
والتحريك وهذان الامران مما اشتركت فيها جميع الحيوانات واما ادركوا منها
ازيد من ذلك وهو تجردها وبقاؤها بعد انقطاع تصرفها عن هذا البدن فانما
عرف ذلك من كونها محل العلوم وان العلم لا ينقسم ومحل غير المنقسم غير
منقسم فالنفس بسيطة الذات وكل بسيط الذات غير قابل للفناء والا
لزم تركيبه من قوة الوجود والعدم وفعلية الوجود والعدم هذا خلف
هذا غاية عرفانهم بالنفس وبما يقرب من هذا ومن ظن انه بهذا القدر عرف
حقيقة النفس فقد استسمن ذا ورم ومن اقتصر فى معرفة النفس على هذا
القدر فيرد عليه اشكالات كثيرة لا يمكنه التفصى عنها منها ان كونها يمكنه ظ
بسيطة الذات ينافى حدوثها ومنها ان كونها روحانية الحقيقة عقلية ينافى
تعلقها بالبدن وانفعالاتها البدنية كالصحة والمرض واللذة والالام الجسمانية
ومنها ان بساطتها وتجردها عن المادة ينافى تكثرها بالعدد حسب تكثرها
الابدان ومما يلزم هؤلاء القوم المنكرين لكون النفس متطورة فى الاطوار
متقلبة فى الشؤون الحسية والخيالية والعقلية ان كل نفس من لدن
اول تعلقها بالبدن وحدوثها الى اقصى مراتب تجردها وعاقليتها و
معقوليتها شئ واحد وجوهر واحد واقع تحت مهية نوعية انسانية كوقوع
الانسان تحت مهية جنسية حيوانية واقول ههنا دقيقة اخرى فيما
يلزم هؤلاء القوم وهو انهم معترفون بان النفس فصل اشتقاقى
مقوم لمهية النوع المركب منها ومن الجسد فى الخارج كالحساسة للحيوان
والناطقة للانسان وقائلون بان الجنس والفصل بازاء المادة و
الصورة فى المركبات الطبيعية وقائلون ايضا ان الفصل المحصل لمهية
النوع محصل لوجود جنسه وان كون الجنس عرضيا بالقياس الى فصله
المقسم ليس معناه انه من عوارضه الخارجية له التى يمكن تصور انفكاكه
عنها بحسب الواقع بل انما معناه كونه من العوارض التحليلية التى لا يتصور معناه ظ
الانفكاك بين العارض والمعروض فى هذا النحو من العروض لا بضرب

من الاعتبار الذهنى فاذا تقرر هذا فنقول لو لم يكن للجوهر النفسانى
الانسى حركة جوهرية واستحالة ذاتية لزم كونه دائما متحد الوجود بالجسم
النامى الحساس لان النفس مبدأ فصل النوع الانسانى اعنى مفهوم
الناطق الذى هو من الفصول المنطقية وكذا الحساس للحيوان بازاء
النفس الحساسة التى هى من الفصول الاشتقاقية كالناطقة والفصول
الاشتقاقية بعينها هى الصور النوعية للاجسام الطبيعية وتلك
الصور بما هى فصول لا بما هى صور يحمل عليها الجسم بما هو جنس وان
لم يحمل عليها بما هو مادة فعلى رايهم يلزم كون النفس جسما باحد
الوجهين المذكورين مع انهم قائلون بتجرد الناطقة حدوثا وبقاء لا
كما ذهبنا اليه من كونها جسمانية الحدوث روحانية البقاء فهذا احد
البراهين على ثبوت الاشتداد فى مقولة الجوهر كما فى مقولة الكيف والكم
وبه ينحل كثير من الاشكالات الواردة فى حدوث النفس وبقائها بعد
الطبيعة والجمهور لعدم تفطنهم بهذا الاصل الذى بيناه فى هذا الموضع
وقبل هذا بوجوه قطعية اخرى تراهم تحيروا فى احوال النفس وحدوثها
وبقائها وتجردها وتعلقها حتى انكر بعضهم تجردها وبعضهم بقاءها
بعد البدن وبعضهم قال بتناسخ الارواح واما الراسخون فى العلم الجامعون
بين النظر والبرهان وبين الكشف والوجدان فعندهم ان للنفس شؤونا
واطوارا كثيرة ولها مع بساطتها اكوان وجودية بعضها قبل الطبيعة
وبعضها مع الطبيعة وبعضها بعد الطبيعة وراوا ان النفوس الانسانية
موجودة قبل الابدان بحسب كمال علتها وسببها والسبب الكامل يلزمه
المسبب معها فالنفس موجودة مع سببها لان سببها كامل الذات
تام الافادة وما هو كذلك لا ينفك عنه مسببه لكن تصرفها فى البدن
موقوف على استعداد مخصوص وشروط معينة ومعلوم ان النفس حادثة ف ظ
عند تمام استعداد البدن وباقية بعد البدن اذا استكملت وليس ذلك
الا لان سببها يبقى ابد الدهر فاذا حصل لك علم يقينى بوجود سببها قبل البدن
وعلمت معنى السببية والمسببية وان السبب الذاتى هو تمام المسبب وغايته
حصل لك علم بكونها موجودة قبل البدن بحسب كمال وجودها وغنائها ولذ

يتوقف على البدن هو بعض نشأتها وتكون استعداد البدن شرطا لوجود
هذه النشأة الذهنية والطبيعية الكونية وهي جهة فقرها وحاجتها
وامكانها ونقصها لا جهة غنائها ووجوبها وتمامها ولو كان البدن
شرطا لكمال هويتها وتمام وجودها كما في سائر الحيوانات والنباتات كان
زوال البدن موجبا لزوالها كما يلزم ان ينعدم بعدم الآلة وفساد المزاج
البدني تصرف الصانع وعلمه المحتاج الى الآلة كسائر القوى المادية
الدائرة الفاسدة المتجددة الزائلة والبرهان قائم على ان للنفس قوة
عقلية يتصرف في العقليات بذاتها لا باستعمال آلة وهي كمالها الذاتي
وجهة غنائها عن البدن وسائر الاجسام فهي بكمالها السببي خارجة عن
عالم الاكوان المتجددة فالحق ان النفس الانسانية جسمانية الحدوث و
التصرف روحانية البقاء والتعقل فتصرفها في الاجسام جسماني و
تعقلها لذاتها وذات جاعلها روحاني واما العقول المفارقة فهي روحانية
الذات والفعل جميعا والطبايع جسمانية الذات والفعل جميعا فلكل من
تلك الجواهر مقام معلوم بخلاف النفس الانسانية ولهذا حكمنا بتطورها
في الاطوار اذ ليس تصرفها في البدن كتصرف المفارقات في الاجسام
لانها بذاتها مباشرة للتحريك الجزئي والادراكات الجزئية على سبيل الانفعال
والاستكمال لا على وجه الافاضة والابداع ولنرجع الى تتمة اقوال القوم
ومتمسكاتهم في باب حدوث النفس الانسانية وقدمها وتزييف ما قالوه
وهدم ما اصلوه اما احتجاجاتهم الباقية على الحدوث فمنها ما ذكره صاحب
الكتاب المسمى بحكمة الاشراق من قوله وليس هذا النور اي النفس الانسانية
قبل البدن فان لكل شخص انساني ذاتا تعلم نفسها واحوالها الخفية على غيرها
فليست الانوار المدبرة الانسية واحدة والا ما علم واحد كان معلوما للجميع
وليس كذلك فقبل البدن ان كانت هذه الانوار موجودة لا يتصور وحدتها
فانها لا ينقسم بعد ذلك اذ هي غير متقدرة ولا برزخية اي جسمانية حتى يمكن
عليها الانقسام ولا يتصور تكثرها فان هذه الانوار المجردة قبل الصياصي
لا يمتاز بشدة وضعف اذ كل مرتبة من الشدة والضعف اذ كل مرتبة من الشدة
والضعف ما لا يحصى ولا عارض غريب فانها ليست في عالم الحركات حينئذ فلما

لم يمكن كثرتها ولا وحدتها قبل تصرفها الابدان فلا يمكن وجودها اقول
فيه نظر من وجوه الاول انه يرد على ابطال الشق الاول انا لا نسلم انها
متحدة نوعا بمعنى انها افراد لنوع واحد متمايزة في الوجود بل هي باجزاء شيء
واحد وحدة عقلية اشبه منها بافراد مهية واحدة وحدة نوعية والمستند
ان الجواهر العقلية عند بعض الفلاسفة الكاملين وجودات محضة بلا
مهية وتلك الوجودات متفاوتة بالاشد والاضعف ومعنى الاشد
هو كون الوجود بحيث كانه يشتمل على امثال ما في الاضعف ويترتب عليه
اضعاف ما يترتب على الفرد الضعيف فهذه النفوس قبل نزولها
في الابدان متميزة بجهات وحيثيات عقلية فاعلية متقدمة على اكوانها
الطبيعية بالذات لا بعوارض قابلية لاحقة لمهياتها واليه الاشارة
بقوله صلى الله عليه وعلى اله نحن السابقون اللاحقون وقوله كنت نبيا
وادم بين الماء والطين الثاني انه يرد على ابطال الشق الثاني انا لا نسلم
لزوم ما ذكر ان اريد بالادراكات الادراكات المتوقفة على الالات وان
اريد بها الادراكات الغير المتوقفة على الالات فلزومه مسلم ولا نسلم عدم اشتراك
الكل فيها الا ترى انها مشتركة في العلم بذواتها وفي ادراك كثير من الاوليات
الغير المتوقفة على الالات ولعلك تقول اذا اتحدت النفوس كان جميع الالات
لذات واحدة فيكون تلك الذات مدركة لجميع المدركات بجميع الالات فكان كل
احد منا يدرك ما يدركه الاخر فيدرك الكل اقول كلامنا في اتحاد النفوس قبل
الابدان لا في اتحادها عند التعلق بالابدان والاتحاد بحسب كل نشأة يخالف
الاتحاد بحسب نشأة اخرى ولا شبهة لاحد في ان نشأة التعلق بالبدن غير نشأة
التجرد عنه كيف والنفوس في هذه النشأة البدنية صارت بحيث يرتبط ويتحد
كل واحدة منها بالبدن اتحادا طبيعيا يحصل منهما نوع طبيعي حيواني وفي
النشأة العقلية يكون عند استكمالها متحدة بالعقل المفارق كما عليه افاضل
الاقدمين فكيف يقاس اتحاد النفوس في عالم العقل والجمعية باتحادها في
عالم الابدان وعالم التفرقة في الجواز وعدمه ولو جاز اتحاد النفوس في عالم
الابدان لجاز اتحاد الابدان بعضها ببعض لان البدن لا يتشخص الا بالنفس والحاصل
ان ادراك الشيء بآلة متقوم بتلك الآلة فادراكات النفوس لما كانت بالالات

كانت مدركة من حيث تلك الآلات فلا يلزم ان يكون مدركاتها من حيث حصولها
بالآلات اخرى مدركة لذاتها من حيث ذاتها ولا لذاتها من حيث لها الات اخرى
غير الآلات التي بها ادركت تلك الادراكات والمدركات الثالث ان قوله لا يتصور
وحدتها لانها لا ينقسم بعد ذلك فيه ان الوحدة تكون على وجوه شتى كالعقلية
والنوعية والعددية والمقدارية ولكل وحدة كثرة يقابلها وليس كل وحدة تقابلها
كل كثرة فان موضوع الوحدة العقلية قد يكون بعينه موضوع الكثرة العددية
وكذا موضوع الواحد بالطبع قد يكون بالاجزاء وقد علمت ايضا فيما سبق ان العقل كثيرا مع
البسيط كل الاشياء المعقولة فكذلك فيما نحن فيه فان النزول من نشاة العقل
الى نشاة الابدان تقتضى تكثير الواحد والصعود من هذه النشاة الى نشاة العقل
يقتضى توحيد الكثير وليس تكثير الواحد ولا توحيد الكثير منحصرا فى ما يتعلق
بالمقادير والاجرام كما ذكره حتى يلزم كون النفوس متقدرة جرمية ومنها ايضا
ما ذكره فى ذلك الكتاب وهو انها لو كانت موجودة قبل الابدان فلم يمنعها حجاب
ولا شاغل عن عالم النور المحض ولا اتفاق ولا تغير فى ذلك العالم فيكون كاملة
فتصرفها فى البدن يقع ضايعا ثم لا اولوية لتخصيص بعضها ببدن والاتفاقات
انما هى فى عالم الاجسام وليس فى عالم النور المحض اتفاق يخصص ذلك الطرف
وما يقال ان المتصرفات فى الابدان يسنح لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها
كلام باطل اذ لا تجدد فيما ليس فى عالم الحركات والتعلقات اقول قد ذكرنا فى
تعاليقنا على حكمة الاشراق جوابا عن هذه الحجة ان للنفوس كينونة فى عالم العقل
وكينونة فى عالم الطبيعة والحس وكينونتها هناك يخالف كينونتها ههنا وهى وان
كانت هناك صافية نقية غير محتجبة ولا ممنوعة عن كمالها العقلى النوعى ولكن
قد بقى لها كثير من الخيرات التى لا يمكن تحصيلها الا بالهبوط الى الابدان والا
بحسب الازمنة والاوقات وفنون الاستعدادات فتصرفها فى الابدان الجزئية
بعد كينونتها فى المقامات الكلية لا يقع ضايعا كما زعمه بل لحكمة جليلة لا يعلمها
الا الله والراسخون فى العلم ثم العجب ان هذا الشيخ وكثير ممن يسلك طريقه
قائلون بارتقاء بعض النفوس من هذا العالم الى عالم النور المحض والعقل
الصرف من غير استلزام تجدد واستجاب سنوح حالة تجددية فى ذلك العالم كما هو
الامر المحقق عند العارف فكيف ينكر هبوطها من ذلك العالم الى هذا العالم

من غير لزوم تجدد وتغير هناك وحال الاعادة كحال الابتداء من غير فرق فى
صعوبة الدرك وغموض الفهم ودقة المسلك ومن هان عليه التصديق باتصال
بعض المتصرفات فى الابدان بعالم العقل البرى عن السنوح والتجدد فليسهل
عليه الاذعان بانفصالها عن ذلك العالم واتصالها بالابدان وكل ما يصح احد
الامرين من البدو والاعادة يصح الآخر ولهذا كثيرا ما وقع فى الكتاب الالهى اثبات
الاعادة بثبوت البداية كقوله تعالى كما بدانا اول خلق نعيده واعلم ان
حكاية هبوط النفس الادمية من عالم القدس موطن ابيها المقدس الى
هذا العالم موطن الطبيعة الجسمانية التى كالمهد وموطن النفس الحيوانية
التى هى بمنزلة امها مما كثرت فى الصحف المنزلة من السماء ومرموزات الانبياء
واشارات الاولياء والحكماء الكبراء ففى القران العزيز ذكر هبوط النفوس
وصعودها فى ايات كثيرة كقوله لقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم ثم
رددناه اسفل سافلين الا الذين امنوا وعملوا الصالحات وكقوله فى حكاية
ادم وهبوطها من عالم الجنان قلنا اهبطوا منها جميعا فاما ياتينكم منى هدى
فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون وقوله قال اهبطوا بعضكم لبعض
عدو ولكم فى الارض مستقر ومتاع الى حين وقوله الهيكم التكاثر حتى زرتم
المقابر الى قوله ثم لتسئلن يومئذ عن النعيم وقوله وان منكم الا واردها كان
على ربك حتما مقضيا ثم ننجى الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا وقوله كما
بداكم تعودون فريقا هدى وفريقا حق عليه الضلالة وفى الحديث النبوى على
النبى وعلى اله الصلاة والسلام الناس معادن كمعادن الذهب والفضة
اشارة الى تقدم وجودها فى معادن ذواتها من العقول المفارقة التى هى خزائن
علم الله وكيفية هذا التقدم فى الوجود كما حققنا ووجهناه من ان للنفوس
كينونة عقلية تجردية كما ان لها كينونة تعلقية وكما ان للاشياء الخارجية
الجزئية ثبوتا فى القضاء السابق الالهى وهى هناك مصونة عن التغير والمحو و
الاثبات وههنا واقعة فى الكون والفساد والمحو والاثبات لقوله تعالى يمحو الله
ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب يعنى اللوح المحفوظ عن التغير والتبدل وفى
كلام امير المومنين امام الموحدين رضى الله عنه رحم الله امرا عرف من اين وفى
اين والى اين فالاول اشارة الى حال النفس قبل الكون والوسط الى مامع الكون

والاخر الى ما بعد الكون وفي كلامه ايضا وليحضر عقله وليكن من ابناء الآخرة
فانه منها قدم واليها يتقلب وروى عنه رضي الله عنه ايضا في ماهية النفس
ومبداها ومعادها اعلم ان الصورة الانسانية هي اكبر حجة الله على خلقه وهي
الكتاب الذي كتبه بيده وهي مجموع صورة العالمين وهي المختصر من اللوح المحفوظ
وهي الشاهد على كل غائب وهي الطريق المستقيم الى كل خير والصراط الممدود
بين الجنة والنار وقال معلم الفلاسفة ارسطاطاليس في كتاب اثولوجيا في فائدة
هبوط النفس الى هذا العالم ما معناه انها لم يضرها هبوطها الى هذا العالم شيء
بل انتفعت به وذلك انها استفادت من هذا العالم معرفة الشيء وعلمت ما
طبيعته بعد ان افرغت عليه قواها واثارت اعمالها وافاعيلها الشريفة الساكنة
التي كانت فيها وهي في العالم العقلي فلولا انها ظهرت افاعيلها وافرغت
قواها وصيرتها واقعة تحت الابصار لكانت تلك القوى والافاعيل فيها باطلا
ولكانت النفس تنسى الفضائل والافعال المحكمة المتقنة اذ كانت خفية لا تظهر
ولو كان هذا هكذا لما عرفت قوة النفس ولا شرفها وذلك ان الفعل انما هو
اعلان القوة الخفية بظهورها ولو خفيت قوة النفس ولم تظهر لفسدت و
لكانت كانها لم تكن انتهى كلامه وفي اقوال الحكماء الاقدمين اشارات لطيفة
ورموز شريفة الى هبوط النفس من ذلك العالم وصعودها وحكايات مرشدة
الى ذلك منها قصة سلامان وابسال ومنها قصة الحمامة المطوقة المذكورة
في كتاب كليله ودمنه ومنها حكاية حي بن يقظان وللشيخ الرئيس قصيدة في السؤال
عن علة هبوط النفس اولها هبطت اليك من المحل الارفع ورقاء ذات تعزز و
تمنع كل ذلك يفيد ان للنفس كينونة قبل البدن وجودا في العالم الشامخ الالهي
وان لها عودا ورجوعا الى ما هبطت منه وطلوعا لشمس حقيقتها وكواكب
قواها من مغربها اما مشرقة مستقيمة واما منكسفة منكوسة مكدرة وقوله
قدس سره وما يقال ان المتصرفات يقع لها حال يوجب لسقوطها عن مراتبها
الى اخره قلت في الحواشي ان سقوط النفس عبارة عن صدورها عن سببها الاصلي
ونزولها عن ابيها المقدس العقلي والحال التي توجب سقوطها عن ذلك العالم
شئون فاعلها وجهات علتها وحيثياتها وقد وقع التنبيه سابقا على ان
المعلولات النازلة الصادرة عن فواعلها انما صدرت عنها بجهاتها ولوازمها الامكانية

ونقايصها

ونقايصها وامكاناتها وفقر ذواتها الى جاعلها التام القيومي ويعبر عن بعض
تلك النقايص بالخطيئة المنسوبة الى ابينا ادم عليه السلام وعن صدور النفوس
عنها بالفرار من سخط الله وليس ذلك الا لما يقتضيه الحكمة في ترتيب الوجود
فان النور الانقص لا يمكن له في مشهد النور الاشد الا ترى انك اذا اردت
ان تنظر في مسئلة الهيئة شديدة الغموض لم تحكمها بعد وتوغلت فيها توغلا
قويا تكل ذهنك قبل ان تحصل لك ملكة الرجوع اليها وتكون سريع الانفرار
منها الى شغل اخر من الامور الدنية فرارا من ان يحترق دماغك من استيلاء
ظهورها العقلي كما يسنو لي نور الشمس على اعين الخفافيش واليه الاشارة
في الحديث النبوي ان لله سبعين حجابا من نور لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه
كلما انتهى اليه بصره والحكماء ذكروا وجوها عديدة على طريقة الرمز والاشارة
تشير الى علة هبوط النفس فمن اقوال الفلاسفة المتقدمين ما ذكره ابناذقلس
وهو ان النفس كانت في المكان العالي الشريف فلما اخطات سقطت الى هذا
العالم وانما صارت الى هذا العالم فرارا من سخط الله الا انها لما انحدرت
الى هذا العالم صارت غياثا للنفوس التي قد اختلطت عقولها ومنها ما قال
افلاطون الرباني في كتاب فاذا علة هبوط النفس الى هذا العالم سقوط
ريشها فاذا ارتاشت ارتفعت الى عالمها الاول ومنها ما قال هو ايضا في
كتابه الذي يدعى طيماوس ان علة هبوط النفس الى هذا العالم اسور شتى و
ذلك ان منها ما اهبطت لخطيئة اخطاتها وانما هبطت الى هذا العالم
لتعاقب وتجازى على خطاياها ومنها ما اهبطت لعلة اخرى غير انه اختصر
في قوله وذم هبوط النفوس وسكناها في هذه الاجسام وقال في موضع
اخر من طيماوس ان النفس جوهر شريف سعيد وانما صارت في هذا
العالم من فعل الباري الخير فان الباري لما خلق هذا العالم ارسل الله النفس
وصيرها فيه ليكون العالم ذا عقل لانه لم يمكن من الواجب اذا كان هذا
العالم متقنا في غاية الاتقان ان يكون غير ذي عقل ولم يكن ممكنا ان يكون
العالم ذا عقل وليست له نفس فلهذه العلة ارسل الباري النفس الى هذا
العالم واسكنها فيه ثم ارسل نفوسنا واسكنها في ابداننا ليكون هذا العالم
تاما كاملا ولئلا يكون ذلك العالم في التمام والكمال فينبغي ان يكون في العالم

الحسّي من اجناس الحيوان ما في العالم العقلي ومنها ما قاله ارسطاطاليس في
مواضع كثيرة من كتابه في معرفة الربوبية من ذلك قوله الطبيعة ضربان عقلية
وحسية والنفس اذا كانت في عالم العقلي كانت افضل واشرف واذا كانت في
العالم الحسي كانت اخسّ وادنى من اجل الجسم الذي صارت فيه والنفس وان
كانت عقلية ومن العالم الاعلى العقلي فلا بد ان يقال من العالم الحسي شيئاً تنال ظ
ويصير فيه لان طبيعتها مثلاً وخسة للعالم العقلي والعالم الحسي ولا ينبغي ان
تذم النفس وتلام على ترك العالم العقلي وكينونتها في هذا العالم لانها موضوعة
بين العالمين جميعاً وانما صارت النفس على هذه الحال لانها اخر تلك الجواهر
الشريفة الالهية واول الجواهر الطبيعية الحسية ولما صارت مجاورة
للعالم الحسي لم تمسك عنه فضائلها بل فاضت عليه قواها وزينته بغاية
الزينة وربما نالت من خساستها ذلك الا ان تحذر وتحترز ومن ذلك قوله
في موضع اخر ان النفس الشريفة وان تركت عالمها العالي وهبطت الى هذا العالم
السفلي فانها فعلت ذلك بنوع استطاعتها وقوتها العالية لتصور الانية
التي بعدها ولتدبرها وانها هي افلتت من هذا العالم بعد تصويرها وتدبيرها
اياه وصارت الى عالمها سريعاً لم يضرها هبوطها الى هذا العالم شيء بل انتفعت
به وذلك انها استفادت من هذا العالم معرفة الشيء وعلمت ما طبيعته ومنه
قوله في موضع اخر اذا فارقت النفس العقل وابت ان تتصل به وان يكون هي
هو واحداً اشتاقت الى ان تنفرد بنفسها وان يكون والعقل اثنين ثم اطلعت
الى هذا العالم والقت بصرها على شيء من الاشياء دون العقل استفادت الذكر
حينئذ وصارت ذات ذكر فان ذكرت الاشياء التي هناك لم تنحط الى هيهنا
وان ذكرت الى هذا العالم السفلي انحطت من ذلك العالم الشريف ومنه قوله
في موضع اخر فان قال قائل ان كانت النفس تتوهم هذا العالم قبل ان ترده
فلا محالة انها تتوهمه بعد خروجها منه وورودها الى العالم الاعلى فان
كانت تتوهمه فانها لا محالة تذكره وقد قلتم انها اذا كانت في العالم الاعلى لا تذكر
شيئاً من هذا العالم البتة قلنا ان النفس وان كانت تتوهم هذا العالم قبل ان
يصير فيه لكنه توهم عقلي ومما يدل ايضاً من كلامه على ان النفس كان لها
وجود في عالم العقل ووجود في عالم الطبيعة وان كلاً من الوجودين غير الاخر

قول هذا الفيلسوف في الملم الثاني فنريد الان ان نذكر العلة التي وقعت بها المبين ظ
الاسامي المختلفة على النفس ولزمها ما يلزم الشيء المتجزي المنقسم الذات
فينبغي ان نعلم هل تتجزى النفس ام لا تتجزى فان كانت تتجزى فهل تتجزى بذاتها
ام بعرض واذا كان لا تتجزى فبذاتها لا تتجزى ام بعرض فنقول ان النفس تتجزى
بعرض وذلك انها اذا كانت في الجسم فقبلت التجزية بتجزي الجسم كقولك ان
الجزء المتفكر غير الجزء البهيمي وجزءها الشهواني غير جزئها الغضبي فالنفس
انما تقبل التجزية بعرض لا بذاتها واذا قلنا ان النفس لا تتجزى فانما نقول
ذلك بقول مرسل ذاتي واذا قلنا انها تقبل التجزية فانا نقول ذلك بقول مضاف
عرضي وذلك انا اذا راينا طبيعة الاجسام يحتاج الى النفس ليكون حية و
الجسم يحتاج الى النفس لتكون منبثة في جميع اجزائه انتهى هذا الكلام
وقد بين منه ان النفس لها وجود لا يتجزى لا بالذات ولا بالعرض وهو وجودها
العقلي ولها وجود يتجزى بالعرض بوجود الطبيعة وظاهر ان الوجود الذي
يتجزى ولو بالعرض غير الوجود العقلي الذي لا يتجزى اصلاً لا بذاته لا بالذات ولا
بالعرض وقال في موضع اخر منه ان العقل اذا كان في عالمه العقلي لم يلق
بصره على شيء من الاشياء التي دونه الا على ذاته واذا كان في غير عالمه
اي في العالم الحسي فانه يلقي بصره مرة على الاشياء ومرة على ذاته فقط
وانما صار ذلك الحال للبدن الذي فيه بتوسط النفس فاذا كان مشوباً
بالبدن جداً القى بصره على الاشياء واذا تخلص قليلاً القى بصره على ذاته
فقط والعقل لا يستحيل ولا يميل من حال الى حال بالجهة التي قلنا واما
النفس فانها تستحيل اذا ارادت علم الاشياء الى اخر هذا الكلام وغير ذلك
من كلماته الشريفة تصريحاً وتلويحاً الى ان للنفس كينونة قبل هذه النشاة
وبعدها في عالم العقل يظهر لك بالمراجعة اليها والتامل فيها ومن الاحتجاجات
على بطلان تقدم الارواح الانسية على ابدانها قول صاحب حكمة الاشراق
والتلويحات في كتابه المذكور ان الانوار المدبرة ان كانت قبل البدن فنقول ان
كان منها ما لا يتصرف اصلاً اي في بدن فليس مدبر ووجوده معطل وان لم
يكن منها ما لا يتصرف كان تصرفوا بانواع وقت وقع فيه الكل وما بقي نور مدبر
اقول قد ذكرت في الحواشي ايراداً عليه ان لنا ان نختار الشق الاول وتقولات

الوجود المفاد للنفوس غير الوجود العقلي لها ومن ذهب من الاقدمين الى ان
للنفوس وجودا في عالم العقل قبل الابدان لم يرد به ان النفس بما هي نفس لها
وجود عقلي بل مراده ان لها نحو اخر من الوجود غير وجودها الذي لها من حيث هي
نفس مدبرة فعلى هذا لا يلزم من كونها غير متصرفة في الابدان تعطيل وانما
يلزم التعطيل لو لم تكن النفس بما هي نفس متصرفة في البدن وحينئذ يقع
وجودها ضايعا معطلا ولا يلزم التعطيل لو لم يكن بوجودها العقلي غير متصرف
في جسم بل هي بما هي عقل لا اشتغال لها بالجسم اصلا وهي بما هي نفس لا ينفك
عن تدبير ومباشرة اصلا ولنا ايضا ان نختار الشق الاخير فان حقية هذا
الشق لا يوجب ان يجيء وقت وقع فيه الكل وما بقي وجود نفس مدبرة في العالم
كما ذكره وذلك لانه ان اراد بالوقت في قوله وقت وقع فيه الكل وقتا محدودا
معينا ومن لفظة الكل المجيع فذلك غير لازم مما ذكره وان اراد به كل وقت
او اعم من ذلك ومن لفظة الكل الكل الافرادي فلا محذور فيه وذلك لان الازمان
غير متناهية الاوقات فعلى تقدير عدم تناهي النفوس ووجودها في كل وقت لا يلزم
الا وجود الجميع في اوقات غير متناهية وذلك غير ممتنع يقع لا وجود الكل في وقت
معين فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم بل نقول ان المبداء العقلي الذي و
جدت وانتشرت منه النفوس الى هذا العالم غير متناهي القوى والجهات
والحيثيات الوجودية وكلما انفصلت منه النفوس بقيت فيه القوة الغير المتناهية
كما كانت على حالها لا تبيد ولا تفسد لانه مبدع من مبداء الكل وليس وجود النفوس
الغير المتناهية في العالم العقلي على نعت الكثرة والعددية ولا انها ذات ترتيب
ذاتي او وضعي حتى يرد الترديد الذي ذكره في كل واحدة واحدة منها ويلزم في ما ذكره
من مجيء وقت لم يبق فيه واحد من النفوس واياك ان يتوهم مما ذكرنا ان وجود
النفوس في المبداء العقلي وجود شيء في شيء بالقوة كوجود الصور الغير المتناهية
في المبداء القابلي اعني الهيولى الاولى وذلك لان وجود الشيء في الفاعل ليس كوجوده
في القابل فان وجوده في الفاعل اشد تحصيلا واتم فعلية من وجوده عند نفسه
ووجوده في القابل قد يكون انقص واخس من وجوده في نفسه وبحسب مهيته
لان وجوده في القابل المستعد بالقوة الشبيهة بالعدم ووجوده عند نفسه
بين ان يكون وان لا يكون وله في الفاعل وجود بالوجوب ووجود النفوس عند مبداها.

العقلي

العقلي وابيها المقدس وجود شريف مبسوط غير متجز ولا متفرق وهذا مما يحتاج
دركه الى ارتفاع بصيرة القلب عن حد علم اليقين الى حد عين اليقين فان قلت ما
ذكرته هو قول بانقلاب الحقيقة وهو ممتنع قلت ليس هذا من انقلاب الحقيقة
في شيء وذلك لان انقلاب الشيء عبارة عن ان ينقلب مهية شيء من حيث هي
المهية شيء اخر بحسب المعنى والمفهوم وهذا ممتنع لان المهية من حيث هي
ليست الا هي وكذا يمتنع ان ينقلب وجود مهية الى وجود مهية اخرى من غير
مادة مشتركة يتبدل عليها الصور بحسب الانفعالات المتواردة عليها او
ينقلب حقيقة بسيطة الى حقيقة بسيطة اخرى واما اشتداد الوجود في
كماليته واستكماله لصورة جوهرية في نفسه حتى يصير منعوتا باوصاف
ذاتية اخرى غير ما كانت اولا فليس ذلك بممتنع لان الوجود متقدم على المهية
وهو الاصل والمهيات تبعة له الا ترى ان الصور الطبيعية تتكامل وتشتد الى
ان تتجرد عن المادة وتنقلب صورة عقلية موجودة في العالم الاعلى العقلي
على صفة الوحدة والتجرد وكذلك النفوس بعكس ذلك كانت في عالم العقل
شيئا واحدا وجوهرا مبسوطا متحدا عقليا فتكثرت وتنزلت في هذا العالم
وصارت لضعف تجوهرها متشبثة بابدان طبيعية ساكنة في منازل سفلية
فليس في هذين الامرين انقلاب في الحقيقة على الوجه المستحيل فان الاشياء
النوعية والمفهومات المحدودة كالانسان والفلك والارض والماء وغيرها
انحاء من الوجود واطوار من الكون بعضها طبيعية وبعضها نفسية وبعضها
عقلية وبعضها الهية اسمائية فانك اذا تعقلت او تخيلت ارضا او سماء
فقد حصلت في عقلك سماء عقلية وفي خيالك سماء خيالية كل واحدة من
الصورتين سماء بالحقيقة لا بالمجاز كما ان التي في الخارج عندك سماء بل الصور
الاوليان احق باسم السماء واولى من التي في الخارج لان التي في الخارج مموهة
مغشوشة بغواشي زائدة وامور خارجة عن ذاتها واعدام وظلمات وامور زايلة
سايلة متجددة وكذا الحال في كل نوع من الانواع الطبيعية فالكل في قضاء
الله السابق على وجه مقدس عقلي فاي مفسدة في ان يكون للنفوس التي هي صور
بعض الانواع الطبيعية كينونة على نحو اخر في العالم العقلي ومن زعم ان كون نفس
واحد موجودا بوجودات متعددة متخالفة النشات يوجب قلب المهية وبطلان

الحقيقة فليمتنع عنده العلم بحقيقة شيء من الاشياء فان العلم بالاشياء الغائبة
عبارة عن وجود صورتها المطابقة لها عند العالم وتلك الصورة للشيء قد
تكون عقلية وقد تكون خيالية وقد تكون حسية حسب درجات قوة العالم
بها فالعالم اذا كان عقلا بسيطا كان علمه بالاشياء صورة بسيطة عقلية
يطابق اعدادا بل انواعا كثيرة في الخارج وتلك الاعداد مع كونها متكثرة المواد
الخارجية مختلفة الهويات الطبيعية فهي مما يحمل عليها معنى واحد نوعي يتحد
بها اذا اخذ ذلك المعنى مرسلا من غير شرط وقيد من وحدة او كثرة عددية
وكذا اذا كان العالم قوة خيالية كالذوات النفسانية الموجودة في عالم
الاشباح والامثال يكون صورة متخيلة مطابقة لصورة محسوسة في الحس (صورته العلمية ح)
او موجودة في المادة بحسب الهيئة والحد مخالفة لها في نشاة الوجود و
الهوية وكذا القياس في غير ما ذكرناه من المواطن الادراكية فقد علم ان
الحقيقة واحدة نشاءات وجودية بعضها اشد تجردا واكثر ارتفاعا عن
التكثر والانقسام وعن الوقوع في الحركات ومواد الاجسام واذا جاز ان يكون
صورة واحدة عقلية في غاية التجرد صورة مطابقة لاعداد كثيرة من صور
جسمانية بحيث يتحد بها فليجز كون صورة واحدة عقلية هي المسماة بروح القدس
صورة مطابقة لنفوس كثيرة انسية يكون هويتها تمام تلك الهويات النفسانية
وما نقل عن فيثاغورس انه قال ان ذاتا روحانية القت الى المعارف فقلت من
انت قال انا طباعك التام يؤيد هذا المطلب وانت يا حبيبي لو تيسر لك ارتقاء
الى الطبقات وجودك لرايت هويات متعددة متخالفة الوجود كل منها تمام هو
لا يعوزها شيء منك يشير الى كل واحد منها بانا وهذا كما في المثل المشهور انت
انا فمن انا حجة اخرى ذكرها ايضا في كتاب حكمة الاشراق بقوله اذا علمت
لا نهاية الحوادث واستحالة النقل الى الناسوت فلو كانت النفوس غير حادثة
لكانت غير متناهية فاستدعت جهات غير متناهية في المفارقات وهو محال
اقول قد اشرنا الى ان وجود النفوس في عالم العقل ليس كوجودها في عالم
الحس متكثرة ذات ترتيب زماني او وضعي او غير ذلك والذي يلزم من كون
النفوس الغير المتناهية في هذا العالم ذات صورة عقلية يكون بها نحو
وجودها العقلي ان تكون تلك الصورة ذات قوة غير متناهية في التاثير والفعل

اعني بحسب الشدة وقد سبق الفرق بين اللاتناهي في الشدة واللاتناهي
في العدة او المدة وذلك ليس بمحال انما المحال تحقق جهات غير متناهية
في المبادي العقلية بحسب الكثرة والعدة وحيثية الامكان فان جهات
الخير والوجوب غير متناهية شدة وجهات النقص والامكان متناهية شدة
وكذا عدة الا بالقوة في اوقات وادوار مختلفة كما يعرفه الحكماء ثم العجب من
هذا الشيخ قدس سره حيث ذهب الى ان لكل نوع جسماني نورا مدبرا في عالم
المفارقات وان للنفوس البشرية نورا مدبرا عقليا وذهب الى ان النفوس
انوار ضعيفة بالقياس الى النور المفارق وانها بالنسبة اليه كالاشعة
بالنسبة اليه كالاشعة بالقياس الى نور الشمس وان النور كله من سنخ
واحد ونوع واحد بسيط لا اختلاف في افراده الا بالكمال والنقص فاذا كانت
نسبة النفوس الى مبداها العقلي هذه النسبة فلزم ان يكون وجود ذلك
المبدا العقلي هو تمام وجودات هذه النفوس ونور كمال هذه الانوار وحاصل
هذا البحث ان وجود النفوس مجردة عن تعلقات الابدان في عالم المفارقات
عبارة عن اتحادها مع جوهرها العقلي الفعالي كما ان وجودها في عالم
الاجسام عبارة عن تكثرها وتعددها افرادا وابعاضا حتى ان جزء النفس
المتعلق بعضو القلب غير جزئها المتعلق بعضو الدماغ وغير ذلك من
الاعضاء كما ان جزءها الفكري غير جزءها الشهوي وجزؤها الشهوي غير
جزئها الغضبي الا ان هذه التجزية بنحو اخر غير تلك التجزية وللنفس انحاء من
التشريح والتفصيل يعرفها الكاملون وهي غير تشريح البدن والاعضاء الذي
يتبينه الاطباء والمشرحون وهكذا وجودها في عالم البرزخ المتوسط بين العالمين
العقلي والحسي له تشريح وتفصيل بنحو اخر ووجودها هناك عبارة عن وجود
جوهر مثالي ادراكي مجرد عن الاجسام الحسية دون الخيالية الا ان ذلك الوجود
ايضا عين الحيوة والادراك وقد علمت ان الخيال عندنا جوهر مجرد عن الدماغ
وساير الاجسام الطبيعية وهي حيوان تام متشخص سايح في دار الحيوان ونشاة
الجنان ذكر تنبيهي واعلم ان شارح كتاب حكمة الاشراق وهو العلامة الشيرازي
زيف هذه الحجج المذكورة من هذا الشيخ قدس سره في نفي قدم النفوس وتقدمها
على الابدان ونسبها الى الاقناع بان كلها مبنية على ابطال التناسخ وزعم ان

القول بالتناسخ مذهب قوي بل حق ذهب اليه الاقدمون من الحكماء المعظمين
كافلاطون وغيره ونحن مع انا قد اثبتنا بطلان التناسخ والهمنا برهان
لطيف على استحالته وفساده وحملنا كلام افلاطن والاقدمين على غير
ما فهمه القوم وحملوه ووجهناه الى غير ما وجهوه كما سيجيء لك بيانه في مباحث
نفي التناسخ ذكرنا وجوه الخلل في ابحاث هذا الشارح النحرير في الحواشي بما يؤدي ذكره
ههنا الى التطويل فارجع الى الحواشي ان اشتهيت ان تسمعها ثم قال بعد ذلك
وذهب افلاطن الى قدم النفوس وهو الحق الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه
ولا من خلفه لقوله صلى الله عليه وسلم الارواح جنود مجندة فما تعارف
الحديث وقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجسام بالفي عام وانما
قيده بالفي عام تقريبا الى افهام العوام والا فليست قبلية النفس على البدن
متقدرة ومحدودة بل هي غير متناهية لقدمها وحدوثه انتهى قوله اقول
لو كان مراد افلاطن بقدم النفوس قدمها بما هي نفوس متكثرة كما توهمه لزم
منه محالات قوية منها تعطيل النفوس مدة غير متناهية عن تصرفها في
البدن وتدبيره وقد علمت ان اضافة النفسية كاضافة الابوة والبنوة العارضة
وكاضافة الربان الى السفينة وكاضافة رب الدار الى الدار حتى يجوز ان
يزول وتعود تلك الاضافة النفسية كالمادية والصورية وغيرها من الحقائق
والشخص حال البدن النفسية صح
اللازمة الاضافات التي نحو وجودها الخاص فما لزمتها الاضافة وكالمبدعية
والالهية لصانع العالم حيث ذاته بذاته موصوفة بها فالنفس ما دام كونها نفسا
لها وجود تعلقي فاذا استكملت في وجودها وصارت عقلا مفارقا مستبدل
عليها نحو الوجود ويصير وجودها وجودا اخرويا وينقلب الى اهله مسرورا فلو
فرضت وجودها النفسي قديما لزم التعطيل بالضرورة والتعطيل محال ومنها
لزوم كثرة في افراد نوع واحد من غير مادة قابلة للانفعال ولا مميزات عرضية
وهو محال ومنها وجود جهات غير متناهية بالفعل في المبداء العقلي تستلزمها
وحدة المبداء الاعلى الى غير ذلك من المحالات اللازمة على القول بلا تناهي
النفوس المفارقة في الازل وعلى القول بتناهي النفوس القديمة يلزم التناسخ وكثرة
من المفاسد المذكورة وبالجملة نسبة القول بقدم النفوس بما هي نفوس الى ذلك
العظيم وغيره من اعاظم المتقدمين مختلق كذب كيف وهم قائلون بحدوث هذا

العالم وتجدد الطبيعة ودثورها وسيلان الاجسام كلها وزوالها واضمحلالها
كما اوضحنا طريقه ونقلنا اقوالهم فيه وان كان مراده بذلك ان لها نشاة
عقلية سابقة على نشاتها التعقلية فلا يستلزم ذلك قدم النفوس بما هي
نفوس ولا تناسخ الارواح وترددها في الابدان لانهما باطلان كما مر ثم ان الايات
والاخبار الدالة على تقدم النفوس على الابدان يجب ان تحمل على ما حملناه ثم قال
وقد تمسك افلاطون عليه بان علة وجود النفس ان كانت موجودة بتمامها
قبل البدن الصالح لتدبيرها فوجدت قبله لاستحالة تخلف المعلول عن العلة
التامة وان لم يكن موجودة بتمامها بل به يتم توقف وجودها عليه لكونه
على هذا التقدير جزء علة او شرطها لكنها لا يتوقف والا اوجب بطلانه بطلانها
لكنها لا تبطل ببطلانه للبراهين الدالة على بقائها ببقاء علتها الفياضة وحصرها
انها غير منطبعة في الجسم بل ذات الة به فاذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية
ان يكون الة لها فلا يضر خروجه عن ذلك جوهرها بل لا يزال ما فيه ببقاء
العقل المفيد لوجودها الذي هو ممتنع التغير فضلا عن العدم كما عرفت
واذا كان كذلك فيجب وجودها قبل البدن الصالح لتدبيرها وعلى هذا لا
يكون البدن شرطا لوجودها بل لتصرفها فيه فيكون البدن كفتيلة استعدت
للاشتعال من نار عظيمة فتنجذب النفس بالخاصية او البدن اليها كالمغناطيس
والحديد وليس من شرط جذب المغناطيس للحديد ان يكونا موجودين معا
انتهى اقول انا سنبين كيفية حدوث النفس وتعلقها بالبدن وما ذكره اشكال
ستقف على حله وهو احتجاج صحيح على قدم كل بسيط الحقيقة ويلزم منه
قدم المفارق وكذا النفوس بحسب وجودها البسيط العقلي الذي هو
صورة من صور ما في علم الله وشان من الشئون الالهية وقد علمت ان وجود
النفس ونفسيتها شيء واحد وهي بحسب هذا الوجود صورة مضافة الى
البدن متصرفة فيه لان اضافتها اليه وتصرفها فيه من العوارض اللاحقة
التي هي بعد وجودها حتى تزول وتعود كالاضافة التي بين المغناطيس والحديد
كما زعمه فالذي يحوج الى البدن هو وجودها التعلقي وجهة نفسيتها وتصرفها
فيه واستكمالها به وهذا النحو من الوجود ذاتي لها حادث بحدوث البدن وكما
تحدث بحدوثه تبطل ببطلانه بمعنى انها تبطل النفس بما هي نفس ذات طبيعة

بدنية وينقلب بجوهرها الى نحو اخر من الوجود بحسب استكمالاتها الجوهرية
المتوجهة الى الغايات وفناء الشئ الى غايته الذاتية ومبدائه اشرف واولى له
فقوله ولا وجب بطلانها ببطلانه مسلم وحق وقوله لكنها لا تبطل ببطلانه
للبراهين الدالة على بقائها الى اخره ان اراد به بقاء النفس بما هي نفس معينة
فشئ من البراهين التي وجدناها لا يدل الا على ان كل موجود بسيط الحقيقة
لا يمكن ان يبطل واما النفس بما هي نفس وكذا كل صورة وطبيعة مادية
محصلة للجسم فليست بسيطة الهوية فان قال قائل انه يلزم مما ذكرت ان كل
نفس لم يبلغ في وجودها الى مقام العقل البسيط فهي هالكة بهلاك البدن
ودثوره فعلى ما ذكرت لم يبق من النفوس بعد الابدان الا نادرا قليلا في غاية
الندرة فنقول ان للنفوس بعد هذه النشأة الطبيعية نشأتين اخريين احديهما
النشأة الحيوانية المتوسطة بين العقل والطبيعة والاخرى النشأة العقلية
فالاولى للمتوسطين والناقصين والاخيرة للكاملين المقربين ايضاح وتاكيد
وقوله فعلى هذا لا يكون البدن شرطا لوجودها بل لتصرفها الى اخره اعلم ان
هذا كلام من لم يفرق بين التصرف الذاتي والطبيعي وبين التصرف الصناعي
العرضي فوقع في هذا الاشكال الذي مبناه الاشتباه بين اخذ ما بالذات مكان
ما بالعرض وذلك لان حقيقة النفس ومهيتها ليست كما تصوره من ان لها
في نفسها لنفسها وجودا تاما وقد عرض لها بعد تمام وجودها الذي يخصها ان تتصرف
في جسم من الاجسام وتدبره وتحركه وتنميه وتكمله وتطعمه وتسقيه كمن تصرف
في بناء او غرس شجرة يقوم بتكميله وتعميره وبادخال اجسام اخرى كالتراب والماء
اليه حتى يبلغ الى كماله فيكمله ويستكمل هو ايضا تكميلا واستكمالا عرضيين
خارجيين عن هوية ذاته هيهات ان النفس ما دامت نفسا لها وجود ذاتي
تعلقي هي مفتقرة في هذا الوجود الذاتي الى البدن متقومة بحسب بعض قواها
الحسية والطبيعية به متعلقة به ضربا من التعلق وبالجملة تصرف النفس في
البدن تصرف ذاتي وهو نحو موجودية النفس كما ان تكميل الصورة للمادة
تعلق ذاتي لها وهو نحو وجودها وكما ان حلول العرض كالبياض في الجسم هو نحو
وجوده ولا يلزم من ذلك ان يكون النفس ولا الصورة ولا العرض واقعة
تحت مقولة المضاف لما علمت سابقا قول التصرف في البدن من النفس هو

بعينه زوال وجودها في نفسها او مساوق له الا ان يستحيل الى مقام صار
وجودها بعينه موجودها لذاتها او لعقلها المفارق وحينئذ لم يكن
نفسا بل شيئا ارفع وجودا منها كما انها قبل بلوغ الصورة الطبيعية وهي
كمال اول لجسم طبيعي الى مقام النفسية كان شيئا اخس وجودا وادون مرتبة
من النفس واما ما ذكره بعض الفضلاء في استحالة تقدم النفس على البدن من
انها لو تقدمت على البدن لكان شئ واحد مفارقا ومخالطا للمادة ومحال ان
يكون الشئ الواحد مفارقا ومخالطا فمحال تقدم النفس على البدن فغير صحيح على
هذا الوجه لا لما ذكره جماعة من اهل العلم منهم الشيخ المقتول في كتاب المشارع
والمطارحات من ان النفس ليست بمخالطة للمادة فلا يجري فيه ذلك الكلام
بل يتوجه ذلك على الصور والاعراض ولا لما قيل ان المخالطة ليست الا العلاقة
البدنية فلا يلزم مما ذكره القائل الا كون شئ واحد مجردا عن العلاقة وذا علاقة
وهذا على هذا الوجه انما يمتنع اذا كان التجرد والعلاقة وقعا معا فيستحيل اجتماعهما
اما العلاقة في وقت والتجرد وقت اخرى فهو غير محال بل واقع كما للنفس قبل الموت
وبعده اما بطلان الاول فلما علمت من ان النفس في اول حدوثها صورة مادية
ثم يصير مجردة فثبت كون شئ واحد مخالطا ومفارقا فليجز عكسه واما بطلان فلان
نفسية النفس وعلاقتها بالبدن هذه العلاقة امر ذاتي لها وهو نحو من انحاء وجود
الشئ بالذات ولهذا قسموا الجوهر الى اقسام هي انواع محصلة لمقولة الجوهر
وعدوا من تلك الانواع النفس نوعا قسيما للعقل فعلم ان النفس ليست ذاتا
شخصية تامة مفارقة الذات ثم قد عرضت لها التعلق بالبدن كتعلق صاحب
الدكان بدكانه باضافة زائدة عليه فالحل والتحقيق كما ذهبنا اليه من ان كون الشئ
مفارقا عن المادة ومخالطا له انما يستحيل في ما لا يتبدل انحاء وجوداته ونشأته
فالنفس قبل التعلق بالبدن لها نحو من الوجود ومع التعلق نحو اخر وبعد التعلق
نحو اخر وليس بين هذه الوجودات الثلاثة مباينة تامة لان بينها علية ومعلولية
لا تغاير وجود المعلول الا بالكمال والنقص ولا وجوده يغاير وجودها الا بالنقص
والكمال فتامل وبالجملة فللنفس الانسانية نشات بعضها سابقة وبعضها لاحقة
فالنشات السابقة على الانسانية كالحيوانية والنباتية والجمادية والطبيعية العنصرية
ونشات لاحقة كالعقل المنفعل والذي بعده العقل بالفعل وبعده العقل الفعال

وماهو قرنقل كلام لتشييد مرام قد تمسك بعض الافاضل على قدم النفس بانها
لوكانت حادثة لافتقرت الى علة بها يجب وجودها وهذه العلة اما ان تكون
موجودة قبل حدوث النفس او لايكون كذلك والاول يقتضى ان يكون النفس
موجودة قبل وجودها لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال
والثانى لايخلو ان تكون العلة بسيطة او مركبة لاجايز ان تكون بسيطة
والا لافتقرت من حيث انها حادثة الى علة اخرى حادثة ومن حيث انها بسيطة ان
تكون علتها بسيطة اما الاول فلانه لم يكن للحادث علة حادثة لكان اما ان
يفتقر الى علة اصلا وهو ظاهر البطلان او تكون مفتقرة الى علة دائمة وحينئذ
يكون وجوده فى بعض الاحوال دون بعض ترجيحا من غير مرجح وبطلانه ظاهر ايضا
واما الثانى فلانه لو كان للبسيط علة مركبة فان استقل كل واحد من اجزائها
بالتاثير فيه فلا يمكن استناد المعلول الى الباقى والا ان كان له تاثير فى شئ من
المعلول وللباقى تاثير فى باقيه كان المعلول مركبا وان لم يكن لشئ منها تاثير
فيه فان حصل لها عند الاجتماع امر زايد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا
بالتاثير فى الوجود وان كان وجوديا لزم التسلسل فى صدوره عن المركبات
كان بسيطا وفى الصدور البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل بقيت مثل ما
كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل موثرا وقد فرض موثرا هذا خلف ولا جايز
ان يكون تلك العلة مركبة لما تقدم ان كل ما علته التامة مركبة فهو مركب
لكن النفس يستحيل ان يكون مركبة فلا يكون علتها كذلك انتهى كلامه قال
العلامة الشيرازى معترضا عليه لا يخفى ان كلامه مبنى على امتناع صدور
البسيط عن المركب وقد علمت ما عليه فى اواخر المنطق عند الكلام على قاعدة
يجوز ان يكون للشئ البسيط علة مركبة اقول قد علمت فى كلامنا على القاعدة
المذكورة اجوبة جميع ما ذكره هو وغيره وحل ما عقدوه فى تجويز تلك القاعدة
وتصحيحها من النقض الاجمالى على حجة فسادها والمناقضة والمعارضة فى مباحث
العلة والمعلول من هذا الكتاب فارجع الى النظر فيها ان اشتهيت حتى يظهر
لك حقية ان المعلول البسيط لا يمكن ان يكون له علة مركبة ومع ذلك لا يلزم
من ذلك قدم النفس بما هى نفس لانها غير بسيطة الحقيقة وكذا كل ما يوجد
فى الزمان والحركة كالطبايع الصورية وغيرها والله ولى الانعام فصل فى ان

النفس لا تفسد بفساد البدن استدلت الحكماء عليه كما قرره الشيخ وغيره
بان النفس يجب حدوثها عند حدوث البدن فلا يخلو اما ان يكونا معا فى
الوجود او لاحدهما تقدم على الاخر فان كانا معا فلا يخلو اما ان يكونا معا
فى المعية او لا فى المعية والاول باطل والا لكانت النفس والبدن متضايفين
لكنهما جوهران هذا خلف وان كانت المعية فى الوجود فقط من غير ان يكون
لاحدهما حاجة الى الاخر فعدم كل منهما يوجب عدم تلك المعية لها ولا يوجب
عدم الاخر واما ان يكون لاحدهما حاجة الى الاخر فى الوجود فلا يخلو اما ان
يكون المتقدم هو النفس او البدن فان كان المتقدم فى الوجود هو النفس فذلك
التقدم اما ان يكون زمانيا او ذاتيا والاول باطل لما ثبت ان النفس ليست
موجودة قبل البدن واما الثانى فباطل ايضا لان كل موجود يكون وجوده
معلول شئ كان عدمه معلول ذلك الشئ اذ لو انعدم ذلك المعلول مع بقاء
العلة لم تكن العلة كافية فى ايجابه فلم تكن العلة علة بل جزء من العلة هذا
خلف فاذا لو كان البدن معلولا للنفس لامتنع عدم البدن الا لعدم النفس و
الثانى باطل لان البدن قد ينعدم لاسباب اخر مثل سوء المزاج او سوء التركيب
او تفرق الاتصال فبطل ان تكون النفس علة للبدن وباطل ايضا ان يكون
البدن علة للنفس لان العلل اربع ومحال ان فاعلا لها فانه لا يخلو اما ان
تكون علة فاعلية لوجود النفس بمجرد جسميته او لامر زايد على جسميته والاول
باطل والا لكان كل جسم كذلك والثانى ايضا باطل اما الاول فلما ثبت ان
الصورة المادية انما تفعل ما يفعل بواسطة الوضع وكل ما لا يوجد الا بواسطة
الوضع استحال ان يفعل فعلا مجردا عن الوضع والحيز واما ثانيا فلان
الصورة المادية اضعف من المجرد القايم بنفسه والاضعف لا يكون سببا
للاقوى ومحال ان يكون علة قابلية لما ثبت ان النفس مجردة ومستغنية عن
المادة ومحال ان يكون البدن علة صورية للنفس او تمامية فان الامر اولى
ان يكون بالعكس فاذا ليس بين البدن والنفس علاقة واجبة الثبوت اصلا
فلا يكون عدم احدهما علة لعدم الاخر فان قيل الستم جعلتم البدن علة لحدوث
النفس والحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم فاذا كان البدن شرطا لوجود
النفس فليكن عدمه علة لعدمها فقالوا انا قد بينا ان الفاعل اذا كان منزها

عن التغير ثم صدر الفعل عنه بعد ان كان غير صادر فلا بد ان يكون وجوده في
ذلك الوقت لاجل ان شرط الحدوث قد حصل في ذلك الوقت دون ما قبله ثم
ان ذلك الشرط لما كان شرطا للحدوث وكان غنيا في وجوده عن ذلك الشرط
استحال ان يكون عدم الشرط موثرا في عدم ذلك الشيء ثم لما اتفق ان يكون ذلك
الشرط مستعدا لان يكون آلة للنفس في تحصيل كمالاتها والنفس لذاتها مشتاقة
الى الكمال لا جرم حصل لها شوق طبيعي الى التصرف في ذلك البدن والتدبير فيه
على وجه الاصلح ومثل ذلك لا يمكن ان يكون عدمه علة لعدم الحادث هذا
صورة ما قرره المتاخرون كالشيخ الرئيس ومن في طبقته اقول وفيه مساهلات
ومواضع انظار اما في الاستدلال فنقول ان القول بان الصحابة بين النفس
والبدن مجرد معية اتفاقية ليست بينهما علاقة ذاتية قول باطل ومعتقد
سخيف وكيف وهم قد صرحوا بان النفس صورة كمالية للبدن وقد عرفوها بانها
كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة وحكموا بحصول نوع طبيعي له حد نوعي من جنس
وفصل ذاتيين كالانسان والفلك وغيرهما ومثل ذلك التركيب يمتنع ان يحصل
من امرين ليس بينهما علاقة العلية والمعلولية فالحق ان بينهما علاقة
لزومية لا كمعية المتضائفين ولا كمعية معلولي علة واحدة في الوجود لا
يكون بينهما ربط وتعلق بل كمعية شيئين متلازمين بوجه كالمادة و
الصورة والتلازم الذي بينهما كما علمت في مبحث التلازم بين الهيولى الاولى
والصورة الجرمية فلكل منهما حاجة الى الاخر على وجه غير دائر دورا مستحيلا
فالبدن محتاج في تحققه الى النفس لا بخصوصها بل الى مطلقها والنفس مفتقرة
الى البدن لا من حيث حقيقتها المطلقة العقلية بل من حيث وجود تعينها
الشخصية وحدوث هويتها النفسية اذا تقرر هذا فنقول قولهم فان كان
التقدم في الوجود هو النفس فذلك التقدم اما زماني او ذاتي قلنا ان تقدمها
على البدن ذاتي قولهم لو كان كذلك لامتنع عدمه لا بعدمها قلنا الامر
هكذا فان البدن بما هو بدن مستعدا امتنع عدمه مع وجود النفس ولا
وجوده مع عدمها والذي يبقى بعد النفس وما يجري مجراها في نوعها على الاطلاق
ليس ببدن اصلا بل جسم من نوع اخر بل البدن بما هو بدن مشروط بتعلق
النفس والنفس شريكة علة البدن فليس لاحد ان يقول لو كانت النفس علة للبدن

لم يكن في فعلها مفتقرة الى البدن لان توسيط المادة بوضعها في تاثير
الفاعل في تلك المادة غير معقول فاذا لم يكن النفس في فعلها ولا في ذاتها
مفتقرة الى المادة لم يكن نفسا بل عقلا لانا نقول النفس وكل صورة نوعية مادية الوجود او مع
مادية الفعل فانما يؤثر في نفس تلك المادة وحالاتها لا على وجه الاستقلال
او بخصوصها بل على وجه الشركة مع الامر المفارق بحسب طبيعتها المطلقة
فالنفس بما هي طبيعة نفسانية مطلقة مع انحفاظ وحدتها المتبدلة بواحد
عقلي ثابت علة مقيمة للبدن وهي بحسب كل خصوصية لها مفتقرة الى البدن
افتقار الصورة في احوالها المتشخصة الى المادة القابلة وقولهم والثاني اي
كون البدن علة للنفس باطل لان العلل اربع الى اخره قلنا نختار ان البدن
علة مادية للنفس بما هي لها وجود نفساني وقد سبق ان نفسية النفس اي
كونها بحيث تتصرف في البدن وتستعمل ابزارها لها وجود حقيقي لها وليست
النفسية لهذا الوجود كالعوارض التي يلحق الشيء بعد تمام ذاتها وهويتها بل كونها
نفسا لكون الصورة صورة والمادة مادة من حيث ان المسمى والمفهوم في الاعيان
موجود بوجود واحد وككون الواجب صانع العالم وكما ان عالمية الباري
بالاشياء وقدرته على الكل ليست بامر زايد على ذاته فكذا نفسية النفس
ما دام وجودها هذا الوجود التدبيري ليست بامر زايد في الوجود على وجود
النفس بل زيادتها بحسب المفهوم والماهية فقولهم في نفي كون البدن علة مادية
ان النفس مجردة والمجرد مستغن عن المادة نقول المجرد هو الذي يكون عقلا
بالفعل لا تعلق له بالاجسام اصلا وليست النفس كذلك فالدليل المذكور ان
اقيم على ان الذات العقلية التي وجودها وجود عقلي لذاتها ولا تعلق لها
بالاجسام لا يفسد بفساد البدن فذلك بين واضح ولكن كون الشيء عقلا مفارقا
ينافي كونه نفسا مدبرا للبدن الجزئي المعين على وجه ينفعل ويستكمل به ضربا
من الانفعال والاستكمال وقد علمت ان بين النفس والبدن مجرد معية
كالحجر الموضوع بجنب الانسان بل هي صورة كمالية للبدن ونفس له ويتركب
منهما نوع طبيعي ومثل هذا الامر كيف يكون مفارقا عن الاجسام والمفارق ليس
وجوده هذا الوجود وليس كون البدن آلة لها لكون المنحت والمنشار آلة للنجار

حتى يستعملها تارة ويتركها اخرى والذات المستعملة هى كما هى من قبل ومن بعد
ولا كونها فى البدن ككون الربان فى السفينة وصاحب الدار فى الدار يدخل فيها
ويخرج عنها والسفينة بحالها والدار بحالها فالدليل المذكور لم يدل على بقاء
النفس ما دام وجودها النفسانى بعد البدن نعم قد دل على ان الجوهر المفارق
العقلى غير فاسد بفساد البدن بقى النظر فى ان النفوس بعضها او كلها يستحيل
وجودها الى وجود جوهر لا تعلق له بالجسم ولا حاجة له الى استعماله والاستكمال
وبقى الكلام فى كيفية هذا التحول والانقلاب الجوهرى وطرو حالة بها يصير
الجوهر المتعلق الوجود بالمادة جوهرا مفارقا عنها وستعلم كيفية هذا عن
قريب واما الذى ذكروه من ان الفاعل اذا كان منزها عن التغير كان صدور
الفعل عنه فى وقت دون ما قبله موقوفا على شرط وشرط الحدوث لا معنى
فى وجوده عن ذلك الشرط استحال ان يكون عدمه مستلزما لعدم ذلك الفعل
او مؤثرا فيه كلام لا فائدة فيه فان حدوث الشئ ليس الا وجوده الخاص به و
ليس حدوث الوجود صفة زائدة على الوجود عارضة له حتى يكون شرطها
غير شرط الوجود بل شرط الحدوث وشرط الوجود واحد فاذا عدم الشرط
عدم المشروط وايضا لا معنى لكون امر مادى استعدادا او شرطا لوجود جوهر
مفارق الذات غنى الوجود عن المواد واحوالها كما هو عندهم وبالجملة استعداد
المادة لا يكون الا لما يكون حالا من احوالها ولا معنى لكون الشئ مستعدا لامر
مباين الذات عنه فكن مترقبا لما يتلى عليك ان شاء الله فصل فى ان الفساد
على النفس محال ذكروا فى بيانه حجتين احديهما ان النفس ممكنة الوجود وكل
ممكن فله سبب فى وجوده فللنفس سبب والسبب ما دام يبقى موجودا مع جميع
الجهات التى باعتبارها كان سببا استحال انعدام المسبب كما سبق ذكره فى مباحث
العلة والمعلول فالنفس لو انعدمت لكان انعدامها بسبب انعدام سببها او
شئ من اجزاء سببها التام والاشياء اربعة ويستحيل انعدامها لانعدام سببها
الفاعل لان السبب الفاعل لها كما سنبين جوهر عقلى مفارق الذات من جميع الوجوه
عن المادة فيمتنع عدمه لان الكلام فيه كالكلام فى النفس ومحال ان يكون انعدامها
لانعدام السبب المادى لانا قد بينا ان النفس ليست مادية بل مجردة ومحال ان

يكون لعدم السبب الصورى لان صورة النفس بعينها ذاتها ولان الكلام
فى عدم ذلك السبب الصورى كالكلام فى عدم النفس فان كان لعدم صورة
اخرى لزم التسلسل ومحال ان يكون لعدم السبب التمامى لهذا الوجه ايضا فيمتنع
عدم النفس مطلقا واما الصور والاعراض التى يصح عليها ذلك العدم فذلك
لصحة العدم على احد اسبابها حتى الفاعلية لكون فاعلها القريب جايز العدم
لان حدوثها لاجل امزجة مختلفة تفيد استعدادات مختلفة وقد سبق ان
الامر ههنا ليس كذلك وثانيتهما ان كل متجدد فانه قبل تجدده ممكن الوجود
التجدد والا لكان ممتنعا والممتنع غير موجود فاذا المتجدد غير المتجدد هذا خلف
ونعنى بهذا الامكان الاستعداد التام على ما عرفت وذلك الاستعداد
التام يستدعى محلا ولان الذى يوجد فيه امكان وجود الشئ هو الذى حصلت
فيه قوة وجود ذلك الشئ اى استعداده القريب اذا ثبت ذلك فنقول النفس
لو صح عليها العدم لوجب ان يكون هناك شئ يوجد فيه امكان ذلك الفساد
وذلك الشئ ليس هو ذات النفس فان النفس لا يبقى ذاتها مع الفساد والذى
فيه امكان الفساد يجب ان يبقى مع الفساد فاذن ذلك الشئ مادة النفس
فيكون للنفس مادة فينتقل الكلام الى تلك المادة فان صح عليها الفساد
احتاج الى مادة اخرى ولزم التسلسل وهو محال واذا انقطع التسلسل فذلك
الشئ الباقى مما لا يجوز عليه الفساد والعدم وهو جزء النفس ولا يكون جزءها
الباقى ذات وضع والا لكانت النفس منافية لمقارنة الصور العقلية ولكانت
ذات وضع وحيز وهو محال كما بين واذا ذلك الذى ثبت بقاؤه مجردا عن الوضع [كان ظ]
والحيز قابلة للصور العقلية كان ذلك الجزء هو النفس بعينها اذ لا نعنى
بالنفس الا جوهرا مجردا قابلا للصور العقلية فالنفس لا يصح عليها العدم
فان قيل اليست لها مادة يوجد فيها قوة حدوثها فلم لا يجوز ان يحصل فى تلك
المادة قوة فسادها فنقول الفرق ثابت لان الذى فيه قوة الحدوث هو البدن
وذلك مما يصح ان يبقى مع الحدث اما الذى يوجد فيه قوة الفساد لو كان
هو البدن لكان البدن باقيا مع فساد النفس وبالاتفاق البدن لا يبقى مع عدم
النفس فظهر الفرق بين البابين هذا ما فى مسطورات القوم والحجتان انما
ينهضان دلا على امتناع الفساد على جوهر بسيط مباين الوجود عن المادة ولو [حقها] [دليلا ظ]

لا على امتناع فساد دنا وجوده هذا الوجود الارتباطي التعلقي ومثل ذلك الوجود
كما يمتنع فساده بفساد البدن كذلك يمتنع عدمه السابق عليه وحدوثه
بحدوث البدن بل لا تجدد له اصلاً فان كل ما هو كائن فاسد وكل ما لا فساد له
لا كون له وبالجملة الموجود بوجود واحد بالعدد يمتنع ان يكون حادثاً
او مفارقاً عن المادة الا بان يقع له الحركة الجوهرية الاشتدادية وصيرورته
مجرداً بعد ما كان متعلقاً بقي لك الاشكال في ان وجوده التجردي كيف حدث
والمجرد لا تعلق له بمادة ولا له استعداد وجود والجواب عنه كما يجي جسماً
وعدناه لك وانموذج ذلك الجواب ان صيرورة النفس مجردة ليست عبارة عن
حدوث وجود امر مجرد لها بل عبارة عن قطع وجودها التعلقي ورجوعها
الى مبداها الاصلي فبالحقيقة حدوث الامر المجرد لشيء عبارة عن حدوث
رابطة بينهما كما قيل في حدوث الحافظة للنفس وهي خزانة معقولاتها واما
الذي ذكره هٰهنا من بيان الفرق بين حامل قوة الحدوث وحامل قوة الفساد
وان البدن فيه قوة حدوث النفس لانه يبقى معها وليس فيه قوة الفساد اذ لا
يبقى معها ففيه مغالطة بناها اشتراك لفظ القبول واطلاقه تارة بمعنى
القوة الاستعدادية وتارة بمعنى الانفعال والاتصاف او عدم الفرق بين ما بالذات
وما بالعرض فان حامل قوة الحدوث للنفس ليس هو البدن الحي بل شيء اخر كالنطفة
وما يجري مجراه وهو غير باق عند حدوث الصورة النفسانية والبدن الباقي مع
النفس هو قابل النفس بمعنى المستكمل بها استكمال الجزء المادي بالجزء الصوري
من المركب ويجوز ان يكون هو بعينه حامل قوة الفساد لها والذي يقبل الفساد
شيء اخر هو باق مع الفساد ففي قابل كل من الطرفين اي الكون والفساد اعتباران
متغايران اعتبار ما منه الشيء واعتبار ما فيه الشيء واهمال الفرق بينهما مغلط
فكن متيقظاً فاستمع ما ستقرع سمعك يوم ينادي المناد من مكان قريب فصل
في ذكر ميعاد مشرقي اعلم ان المحقق الفاضل افضل المتاخرين نصير الدين محمد الطوسي
قد بعث رسالة الى بعض معاصريه من العلماء هو العالم النحرير شمس الدين
الخسروشاهي وسال عنه بعض المسائل المعضلة طالباً للكشف عن وجوه
اعضالها وحل عقد اشكالها فلم يات ذلك المعاصر بجواب وكانت مسئلة بقاء
النفس بعد البدن احدى تلك المسائل الغير المجابة وقد قررها بقوله ما بال

القائلين بان ما لا حامل لامكان وجوده وعدمه فانه لا يمكن ان يوجد
بعد العدم او يعدم بعد الوجود حكموا بحدوث النفس الانسانية وامتنعوا
عن تجويز فنائها فان جعلوا حامل امكان وجودها البدن فهلا جعلوه حامل
امكان عدمها ايضاً وان جعلوها لاجل تجردها عن ما يحل فيه عادم حامل لامكان
العدم كيلا يجوز عدمها بعد الوجود فهلا جعلوها لاجل ذلك بعينه عادم
حامل لامكان الوجود فيمتنع وجودها بعد العدم في الاصل وكيف ساغ
لهم ان جعلوا جسماً مادياً حاملاً لامكان وجود جوهر مفارق مباين الذات
اياه فان جعلوها من حيث كونها مبدأ الصورة نوعية لذلك الجسم ذات حامل
لامكان الوجود فهلا جعلوها من تلك الحيثية بعينها ذات حامل لامكان
العدم وبالجملة ما الفرق بين الامرين في تساوي النسبتين هذا ما ذكره بعبارته
المنقحة الواضحة الدالة على ان ما اجيب عن هذا الاشكال في الكتب حتى في
شرحه للاشارات غير مشبع ولا تام عنده ونحن قد اجبنا عن هذا السؤال
في سالف الزمان بان البدن الانساني استدعى باستعداده الخاص من واهب
الصور على القوابل صورة مدبرة متصرفة فيه تصرفاً فيحفظ به شخصه
ونوعه فوجب صدورها عن الواهب الفياض لكن وجود صورة يكون مصدراً
للتدابير البشرية والافاعيل الانسية الحافظة لهذا المزاج الاعتدالي لا
يمكن الا بقوة روحانية ذات ادراك وعقل وفكر وتميز فلا محالة تفيض من
المبدا الفياض الذي لا بخل ولا منع فيه جوهر النفس وحقيقتها فاذاً وجود
البدن بامكانه الاستعدادي لما استدعى الا صورة مقارنة له متصرفة
فيه بما هي صورة مقارنة ولكن جود المبدا الفياض اقتضى صورة متصرفة
ذات حقيقة مفارقة او ذات مبداء مفارق وكما ان الشيء الواحد جوهر
من جهة وعرض من جهة اخرى كالصور الجوهرية الحاصلة في الذهن لما تقرر
عندهم انها جوهر مستغن عن الموضوع بحسب المهية وعرض مفتقر اليه بحسب
هذا الوجود الذهني العلمي بل كيف نفساني عندهم وكما يجوز ان يكون شيء واحد
مجعولاً من جهة غير مجعول من جهة اخرى كالوجود والمهية لشيء واحد فكذلك
يجوز ان يكون شيء واحد كالنفس الانسانية مجرداً من حيث كونه ذاتاً عقلية
او له ذات عقلية مادياً من حيث كونه متصرفاً في البدن او له قوة متصرفة في

القائلين

البدن فاذا كانت للنفس مجردة من حيث الذات ومادية من حيث الفعل
مسبوقة باستعداد البدن حادثة بحدوثه زائلة بزواله واما من حيث
حقيقتها الاصلية او مبدا حقيقتها فغير مسبوقة باستعداد البدن الا
بالعرض ولا فاسدة بفساده ولا يلحقها شئ من نقائص الماديات الا بالعرض
فتدبر هذا ما سنح لنا فى سالف الزمان على طريقة اهل النظر مع فضل تنقيح
واما الذى نراه الان ان نذكر فى دفع هذا السؤال وحل الاعضال فهو ان
للنفس الانسانية مقامات ونشآت ذاتية بعضها من عالم الامر والتدبير
قل الروح من امر ربى وبعضها من عالم الخلق والتصوير منها خلقناكم و
فيها نعيدكم ومنها نخرجكم فالحدوث والتجدد انما يطرء ان لبعض نشاتها
فنقول لما كانت للنفس الانسانية ترقيات وتحولات من نشأة اولى الى نشاة
اخرى كما اشير اليه بقوله ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة
اسجدوا لادم فاذا ترقت وتحولت وبعثت من عالم الخلق الى عالم الامر
تصير وجوده وجودا عقليا لا يحتاج حينئذ الى البدن واحواله واستعداده
فزوال استعداد البدن اياها لا يضرها ذاتا وبقاء بل تعلقا وتصرفا
اذ ليس وجودها الحدوثى هو وجوده البقائى لان ذلك مادى وهذا مفارق
غنى المادة فليس حالها عند حدوثها كحالها عند استكمالها ومصيرها الى
المبدا الفعال فهى بالحقيقة جسمانية الحدوث روحانية البقاء ومثالها كمثال
الطفل وحاجته الى الرحم اولا واستغناؤه عنه اخيرا لتبدل الوجود عليه
وكمثال الصيد والحاجة فى اصطياده الى الشبكة اولا والاستغناء فى بقاءه
عند الصياد اخيرا ففساد الرحم والشبكة لا ينافى بقاء المولود والصيد
ولا يضره وايضا حاجة الشئ الى امر لا يستلزم حاجة لوازمه الذاتية
اليه كحاجة الوجود المعلول الى الجاعل دون مهيته لانها غير مجعولة كما ثم
مع انه من لوازم الوجود وكون وجود المثلث معلولا وعدم كونه ذا
الزوايا الثلاث معلولا ثم اعلم ان العلة المعدة علة بالعرض عند التحقيق
وليست عليتها كعلية العلل الموجبة حتى يقتضى زوالها زوال المعلول وما
ذكروه من قولهم كل ما لا حامل لامكان وجوده او عدمه فانه لا يمكن ان يوجد
بعد العدم او يعدم بعد الوجود لا يستلزم القول بان ما لا حامل لامكان

وجوده وعدمه لا يمكن يوجد بعد الوجود اذ ربما يكون وجوده السابق
من غير حامل كافيا فى رجحان وجوده اللاحق وذلك اذا كان وجوده اللاحق
طورا اخر من الوجود بان يكون كمالا وتماما لوجوده السابق ومن
نظر فى مراتب الاكوان الاشتدادية لموجود كونى كالسواد فى اشتداده و
كالحرارة للفحم فى اشتدادها وجد ان حامل امكان كل فرد ضعيف وقوته يزول
عنه ذلك الامكان ولا يزول حقيقة ذلك الفرد بل يشتد وانما يزول
نقصه وضعفه فلا يلزم فى الحركات الاستكمالية ان يكون زوال امكان
الشئ واستعداده منشاء لزوال وجوده بل لتبدل وجوده وتبدل وجود
الشئ قد يكون الى عدمه وقد يكون الى وجود اقوى واكمل من وجوده المقدم
ومن هذا القبيل بطلان استعداد البدن للنفس لا يستدعى الا زوال
وجودها البدنى المفتقر الى مادة البدن وزوال وجودها الاولى وتبدله
لا يستلزم ان يكون بطريان العدم عليه بل بطريان الوجود الاقوى لها
فالقاعدة المذكورة اى كون ما هو حامل الامكان وجود لشئ فزواله او زوال
استعداده يستدعى زوال ذلك الوجود بعينه حقه لا شبهة فيه لكن زوال
كل وجود خاص بخصوصه لا يلزم الى عدم مطلق له بل ربما يكون بتبدله الى نحو
اخر من الوجود كما فى الاستحالات فان قلت ننقل الكلام الى حدوث ذلك
الوجود المفارقى للنفس كيف حدث لها وكل حادث يفتقر الى مادة والمجرد
لا مادة له قلت الحادث ههنا ليس فى الحقيقة الا اتصال النفس بذلك
المفارق وانقلابها اليه لا نفس وجود ذلك المفارق وذلك الاتصال
او الوجود الرابطى او ما شئت فسمه حدوثه مسبوق بالاستعداد وحامل هنا
الاستعداد هو النفس ما دامت متعلقة بالبدن وحامل فعلية ذلك
الاتصال هو النفس عند اتحادها بالعقل وقد مر ان حامل قوة الشئ غير حامل
وجوده وان وجب ان لا يكون مباينا صرفا ايضا ثم ان الحكماء الالهيين قد
اثبتوا للطبايع حركة جبلية الى غايات ذاتية كما مر غير مرة واثبتوا لكل ناقص ميلا
او شوقا غريزيا الى كماله وكل ناقص اذا وصل الى كماله او بلغ الى امنيته اتحد به
وصار وجوده وجودا اخر وهذه الحركة الجبلية فى طبيعة هذا النوع الانسانى
الى جانب القدس معلوم مشاهد لصاحب البصيرة فاذا بلغت النفس فى

استكمالاتها وتوجهاتها الى مقام العقل وتحولت عقلا محضا اتحدت بالعقل
الفعّال وصارت عقلا فعالا بل ما كانت عقلا منفعلا اى نفسا وخيالا فزالت
عن المادة وسلبت عنها القوة والامكان وصارت باقية ببقاء الله سبحانه
وبالجملة تحقيق هذا البحث وتنقيحه لا يتيسر الا لمن عرف كيفية اتحاد النفس
بالعقل ومصير الاشياء الى المبدأ الفعّال وذلك ميسر لما خلق له واعلم ان
نشآت الوجود متلاحقة متفاصلة ومع تفاوتها متصلة بعضها ببعض
ونهاية كل مرتبة بداية مرتبة اخرى واخر درجات هذه النشأة التعلقية اول
درجات النشأة التجردية وعالم التجرد المحض ليس فيه حدوث وتغير وسنوح
حالة فلا يتغير ذلك العالم بدخول النفس اليه كما يتغير بصدوره منه كما
علمت فى الفصل السابق فورود النفوس الى ذلك بخصوصه وصدورها منه بلا
استحالة وتجدد فعليك بالتامل الصادق والتفطن اللائق كى يتبين لك ما ذكرنا
متنورا بيت قلبك باشراق نور المعرفة على ارجائه من عالم الافاضة والالهام
والله يدعو الى دار السلام فصل فى ان سبب النفوس الناطقة امر مفارق
عقلى قد سبق فيما مضى ان علة النفوس لا يجوز ان يكون هى الجسم بما هو جسم
والا لكان كل جسم كذلك ولا ايضا يجوز ان يكون قوة جسمانية لان تلك
القوة لا يخلو اما ان يحتاج فى وجوده الى ذلك الجسم او لا يحتاج اليه فى وجوده
بل فى تاثيره فقط وكلا الشقين ممتنع فتاثيرها فى وجود النفس ممتنع وقد
فرضت مؤثرة هذا خلف اما بطلان الاول فلوجوه اما الاول فلان الصورة
الجسمانية اذا فعلت فى شئ كان فعلها بمشاركة القابل والقابل هو الجسم و
الجسم يمتنع ان يكون جزءا من المؤثر كما مضى تحقيق هذا الوجه واما ثانيا فلان
الصورة الجسمانية انما يؤثر بواسطة الوضع وحيثية لان حيثية الوضع
داخلة فى قوام وجوده الجسمى ويمتنع حصول الوضع بالقياس الى ما لا وضع
له واما ثالثا فلان العلة اتم واقوى من المعلول والجسمانى اضعف وجودا من
المجرد لان وجوده قايم بالمادة ووجود المجرد مستغن عنه فاذا المؤثر فى النفس
يمتنع ان يكون محتاجا الى الجسم فى وجوده واما بطلان الثانى وهو ان يكون
تلك القوة الموجدة للنفس غير محتاجة الى الجسم فى وجودها بل فى موجديتها
فلان الذى يحتاج فى فاعليته الى الجسم هو الذى يفعل فعلا يمكن ان يكون ذلك

الجسم اله متوسطة بينه وبين معلوله وتوسيط الجسم لا يتصور الا من جهة
وضعه ومقداره اذ جسمية الجسم بالوضع والمقدار فلا محالة يختلف
نسبته بالقرب والبعد الى ما يؤثر فيه وبحسبهما يختلف تاثيره فتاثيره فى شئ
متوقف الى ان يكون ذلك الشئ قريبا منه ضربا من القرب اذ لو لم يتوقف على
القرب ولم يتفاوت تاثيره بتفاوت درجات القرب وجب ان يكون تاثيره
فى القريب كتاثيره فى البعيد فلا يكون لذلك الجسم دخلا فى التاثير لان وجود
الجسم ونحو تشخصه انما يكون بوضع خاص له فان كان التاثير فى القريب
من ذلك الجسم قبل تاثيره فى البعيد وجب ان يكون ذلك الفعل مما يصح عليه
القرب والبعد فلا يكون امرا مجردا روحانيا فاذا كل ما يفعل بمشاركة الجسم
وبواسطته فهو ذو وضع وينعكس انعكاس النقيض ان ما لا يكون ذا وضع امتنع
ان يوجد بواسطة الجسم والنفس مما لا وضع له فاذا لا يمكن ان يوجد بواسطة
الجسم فاذا فاعل النفس غنى فى ذاته وفاعليته عن المادة فالفاعل للنفس
الناطقة امر قدسى مفارق عن المادة وعلائقها سواء كان صورة او نفسا اخرى
وذلك الامر المفارق هو المسمى بالعقل الفعّال عند الحكماء وعند الاوائل
وعلماء الفرس سمى روان بخش بلغتهم ووجه التسمية بالعقل انه صورة مجردة
معقولة لذاته بذاته فان كل مجرد عن المادة كما مر فى مباحث العقل والمعقول يجب
ان يكون عاقلا لذاته وان عقله لذاته نفس وجود ذاته لا لاجل حضور صورة
اخرى فذاته عقل وعاقل ومعقول وانما سمى بالفعّال لوجوه ثلاثة احدها
انه موجد نفسنا ومخرجها من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل وثانيها
انه بالفعل من جميع الوجوه ليس فيه شئ بالقوة وهو كل المعقولات بل كل الموجودات
بوجودها العقلى فاطلقوا عليه فعّال مبالغة فى الفعل فعلى هذا كل عقل
فعّال وثالثها انه الموجد لهذا العالم ومبدا صورها الفائضة منه
على موادها واما بيان ان ذلك الامر ليس هو اله العالم واجب الوجود فهو لانه
اخر المفارقات العقلية الذى فيه شوب كثرة والبارى واحد حق فى غاية
العظمة والجلال والنفوس كثيرة فان قلت لم لا يجوز ان بعض النفوس علة
لبعض كنفس الوالد فى نفس المولود قلنا قد ذكرنا فيما سبق ان تاثير النفس فى
شئ بمشاركة الوضع فلا تاثير لها فيما لا وضع له بالقياس اليها وهذا او

مما ذكره الشيخ في كتاب المباحثات من ان النفوس متحدة بالنوع فلو جعلنا
نفسًا علة لوجود نفس فلا يخلو اما ان تكون واحدة او اكثر من واحدة
فان كانت واحدة فاما ان تكون معينة او غير معينة والاول محال لانه
ليس احد المتفقين في النوع اولى بان يكون علة للاخر دون العكس والثاني
ايضا محال لان المعلول المعين يستدعي علة معينة واما ان كانت كثيرة
فهو باطل ايضا لانه ليس عدد اولى من عدد فكان يجب ان يكون المؤثر في
النفس الواحد جميع النفوس المفارقة وذلك محال لان الاقل من المجموع
الحاصل في زماننا مستقل بالتاثير لان المجموع الذي قبل زماننا اقل من
هذا المجموع وكان كافيا وبعض احاد المجموع اذا كان كافيا لم يكن ذلك المجموع
مؤثرا لما علمت من امتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد
فاذا لا يمكن تعليل النفس بمجموع السابقة ولا ببعض احادها دون بعض فاذا
يمتنع استناد وجود النفس الى شيء من ذلك وهو المطلوب لان هذه الحجة مبنية
على اتحاد النفوس في المهية وهي عندنا كما سيجيء من احوالها متخالفة الانواع
بسبب رسوخ ملكاتها واخلاقها الملكية او الشيطانية او البهيمية او
السبعية وان كانت متحدة النوع في اول نشاتها وسذاجة ذاتها القابلة
للهيئات والعلوم فلو كانت بعض النفوس بعد خروجها في شيء من الملكات من
القوة الى الفعل علة لبعض لم يلزم ما ذكره **الباب الثاني** في ابطال
تناسخ النفوس والارواح ودفع ما تشبث به اصحاب التناسخ وفيه فصول
فصل في ابطاله بوجه عرشي اعلم ان هذه المسئلة من مزال الاقدام ومزالق
الافهام ومنشاها ان الذي ورد في كلام السابقين الاولين من الانبياء
الكاملين والاولياء الواصلين يدل بظاهره على ثبوت النقل والتناسخ و
الذي يحكى عن الاوائل كافلاطون وسقراط وغيرهما له محمل صحيح عندنا كما
سنبين ونحن بفضل الله والهامه علمنا ببرهان قوي على نفي التناسخ مطلقا
سواء كان بطريق النزول او الصعود وهو ان النفس كما علمت مرارا لها تعلق
ذاتي بالبدن والتركيب بينهما تركيب طبيعي اتحادي وان لكل منهما مع الاخر حركة
ذاتية جوهرية والنفس في اول حدوثها امر بالقوة في كل ما لها من الاحوال و
كذا البدن ولها في كل وقت شان اخر من الشئون الذاتية بازاء سن الصبا والطفولة

نفسا

والشباب

والشباب والشيخوخة والهرم وغيرها وهما معا يخرجان من القوة والفعل و
درجات القوة والفعل في كل نفس معينة بازاء درجات القوة والفعل في
بدنها الخاص به ما دام تعلقها البدني وما من نفس الا ويخرج من القوة الى
الفعل في مدة حيوتها الجسمانية ولها بحسب الافعال والاعمال الحسنة كانت
او سيئة ضرب من الفعلية والتحصل في الوجود سواء كان في السعادة او الشقاوة
فاذا صارت الفعل في نوع من الانواع استحال صيرورتها تارة اخرى في حد
القوة المحضة كما استحال صيرورة الحيوان بعد بلوغه الى تمام الخلقة نطفة
وعلقة لان هذه الحركة جوهرية ذاتية لا يمكن خلافها بقسر او طبع او ارادة
او اتفاق فلو تعلقت نفس منسلخة عن بدن اخر عند كونه جنينا او غير ذلك
يلزم كون احدهما بالقوة والاخر بالفعل وكون الشيء بما هو بالفعل بالقوة
وذلك ممتنع لان التركيب بينهما طبيعي اتحادي والتركيب الطبيعي يستحيل
بين امرين احدهما بالفعل والاخر بالقوة هذا ما سنح لنا بالبال وبيانه على
الوجه المقرر عند القوم بتحقيق ان الصورة في كل مركب طبيعي من مادة وصورة
سواء كانت نفسا او طبيعة بينها وبين مادتها سواء كانت بدنا حيوانيا
او جسما طبيعيا اخر او امرا اخر نوع اتحاد لا يمكن الزوال احدهما وبقاء الاخرى
بما هما مادة او صورة فان نسبة المادة الى الصورة نسبة النقص كما برهن
عليه بالبيانات الحكمية والتعليمات الالهية فوجود كل مادة انما هو بصورتها
التي يخرج بها من القوة الى الفعل وهذية كل صورة من حيث ذاتها وماهيتها
بما هي تلك الصورة بمادتها التي هي حاملة تشخصها ومخصصة احوالها وافعالها
الخاصة فاذا تكونت مادة من المواد فهي انما تكونت بتكون صورتها معها التي
من سنخها واذا فسدت فسدت معها صورتها لما علمت ان صورة كل شيء
تمامه وكماله فوجود الشيء الناقص من حيث هو ناقص مستحيل لان تمام
الشيء مقومه وعلته وكذا كمال الشيء بما هو كماله اذا فسد فسد ذلك الشيء
نعم ربما تكون الصورة لا بما هي صورة لشيء بل باعتبار كونها ذاتا مستقلة و
صورة لذاتها لها وجود اخر وحينئذ وجودها لا يستلزم وجود مادة معها
وكذلك قد يكون لمادة الشيء لا بما هي مادة له تقوم بصورة اخرى غير تلك
الصورة فيوجد معها ويتحد بها في نحو اخر من الوجود وذلك لان حقيقة المادة

فى ذاتها حقيقة مبهمة جنسيه شانها الاتحاد بمبادى فصول متخالفة هى
صور نوعية فكما ان كل حصة من الجنس اذا عدمت عدم معها الفصل المحصل
لها وكذا اذا عدم ذلك الفصل عدمت تلك الحصة الجنسية التى تتحد معها
وتتقوم بها نوعا فكذلك حال كل نفس ونسبتها الى البدن الخاص بها فى
الملازمة بينهما فى الكون والفساد فان النفس من حيث هى نفس هو بعينها
صورة نوعية للبدن وعلة صورية لمهية للنوع المحصل النفسانى والبدن
بما هو بدن مادة للنفس المتعلقة به وعلة مادية للنوع وقد علمت غير مرة
ان النفس ما دامت تكون ضعيفة الجوهر خفية الوجود تحتاج الى
مقارنة البدن الطبيعى كساير الصور والاعراض فاذا كان الامر بينهما على
هذا النحو كان التلازم فى الوجود والمعية الذاتية بينهما على الوجه الذى
تقدم ذكره فى مباحث تلازم الهيولى ثابتا لا محالة فكان زوال كل منهما يوجب
زوال الاخر ولكن لما كان للنفوس البشرية نحو اخر من الوجود غير الوجود
التعلقى الانفعالى الطبيعى سواء كان عقليا محضا او غيرها ففسادها
من حيث كونها نفسا او صورة اخرى طبيعية لا يوجب فساد ذاتها مطلقا لان
ذاتها قد تحصلت بوجود مفارقى وذلك الوجود يستحيل تعلقه بمادة بدنية
بعد انقطاعها فقد ثبت وتحقق ان انتقال نفس من بدن الى بدن امر مستحيل
وهذا برهان عام يبطل به جميع اقسام التناسخ سواء كان من جهة النزول او
من جهة الصعود او غير ذلك وستعلم الفرق بين التناسخ والمعاد الجسمانى
بوجه مشرقى وكذا بينه وبين ما وقع فى قوم موسى عليه السلام كما حكى الله
تعالى عنه بقوله وجعل منهم القردة والخنازير فالتناسخ بمعنى انتقال النفس
من بدن عنصرى او طبيعى الى بدن اخر منفصل عن الاول محال سواء كان
فى النزول انسانيا كان وهو النسخ او حيوانيا وهو المسخ او نباتيا وهو الفسخ او جماديا
وهو الرسخ او فى الصعود وهو بالعكس من الذى ذكرناه وان كان الى الجرم الفلكى
كما ذهب اليه بعض العلماء وحكى الشيخ الرئيس عنه وصوب ما قاله فى نفوس
البله والمتوسطين من انها تتعلق بعد انقطاعها بالموت الطبيعى عن هذا البدن
الى جرم فلكى واما تحول النفس من نشأة الطبيعة الدنيوية الى النشأة الاخرة
وصيرورتها بحسب ملكاتها واحوالها مصورة بصورة اخروية حيوانية او غيرها
حسنة

٢٢٧

حسنة بهية نورية او قبيحة ردية ظلمانية سبعية او بهيمية متخالفة الانواع
حاصلة من اعمالها وافعالها الدنيوية الكاسبة لتلك الصور والهيئات
فليس ذلك مخالفا للتحقيق بل هو امر ثابت بالبرهان محقق عند ائمة الكشف و
العيان مستفاد من ارباب الشرايع الحقة وساير الاديان دلت عليه ظواهر
النصوص القرانية والاحاديث النبوية بل الكتاب والسنة مشحونان بذكر
تجسيم النفوس بصور اخلاقها وعاداتها ونياتها واعتقاداتها تصريحا و
تلويحا كما فى قوله تعالى وما من دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم
امثالكم ما فرطنا فى الكتاب من شئ وقوله وجعل منهم القردة والخنازير
وعبد الطاغوت وقوله تعالى فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقوله تعالى
شهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون وشهادة الاعضا
بحسب هيأتها المناسبة لملكاتها الحاصلة من تكرر افعالها فى الدنيا وقوله
تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون فصورة الكلب مثلا
ولسانه او صوته الذى بواسطة لسانه تشهد بعمله الذى هو الشر وعلى سوء
باطنه وعادته وكذا غيره من الحيوانات الهالكة تشهد عليها اعضاؤها بافعالها
السيئة وكقوله تعالى ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم وكقوله لهم فيها
زفير وشهيق وكقوله قال اخسئوا فيها ولا تكلمون الى غير ذلك من ايات
النسخ واما ما وقع فى الحديث فكقوله صلى الله عليه وعلى اله يحشر الناس على
وجوه مختلفة اى على صور مناسبة لاعمالها المردية الى ضمايرها ونياتها وملكاتها
المختلفة وكقوله كما تعيشون تموتون وكما تنامون تبعثون وروى عنه انه
قال يحشر بعض الناس على صورة تحسن عندها القردة والخنازير وفى
الحديث ايضا ما معناه من خالف الامام فى افعال الصلوة يحشر وراسه
راس حمار فانه اذا غاش فى المخالفة التى هى عين البلاهة تمكنت فيه ولتمكن
صفة الحماقة فيه على صورة الحمار وفى حديث اخر فى صفة المنافقين يلبسون
للناس جلود الضان وقلوبهم كالذياب هذا كله بحسب تحول الباطن من
حقيقة الانسانية قوة او فعلا الى حقيقة اخرى بهيمية او سبعية وبالجملة
ثبوت النقل على هذا الوجه بحسب الباطن ثم حشر الارواح الى صورة
تناسبها فى الاخرة امر ورد فى جميع الاديان ولذا قيل ما من مذهب الا وللتنا

فيه قدم راسخ وظنّي انّ ما هو منقول عن اساطين الحكمة كافلاطن ومن
قبله من اعاظم الفلاسفة مثل سقراط وفيثاغورس واغاثاذيمون وانباذقلس
من اصرارهم على مذهب التناسخ لم يكن معناه الا الذي ورد في الشريعة
بحسب النشأة الاخرة وكذا ما نقل عن المعلم الاول من رجوعه من انكار
التناسخ الى راي استاذه افلاطن كان في هذا المعنى من انبعاث النفوس الانسانية
الردية الناقصة في العلم والعمل او في العلم فقط الى صور تناسب نفوسها
اما المجرمة الشقية فالى صور الحيوانات المختلفة مناسبة لاخلاقها وعاداتها
الردية التي غلبت عليهم في الدنيا واما السليمة المتوسطة فيهما او الناقصة
في العلم الكاملة في العمل فالى صور حسنة بهية مناسبة لاخلاقهم ايضا و
ذلك لان التناسخ على المعنى المشهور الذي ذهب اليه التناسخية مبرهن
البطلان محقق الفساد واما النفوس البالغة الى حد العقل بالفعل اي الكاملون
في العلم سواء كملوا في العمل او توسطوا فيه فالجميع متفقون على خلاصهم عن
الابدان طبيعية كانت او اخروية وسواء كان النقل الذي قالوا به حقا او باطلا وذلك
لكونهم منخرطين في سلك العقول المقدسة عن الاجرام والابعاد كما عن
الحركات والمواد فصل في ابطال التناسخ باقسامه والاشارة الى مذاهب
اصحابه وهدم ارائهم اما ابطال ما قاله بعض التناسخية وهو انتقال
النفوس الانسانية من ابدانهم الى ابدان الحيوانات المناسبة لها في الاخلاق
والاعمال من غير خلاص كما ذهبت اليه شرذمة قليلة من الحكماء المعروفين
بالتناسخية وهم اقل الحكماء تحصيلا واسخفهم رايا حيث ذهبوا الى امتناع
تجرد شي من النفوس بعد المفارقة من البدن المخصوص لانها جرمية
دائمة التردد في ابدان الحيوانات وغيرها فهو اخف مؤنة واسهل ماخذا
وذلك لانا نقول لا يخلو اما ان يكون منطبعة في الابدان او مجردة و
كلاهما محال لان اما الاول فلما عرفت من استحالة انطباع النفوس الانسانية
ومع استحالته مناف لمذهبهم ايضا لامتناع انتقال المنطبعات صورا
كانت او اعراضا من محل الى محل اخر مباين للاول وانما قيدنا المحل الاخر
بالمباين لان للصور الطبيعية استحالات وانتقالات ذاتية واستكمالات
جوهرية من طور الى طور والابدان ايضا يتحول ايضا بحسب الكمية والكيفية

بل النوعية ايضا على وجه الاتصال وذلك غير مستحيل كما مر في عدة مواضع
من هذا الكتاب واما الثاني فلان العناية الالهية تابى ذلك لانها مقتضية
لايصال كل موجود الى غايته وكماله وكمال النفس المجردة اما العلمي فبصيرورتها
عقلا مستفادا فيها صور جميع الموجودات واما العملي فبانقطاعها عن
هذه التعلقات وتخليتها عن رذايل الاخلاق ومساوي الاعمال وصفاء
مراتها عن الكدورات فلو كانت دائمة التردد في الاجساد من غير خلاص
الى النشأة الاخرى ولا اتصال الى ملكوت ربنا الاعلى كانت ممنوعة
عن كمالها اللائق بها ابد الدهر والعناية تابى ذلك واما ابطال ما ذهبت
اليه طائفة اخرى غير هؤلاء في هذا الباب فنحن ذاكروه وهو ضربان
اخران احدهما ما نسب الى المشرقيين ان اول منزل للنور الاسفهبد
الصيصية الانسانية ويسمونها باب الابواب لحيوة جميع الابدان الحيوانية
والنباتية وهذا هو راي بوداسف التناسخي القايل بالاكوار والادوار
وهو الذي حكم بان الطوفان النوحي يقع في ارضها وحذر بذلك قومه
وقيل هو الذي شرع دين الصابية لطهمورث الملك فقالوا ان الكاملين
من السعداء تتصل نفوسهم بعد المفارقة بالعالم العقلي والملاء
الاعلى وتنال من السعادة ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على
قلب بشر واما غير الكاملين من السعداء كالمتوسطين منهم والناقصين
في الغاية والاشقياء على طبقاتهم فينتقل نفوسهم من هذا البدن الى
تدبير بدن اخر على اختلاف فهم في جهة النقل حيث اقتصر بعضهم على تجويز
النقل الى تدبير بدن اخر من النوع الانساني لا الى غيره وبعضهم جوز
ذلك ولكن اشترط ان لا يكون الى بدن حيواني وبعضهم جوز النقل من
البدن الانساني الى البدن النباتي ايضا وبعضهم الى الجماد واليه ميل
اخوان الصفا وثانيهما مذهب القائلين بالنقل في جهة الصعود فزعموا
ان الاولى بقبول الفيض الجديد هو النبات لا غير اذ المزاج الانساني
يستدعي نفسا اشرف وهي التي جاوزت الدرجات النباتية والحيوانية
فكل نفس انما تفيض على النبات فينتقل في انواعه المتفاوتة المراتب من
الانقص الى الاكمل حتى ينتهي الى المرتبة المتاخمة لادنى مرتبة من الحيوان

مطلب الذي حكم بوقوع الطوفان النوحي بوداسف التناسخي

مطلب ميل اخوان الصفا الى انتقال النفس الى الجماد

كالنخل ثم تنتقل الى المرتبة الادنى من الحيوان كالدود مترقية منها الى الاعلى
فالاعلى حتى تصعد الى رتبة الانسان متخلصة اليها من المرتبة المتاخمة
لها ولنذكر حججا على ابطال هذين المذهبين بعضها عامة يبطل بها التناسخ
مطلقا وبعضها خاصة يبطل بها احد الوجهين ليكون الناظر على بصيرة في
طلب المذهب الحق في سلوك الاخرة اما الحجة العامة فهي ان النفس اذا
تركت تدبير البدن لفساد المزاج وخروجه عن قبول تصرفها فلا يخلو حالها
اما ان ينتقل الى عالم العقل او الى عالم الاشباح الاخروية او الى بدن طبيعي
اخر من هذا العالم او تصير معطلة عن تدبير نفساني فالاحتمالات لا تزيد
على هذه الاربعة والاخيران باطلان فبقي احد الاولين احدهما للمقربين
وثانيهما لاصحاب اليمين واصحاب الشمال على طبقات لكل صنف فاما
بطلان الاخيرين اما التعطيل فلما تقرر من ان التعطيل محال واما التناسخ
فلانه اذا اشتغلت بتدبير بدن اخر فذلك البدن لا بد ان يحدث فيه
استعداد خاص وقد مر فيما سبق ان النفوس بما هي نفوس حادثة وان حدوث
الاشياء سيما الجوهر لا بد وان ينتهي الى علل مفارقة غير جسمانية لامتناع كون
جسم علة لنفس ولا كون صورة طبيعية علة لها ولا ايضا كون نفس علة
لها فاذا لم يكن جسم ولا صورة ولا نفس علة للنفس فالاعراض كذلك على
الوجه الاولى لانها تابعة للامور المذكورة لكن هذه الكيفيات الاستعدادية
من الامزجة وغيرها مخصصات ومهيئات لتاثير المؤثر العقلي لحدوث كل صورة
او نفس من المبداء الدايم الفيض لا يتوقف الا على استعدادات القوابل والذي
يقبل النفس هو البدن فاذا متى حصل في البدن مزاج صالح لقبولها فالضرورة
تفيض عليه من الواهب النفس المدبرة له من غير مهلة ولا تراخ البتة
كفيضان النور من الشمس على قابل مقابل لها فاذا حدث البدن وفرضنا
ان نفسا تعلقت به على سبيل التناسخ فلا بد ان يفيض عليه نفسا اخرى من المبدا
على الوجه الذي بيناه فيلزم ان يكون لبدن واحد نفسان وذلك باطل لما
مضى ان لكل بدن نفسا واحدة سيما على طريقتنا من كون كل نفس هي نحو وجود
البدن الذي لها وتشخصه ولا يمكن ان يكون لموجود واحد ذاتان ووجودان
وما من شخص الا ويشعر بنفس وذات واحدة له وليس لاحد منهم ان يقول

النفس

النفس المتناسخة منعت من حدوث النفس الاخرى اذ ليس احديهما بالمنع
الاولى من الاخرى وقد اشرنا الى ان استعداد المادة البدنية لقبول النفس
من الواهب للصور يجري مجرى استعداد الجدار لقبول نور الشمس استقامة
او انعكاسا اذا دفع الحجاب من وجهه فان كان عند ارتفاع الحجاب ثم جسم
صقيل ينعكس منه نور الشمس الواقع عليه الى ذلك الجدار اشرق عليه النوران
الشمسيان الاستقامي والانعكاسي ولا يمنع وقوع النور الانعكاسي وقوع
النور الاستقامي عليه فكذلك قياس ما نحن فيه لكن اجتماع النفسين
ممتنع فالتناسخ ممتنع مطلقا سواء كان على وجه الصعود او لا واما منع كلية
المقدمة المذكورة اي فيضان الامر على القابل الانساني من المبدا ابتداء عند
استعداده مستندا بان نفوس النبات انتقلت الى الحيوانات ثم صعدت ما
تخلص منها الى رتبة الانسان فساقط لان ذلك الانتقال ان كانت على سبيل
الاستكمال الجوهري المتصل في مادة واحدة لا في مواد منفصلة كاستكمالات
الصور الانسانية من مبدا تكونها الى اخر تجردها فذلك ليس بتناسخ كما اشرنا
اليه انما الكلام في تعلق النفس من بدن الى بدن اخر مباين وذلك لان مادة
النبات اذا استدعى بحسب مزاجه واستعداده نفسا فاستدعاء المادة الانسانية
لمزاجه الاشرف الاعدل للنفس اولى لا يقال لمثل هذه الاولويات في عالم
الحركات والاتفاقات غير مسموعة فان لبعض الاشياء اسبابا قدرية غايبة
عن شعورنا ولو اتفق الناس على ان يعرفوا ان المغناطيس باي مزاج استعد
للقوة الجاذبة للحديد لم يمكنهم فليس لاحد ان يقول اذا استعد المغناطيس
لجذب الحديد فمزاج الانسان اولى بجذبه لانه اشرف وذلك لخفاء المرجح لانا
نقول المزاج الاشرف الاكمل يستدعي النوع الاشرف الاكمل وتفاوت الشرف
في الوجود بحسب درجات القرب من المبداء الاعلى والبعد من المادة الاولى
فكلما كان اشد تجردا واكثر براءة من عوارض الجسمية واللواحق المادية فهو اكمل
وجودا واقرب الى منبع الوجود الخالي عن شوب النقص والحاجة وجذب الحديد
ليس من مراتب الشرف والكمال ليكون في الانسان اكثر واولى من الجماد فان قالوا
ان المزاج الاشرف اذا استدعى النفس الاشرف الاتم وهي التي جاوزت الدرجات
النباتية والحيوانية فيجب ان النفس المتعلقة هي التي انتقلت عنها قلنا هذا مجرد دعوى

بلابيّة فان نفوس الافلاك شريفة فى الغاية ولم ينتقل اليها من الحيوان والانسان
نفس ولو سلّم فالتجاوز والانتقال لا يلزم ان يكون من بدن الى بدن اخرى بل
باستكمالات ذاتية متصلة فالنفس الانسانية الحادثة بحدوث مزاج الانسان
من لدن كونه منيا وجنينا الى ان يبلغ الى مرتبة الانسانية قد صادفت الدرجات
النباتية والحيوانية على سبيل استكمال طبيعى حاصل فى كلا طرفى المادة الصورة
والبدن والنفس وقد سبق ان استكمالات النطفة الانسانية وتحولاتها فى
اطوار الخلقة حيث كانت جمادا ثم نباتا ثم حيوانا ثم انسانا يكون على هذا الوجه
لا الذى زعمه الجمهور من ان ههنا كونا بعد فساد وفسادا بعد كون من صورة
الى صورة اخرى متباينة الوجود فان ذلك غير صحيح كما مرّ من بطلان تفويض
فاعل طبيعى تدبيره فى مادة الى فاعل طبيعى اخر على قياس توارد الفواعل المختارين
على موضوع واحد فى صنايعهم وكما استحال انتقال الفعل الطبيعى عن احد
فاعلين طبيعيين الى الاخر كذلك يستحيل انتقال الفاعل الواحد من فعل
طبيعى الى فعل طبيعى مباين للاول من غير جهة اتحاد بينهما وهو المعنى بالتناسخ
فيكون محالا وحجة اخرى عامة هى ان النفس اذا فارقت البدن كان آن مفارقتها
عن البدن الاول غير آن اتصالها بالبدن الثانى وبين كل آنين زمان فيلزم
كونها بين البدنين معطلة عن التدبير والتعطيل محال وهذا تمام على طريقتنا
من ان نفسية النفس نحو وجودها الخاص ليست كاضافة عارضة لها
واما الحجة الخاصة على ابطال النقل فى جهة النزول فهى انها لو كان ما ذهبوا
اليه حقا لزم ان يتصل وقت كل فساد لبدن انسانى بوقت كون بدن حيوانى
صامت واللازم باطل فالملزوم كذلك اما بيان الملازمة فلما ذهبوا اليه
من ان اول منزل النور الاسفهبدى اى الجوهر المجرد النفسى هو الصيصية
الانسانية اى البدن الانسانى الذى خلق تام القوى والالات وهو باب الابواب
عندهم لحيوة جميع الابدان العنصرية لان حيوة جميع الحيوانات الارضية بانتقال
النفوس الانسانية اليها فلا حيوان عند هؤلاء وهم يوداسف التناسخى ومن
قبله من حكماء بابل وفارس كما هو المشهور غير الانسان الا انه نسخ البعض
وبقى البعض ويستنسخ الباقى فى عالم العزو وان كان من الناقصين او سيرفع
الى عالم النور ان كان من الكاملين فاى خلق يغلب على الجوهر النطقى واية

هيئة ظلمانية يتمكن فيه ويركن اليها فيوجب ان ينتقل بعد فساد بدنه
الى بدن مناسب لتلك الهيئة الظلمانية من الحيوانات المتنكسة الرؤس
فان لكل خلق ابدان انواع من حيوانات مناسبة لذلك الخلق ولكل باب
جزء مقسوم اى لكل بدن من الحيوانات التى هى ابواب الجحيم وهى عالم العناصر
عندهم قدر مخصوص من الخلق المتعلق بذلك النوع من الحيوان فان
نوعى الخنزير والنمل وان اشتركا فى خلق الحرص الا ان حرص النمل ليس كخلق
الخنزير وكذا لا يكون حرص بعض اشخاص كل نوع منهما كحرص الباقى وقس
عليه سائر ذمايم الاخلاق واختلافها شدة وضعفا وافرادا وتركيبا كما
سيجئ زيادة تفصيل فاختلاف الحيوانات فى الحقايق انما هو لاجل
اختلاف الناس فى الاخلاق المحمودة والمذمومة وفى شدتها وضعفها
واختلاف تركيبها فان الاخلاق كلها واردة اليها من المنزل الاول باب
الابواب الذى هو الانسان لانها التى كانت موجودة فيه اولا وسارت منه
اليها بانتقال جوهر نفسه الموصوف بها اليها من غير تعطلها فى البين واما
بطلان اللازم فلوجهين احدهما ظهور عدم العلاقة اللزومية الموجبة
لاتصال وقت فساد البدن الانسانى بوقت كون البدن الحيوانى الصامت
ومنع ذلك مستندا بان هذه الامور مضبوطة بهيئات فلكية غايبة عنا كما
يجب فى مضادة بعضها ببعض بحيث لا يبقى المال بينهما معطلا مكابرة
اذ مبناه على مجرد احتمال بعيد ومثل هذه الاعتقادات البعيدة لا توقع اعتقادا
ولا يصادم برهانا ومع تمكينها لا يبقى لاحد اعتماد على الحكم على امرين بالملازمة
وعلى اخرين بعدمها وثانيهما انه يلزم على ذلك ان تطبق دائما عدد الكائنات
من الابدان الحيوانية على عدد الفاسدات من الابدان الانسانية وذلك لانه
لو زادت النفوس على الابدان لازدحمت عدة منها على بدن واحد فان لم
تتمانع وتتدافع فيكون لبدن واحد عدة نفوس وقد بين بطلانه وان تمانعت
وتدافعت بقيت كلها او بعضها معطلة ولا معطل فى الوجود وان زادت الابدان
على النفوس فان تعلقت نفس واحدة باكثر من بدن يلزم ان يكون الحيوان الواحد
بعينه غيره وان لم يتعلق فان حدث لبعض تلك الابدان نفوس جديدة وللبعض
نفوس مستنسخة كان ترجيحا بلا مرجح وان لم يحدث لبعضها نفوس بقيت بعض الابدان

المستعدة للنفس الجديدة بلا نفس والكل محال واما بطلان التالى فلانه قد
يكون الكائنات اكثر من الفاسدات اذ فى يوم واحد قد يتولد من النمل ما يزيد
على اموات الانسان فى سنين بشئ لا ينقاس فضلا عن اموات اهل الحرص
منهم فى ذلك اليوم وقد يكون الفاسدات كما فى الوباء العام والطوفان العام
الشامل واجيب عنه بانه لا نسلم ان عدد الكائنات اكثر من الفاسدات وانما
يلزم ذلك لو كان تولد كل نملة فى يوم بانتقال نفس حريص مات فى ذلك
اليوم اليه وهو غير لازم لجواز ان يكون بانتقال نفس حريص مات فى الوف
من السنين قد فارقت ابدانا كثيرة الى ان وصلت الى هذه النملة فان نفس
الحريص لا تلحق البنية النملية عند الموتة الاولى بل بعد موتات كثيرة فان فيه
هيئات ردية يتعلق بعد المفارقة باعظم بدن حيوان تناسب اقوى تلك
الهيئات ثم تنزل على الترتيب من الاكبر الى الاوسط ومنه الى الاصغر الى ان
تزول تلك الهيئة الردية ثم تتعلق باعظم بدن تناسب الهيئة التى تلى الهيئة
الاولى فى القوة متدرجا فى النزول الى ان يفنى كل تلك الهيئات وحينئذ تفارق
عالم الكون والفساد وتتعلق باول منازل الجنان لزوال العلايق البدنية
الظلمانية والهيئات الردية الجسمانية ولا نسلم ايضا ان الفاسدات تكون اكثر
من الكائنات وانما يلزم ذلك لو جاز ان يرتقى من ابدان الحيوانات الى الانسان شئ
من نفوسها ليلزم صعوبة انطباق العدد الكثير من ابدان حيوانات كثيرة الاعداد
قصيرة الاعمار كابدان الذباب والبق والبعوض والحشرات وامثالها اذ باقل
حرارة او برودة او ريح يموت وينفسد من كل واحد من هذه الحشرات فى
ساعة ما يتكون من الانسان فى الوف من السنين لا يقال قد يحصل وباء
عام او طوفان كلى يهلك كل ذى نفس فيلزم زيادة الفاسد على الكائن
ضرورة لانا نقول هذا غير معلوم الوقوع فان الوباء العام بجميع اصناف
الحيوانات الشامل لجميع النواحى بحيث لا يبقى حيوان اصلا غير متيقن و
المتيقن وجود وباء فى بعض نواحى الارض دون غيرها وكذا الكلام فى الطوفان
اذ لا يلزم منه ايضا ان الفاسد من الانسان اكثر من الكائن من الحيوان
لجواز ان يكون بازاء ما فسد منه كائنات من الحيوانات البحرية كالحيتان ونحوها
او الحشرات الارضية كالدود وامثالها ولا استبعاد فى ان يكون لكل قوم من

ارباب

ارباب الصناعات الدنياوية امة من الصوامت البرية والبحرية يشبههم خلقا
وعيشة كالجند من الاتراك السباع التى يشبه خلقهم وعيشهم اخلاق السباع
وعيشها فلا جرم بعد موم ذلك القوم ينتقل نفوسهم الى اعظم نوع من السبع موت
ثم الى اوسطه على المراتب الكثيرة ثم الى الاصغر فى احقاف كثيرة وازمنة متطا ولة
الى ان تزول عنها تلك الهيئات الردية ثم ترتقى الى عالم الجنان كما مر اقول العمدة
فى بطلان التناسخ على جهة النزول ملاحظة ان الموجودات الصورية
كالطبايع والنفوس متوجهة نحو غاياتها الوجودية خارجة عما لها من
القوة الاستعدادية الى الفعلية والنفس ما دامت فى بدنها تزيد بجوهرها
وفعليتها فيصير شيئا فشيئا اقوى وجودا واشد تحصيلا سواء كانت من
السعداء فى النشاة الاخرة او من الاشقياء وقوة الوجود توجب الاستقلال
فى الجوهر والاستغناء عن المحل او المتعلق به حتى يصير المتصل به منفصلا
والمقارن مفارقا فكون النفس الانسانية حين حدوثها فى البدن مجردة
الذات مادية الفعل عند فساد البدن بحيث صارت مادية الذات والفعل
جميعا كما يلزم من كلامهم فى نفوس الاشقياء حيث تصير بعد فساد البدن نفسا
حيوانية مجردة ذاتا وفعلا وكما راوه مما يحكم البرهان على فساده ويصادمه
القول بان للاشياء غايات ذاتية وانها بحسب العناية الربانية طالبة لكمالا تها
مشتاقة بغريزها الى غاياتها فهذه الحركة الرجوعية فى الوجود من الاشد الى
الانقص ومن الاقوى الى الاضعف بحسب الذات تمتنع جدا فان قلت صيرورة
الانسان بهيمة ناقصة لا يلزم ان يكون بحسب الحركة الذاتية بل ربما يكون بقسر
او اختيار اقول هذا غير جائز بوجهين الاول ان مثل هذه الاشياء لا يكون دائما
ولا اكثريا كما بين فى موضعه والذى ذهبوا اليه من الانتقال النزولى انما يكون
فى اكثر افراد النفوس الانسانية ولهل ارتقا الى الملكوت الا على قليل عندهم
كما ان عدد المقربين الكاملين فى العلم قليلا عندنا ايضا والثانى ان هذه الحركة
الوجودية الاستكمالية لا يصادمها ما دام وجود الموضوع قسر قاسر ولا اختيار
ولا اتفاق الا القواطع التى توجب العدم والهلاك والانقطاع وعند ذلك
لم يبق للشئ حركة واستكمال غير ما حصل فى مدة الكون لا الانحطاط و
النزول عما كان سابقا فان قلت فاذا كانت النفوس كلها مترقية متوجهة نحو

الكمال الوجودي حتى الفسقة والجهال والأرذال فما وجه الشقاوة الأخروية
اقول منشاء الشقاوة ايضا ضرب من الكمال لان النفس وان استقلت
بضرب من الوجود لكن لما اعتادت في هذه النشأة بافعال واعمال قبيحة شهوية
او غضبية او تمكنت فيه العقايد الفاسدة فعند خروجها عن الدنيا ورفع
الغشاوة عن بصرها تتعذب بما يتبعها من سوء العادات والشوق الى
المشتهيات الخسيسة الدنياوية وبالاعتقادات الفاسدة والجهالات الراسخة
وتوضيح ما ذكرناه انه ما من نفس انسانية الا وجود استقلالي بعد موتها ولها
الطبيعي عن هذا البدن ولها بحسب ما لها من الافعال والاعمال المودية
الى الاخلاق والملكات نوع يحصل في الوجود والفعلية سواء كانت تلك
الاخلاق فاضلة ملكية او شيطانية او سبعية او بهيمية فاذا خرجت
النفس الانسانية في مدة كونها العنصري وحيوتها الطبيعية ونشأتها
الدنيوية من القوة الهيولانية التي كانت لها في اصل هذه الفطرة وصارت
بالفعل بحسب ما حصل لها من الملكات تصورت بصورة شيء من هذه
الاجناس التي تحتها انواع كثيرة تصورا غير طبيعي ولا مادي لانها تصير عند
انقطاعها عن الدنيا صورة بلا مادة وفعلا بلا قوة سواء كانت سعيدة
او شقية بلوازم اخلاقها الشريفة ونتايج اعمالها الحسنة او معذبة بلوازم متنعمة صح
اخلاقها الردية ونتايج اعمالها السيئة فان قلت كل صورة بلا مادة فهو عقل
محض فيكون جوهرا كاملا في عالم القدس فكيف يكون من الاشقياء قلت المادة
عبارة عن محل الانفعالات والحركات للامور الكائنة الفاسدة والتجرد عنها
لا يستلزم التجرد عن المقادير والابعاد مطلقا كما في الصور العقلية واما
الابدان الاخروية المناسبة لاخلاق النفوس فهي ليست مواد لتلك النفوس حاملة
لقوة كمالاتها وهيئاتها بل هي اشباح ظلية وقوالب مثالية وجودها للنفس
كوجود الظل من ذي الظل اذ هي حاصلة من تلك النفوس بمجرد جهات فاعلية
وحيثيات ايجابية لا بحسب جهات قابلية وحركات مادية وكل ما يحصل من
النفس بحسب الجهات الفاعلية والهيئات النفسانية فذلك الشيء لا يكون مادة
لها ولا بدنا كهذا البدن الذي يتعلق به النفس تعلق التدبير والتحريك بل يكون
من اللوازم لها ووجوده منها وجود الظل من ذي الظل فان ذا الظل لا يستكمل

بظله ولا ينفعل منه ولا يتغير عن حاله بسببه بل ولا يلتفت اليه فهذه
الاحكام التي زعمها اصحاب التناسخ ثابتة للنفس بوجه لا لانتقالها الى بدن
اخر عنصري حاصلة لها بعد انتقالها منفسخة بما حققناه من صيرورة كل
نفس في مدة حيوتها الطبيعية ذاتا مستقلة بوجودها موجودة بوجود اخر
غير هذا الوجود الطبيعي المادي صايرة نوعا اخر متحصلة بالفعل بحسب الحقيقة
الباطنة فان قلت اليس الانسان نوعا واحدا وافراد النفوس البشرية كلها افراد
نوع واحد فكيف تصير انواعا كثيرة من الحيوانات المختلفة وغيرها سواء كانت
ههنا او في نشأة اخرى وهل هذا الا قلب الماهية وهو محال قلنا الانسان الطبيعي
نوع واحد حقيقي وكذا النفوس البشرية من جهة هذا الوجود التعلقي نوع واحد
لانها مبدأ فصله المقوم لماهيته وهو مفهوم الناطق المحصل لجنسه الذي
هو الجسم النامي الحساس ومعنى الناطق ما له قوة ادراك الكليات وهو في
جميع الافراد على السواء وهذه النفس وان كانت صورة هذا النوع الطبيعي وتمامه
لكنها بعينها جوهر قابل لصور مختلفة النوع بحسب وجود اخر غير طبيعي كما ان
الهيولى الاولى العنصرية واحدة في ذاتها كثيرة الانواع بحسب ما يخرج من
القوة الى الفعل في هذا الوجود الطبيعي ولا منافاة بين وحدتها وكثرتها من
جهتين فكذا حال النفس وبالجملة الانسان نوع طبيعي مركب من مادة عنصرية
ذي مزاج معتدل بشري ومن صورة كمالية هي نفس متعلقة به حافظة لمزاجه
وفاعلة لافعال واعمال يخصه وله ماهية نوعية محصلة من جنس قريب ماخوذ
من مادته وفصل قريب ماخوذ من صورته التي هي نفسه وهي كمال اول لجسم
طبيعي من جهة ما يفعل الافاعيل الخاصة به ويدرك اوايل الكليات فالنفوس
الانسانية بحسب هذا الوجود وهذه النشأة مندرجة تحت نوع واحد حقيقي
ومن هذه الجهة كلها متماثلة لكنها بحسب هذا الوجود قابلة لهيئات وملكات
نفسانية يخرج لها من القوة الى الفعل في وجود اخر من جهة افعال واعمال
مختلفة يصدر منها في هذا الوجود كل صنف منها تناسب نوعا اخر من تلك
الهيئات الباطنة فاذا تمكنت تلك الهيئات المختلفة في افراد النفوس خرجت النفوس
فيها من القوة الى الفعل واتحدت بها فتصورت بصور اخرى ووجدت بها وجودا
اخر غير هذا الوجود في نشأة ثانية فهي لا محالة تصير انواعا متنوعة وحقايق

متخالفة ويتصور بصور ملكية او شيطانية او سبعية او بهيمية متخالفة
الاشكال والهيئات فى تلك النشأة لا فى هذه النشأة الدنياوية لاستحالة التناسخ
كما مر تقريره وهذا المذهب اى كون النفوس الانسانية فى اوايل فطرتها من نوع
وصيرورتها فى الفطرة الثانية انواعا واجناسا كثيرة وان لم يكن مشهورا من
احد من الحكماء لكنه مما الهمنا الله تعالى وساق اليه البرهان ويصدقه القرآن
كقوله تعالى كان الناس امة واحدة فاختلفوا وقوله تعالى تحسبهم جميعا و
قلوبهم شتى وكقوله تعالى الله ولى الذين امنوا يخرجهم من الظلمات الى النور والذين
كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات ومما يدل على ان
نوع العلماء من البشر مباين لغيرهم قوله ومن الناس والدواب والانعام مختلف
الوانه كذلك انما يخشى الله من عباده العلماء فالنفس ما دامت تكون بالقوة
وفى اول الفطرة يمكن لها اكتساب اى مرتبة ومقام شاءت لمكان استعدادها
الاصلى قبل صيرورتها بالفعل شيئا من الاشياء المتحصلة واما اذا صارت
مصورة بصورة باطنية واستحكمت فعليتها ورسخت وقوى تمكنها فى النفس
فاستقرت النفس على تلك المرتبة بطل عنها استعداد الانتقال من نقص
الى كمال وتطور من حال الى حال فان هذا الرجوع الى الفطرة الاولى من الفطرة
الثانية ممتنع كما مر والعود الى مرتبة التراب والهيولى مجرد تمنى امر مستحيل والمحال
غير مقدور وعليه حكمة مشرقية ان للنفس الانسانية نشئات ثلاث ادراكية
النشأة الاولى للصور الحسية الطبيعية ومظهرها الحواس الخمس الظاهرة و
يقال لها الدنيا لدنوها وقربها لتقدمها على الاخيرتين وعالم الشهادة لكونها
مشهودة بالحواس وشرورها وخيراتها معلومة لكل احد لا يحتاج الى البيان
وفى هذه النشأة لا يخلو موجود عن حركة واستحالة ووجود صورتها لا ينفك
عن وجود مادتها والنشأة الثانية هى الاشباح والصور الغائبة عن هذه
الحواس ومظهرها الحواس الباطنة ويقال لها عالم الغيب والاخرة لمقايستها
الى الاولى لان الاخرة والاولى من باب المضاف ولهذا لا يعرف احدهما الا مع
الاخرى كالمتضايفين كما قال تعالى ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون
وهى تنقسم الى الجنة وهى دار السعداء والجحيم وهى دار الاشقياء ومبادى السعادات
والشقاوات فيهما هى الملكات والاخلاق الفاضلة والرذيلة والنشأة الثالثة

هى العقلية وهى دار المقربين ودار العقل والمعقول ومظهرها القوة
العاقلة من الانسان اذا صارت عقلا بالفعل وهى لا تكون الا خيرا محضا
ونورا صرفا فالنشأة الاولى دار القوة والاستعداد والمزرعة لبذور
الارواح ونبات النيات والاعتقادات والاخرتان كل منهما دار التمام و
الفعلية وحصول الثمرات وحصاد المزروعات فاذا تقرر هذا ولم تكن
النفس ذات قوة استعدادية ساذجة من الصور والاوصاف والملكات
النفسانية الا فى اول كونها الدنياوى وتمهيد فطرتها الاصلية قبل ان
يخرج قوتها الهيولانية النفسانية الى فعلية الاراء والملكات والاخلاق
فلا يمكن لها بعد ان يخرج فى شئ منها من القوة الى الفعل ان يتكرر لها القوة
الاستعدادية بحسب فطرة ثانية هى ايضا فى هذا العالم وتكون اخرى لاجل
تعلق بمادة اخرى حيوانية لان عروض هذه الحالة الهيولانية لا يمكن الا
بانخلاعها عن جملة الاوصاف والملكات الباطنة وهذا مع استحالتها
ينافى مذهبهم من انتقال النفوس بواسطة هيئاتها الردية الى ابدان حيوانات
اخرى واما الحجة الخاصة بابطال النقل من جهة الصعود فهى ان
الحيوان الصامت اذا لم يكن له نفس مجردة بل كانت نفسه منطبعة فيستحيل
عليه الانتقال من بدن الى بدن لكونها جوهرا ناعتيا انطباعيا والبرهان
قائم على استحالة الانتقال فى المنطبعات اعراضا كانت او صورا وان كانت
نفسه مجردة فمن اين يحصل لها الكمال والترقى الى رتبة الانسان وليست لها
من الالات والقوى الا ما هى مبادى الاثار والافعال الهيولانية والعلايق
الارضية من الشهوة والانتقام الذين هما كمال نفوس الدواب والانعام وهما
اصلان عظيمان للتجرم والاخلاد الى الاجساد كيف وشئ منهما اذا غلب على
الانسان الذى هو اشرف انواع العائدات من الكائنات يوجب ان ينحط درجته الى
نوع نازل من الحيوان المناسب لذلك الخلق سواء كان فى هذه النشأة الدنياوية
لو كان النقل حقا على ما زعمه الذاهبون اليه او فى النشأة الاخرة كما هو المحقق
عند المكاشف ويراه اهل الحق من بطلان النقل فاذا كان مقتضى الشهوة الغالبة
او الغضب الغالب شقاوة النفس وهبوط نشاتها ونزولها الى مراتب الحيوانات
الصامتة التى كمالها فى كمال احدى هاتين القوتين فيمتنع ان يكون وجودها تين

القوتين وافعالهما منشاء لارتفاع النفوس من درجة البهيمية والسبعية الى درجة الانسان الذى كمال نفسه فى كسرها تين القوتين واما ما قيل ان فى الحيوان كالفرس مثلا شيئا ثابتا فى تمام عمره ولا شئ من اعضاء بدنه الا وللتحلل فيه سبيل لاجل الحرارة الغريزية والغريبة الداخلة والخارجة من الهواء المحيط ولو يسيرا يسيرا وليس لاحد ان يقول فرسية هذا الفرس وقف نفسه دايما فى الانتقاص والتبدل على ان لنفسه ادراكات كلية لانا قد نرى انه اذا ضرب واحد منها بخشبة ثم بعد حين جردت له خشبة يهرب ولولا انه بقى فى ذهنه معنى كلى مطابق لضرب من ذلك النوع لم يهرب ولما امتنع اعادة عين الضرب الماضى بل المعايد مثله لا عينه فادراكه بالمعنى الجزئى ثم قد نرى هذه الحيوانات مع اشتراكها فى الحيوانية مختلفة فى قربها الى العالم الانسانى وبعدها حتى ان بعضها فى غاية القرب من افق الانسان كالقرد المحاكى له فى الافعال والطوطى المحاكى له فى الاقوال ففى بعضها ضرب من القوة العملية القريبة من العقل العملى وفى بعضها ضرب من القوة العلمية القريبة من الفعل النظرى ثم ان عجايب احوال بعض الحيوانات وملكاتها ككبر الاسد وحقد الجمل وهندسة النحل وسماع الابل المنتشى له مشتهيات تشهد بان لها نفوسا منطبعة ينبغى ان يرتقى الى الانسانية وبالجملة نراها بحسب غرايزها متوجهة نحو كمال مترقية الى غاية فان كان ارتفاعا الى غاية فالى الانسانية ثم الى الملكية وان لم يكن لها فى توجهها الغريزى غاية فغير لايق بالجود الالهى منع المستحق عن كماله فالجواب ان لكل نوع من الحيوانات بل النباتات ملكا ربانيا له الى حضايص فعاله وكماله متصلا به ضربا من الاتصال وهو الذى تسماه الوس رب الصنم ونحن قد اوضحنا سبيل اثبات الصور المفارقة للطبايع المادية وان لكل نوع من انواع الاجسام الطبيعية جوهرا مقوما الوجوده اصلا لا فراد ماهيته ذا عناية بها واختلافها فى الشرف والخسة لاجل اختلاف مباديها المفارقة النورية فى شدة نوريتها وضعفها وقربها وبعدها من نور الانوار واما على طريقة المشائين فغرايب ادراكات بعض الحيوانات وتعين حركاتها انما يكون بمعاونة قوى طبيعية والهامات سماوية ويجوز ان يصدر عن قوة جرمية بمناسبات مزاجية حركات ادراكية كحال الابل فى تلذذه بالسجعات وقول على تقدير

ان يكون لها نفوس غير منطبعة فى مادة متوجهة نحو كمال ما فلا يلزم ان يكون كمالها كمالا عقليا حتى يلزم دخولها فى باب الانسانية وارتقاء نفوسها بحسب هوياتها المتخصصة الى عالم العقل على ان كثيرا من الناس ليس لهم فى النشاة الاخرة درجة عقلية ولهم مع ذلك لذات خيالية وابتهاجات حيوانية وسعادات ظنية هى الغاية القصوى فى حقهم اذ لا شوق لهم الى العقليات ولا نصيب لهم من الملكوت الاعلى وليس لكل ذى نفس ان يتوجه الى غاية عقلية وكمال مطلق والتوجه الى كمال ما لا يوجب الدخول الى باب الانسان ولا يلزم منه منعا عن الكمال اذ المحال منع المستحق عما يستحقه بخصوصه وعن الكمال اللايق بحاله لا الكمال المطلق والخير المحض اذ ربما لا يناسبه ولا يستعد ولا يتخصصه ولا بنوعه كالانسان ثم على تسليم ان لها استعدادا نحو الكمال العقلى فلا نسلم ان ذلك يستدعى اجتيازها الى الدرجة الانسانية وتخطيها اياها فان الطرق الى الله والى دار ملكوته لا تنحصر فى باب واحد كما قال فلكل وجهة هو موليها وكقوله ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها ان ربى على صراط مستقيم وهو صراط الانسان المودى بسالكه الى رب محمد وجميع الانبياء عليه وعليهم الصلاة والسلام وهو الاسم الله الجامع لكل الاسماء الالهية ومظاهرها دون ساير الصراط المنتهية الى ارباب الانواع واسمائهم كالمنتقم والمذل والجبار والمضل وغيرها كما يعرف اهل الحق العارفون بعلم الاسماء فصل فى دفع الشكوك الباقية لاصحاب النقل وحلها اعلم ان لاصحاب النقل المتشبثات اخرى ينبغى ايرادها وردها ليكون السالك على بصيرة ورسوخ فى تحقيق الحق وابطال الباطل لان مسئلة النقل كثيرة الاشتباه دقيقة المسلك ولذلك اشتهر بين الناس ان قدماء الفلاسفة مع عظم رتبتهم فى الحكمة قايلون بالتناسخ ونسبة القول به اليهم افتراء محض عندنا منشاه الاشتباه بين حشر النفوس الانسانية وتناسخها فمنها ان احتياج النفوس الى الابدان لانها اى النفوس ناقصة بالقوة بحسب اول الفطرة ولا شك ان العصاة من الامم الشقية الجاهلة التى كفرت بانعم الله صارت انقص واخس مما كانت فى اوائل فطرها فهى اشد احتياجا واقوى انجذابا الى المواد البدنية مما كانت وهذه الشبهة مما اوردها بعض اهل الحكمة ولم يقدر على حلها والذى

افادنا الله والقى فى ذهنى ان كل نفس وان كانت فى اول تكونها بالقوة فى جميع
ما لها من الكمالات والصفات النفسانية الخيالية والعقلية مع كونها صورة
بالفعل وكمالا لجسم طبيعى مادى ولذلك لم يقم بلا مادة كما قلوه الا انها بعد
وجودها الطبيعى وفى مدة تكونها البدنى تكتسب اخلاقا وملكات شريفة او
خسيسة واراء واعتقادات حقه او باطله فتصير بالفعل بعد كونها بالقوة
فى شئ من الحالات النفسانية اما فى السعادة الاخروية وذلك اذا اقتنت
ملكات فاضلة او اعتقادات حقه فصارت من جنس الملائكة والاخيار و
انخرطت فى سلكهم واما فى الشقاوة الاخروية وذلك اذا اكتسبت ملكات رذيلة
او اعتقادات باطله فتشبهت بالشياطين والاشرار لانها من اهل الشر والفساد
وبالجملة النفوس التى كانت فى اول تكونها قابلة محضة وفى الصفات النفسانية
كلها متعلقة بالهيولى صارت بحسب اكتساب الصفات المستقرة التى هى
الملكات خارجة من القوة الى الفعل وتصورت بصورة نفسانية باطنية
لها نحو اخر من الوجود فى نشاة اخرى لانها فى هذه النشاة كاملة بالفعل لانها
صورة كمال لجسم طبيعى ولا يمكن ان يكون شئ واحد بحسب نشاة واحدة صورة
ومادة او فعلا وقوة او كمالا ونقصا معا فحاجة النفس الانسانية الى
البدن انما هى من جهة كونها قابلة محضة فى ما لها من الصفات الباطنة
فاذا خرجت فى شئ منها من القوة الى الفعل وتصورت ذاتها بصورتها
الباطنة لاجل رسوخ تلك الصفة زالت عنها القوة الاستعدادية التى كانت لها
فتنفصل عن البدن وتنفرد بنحو اخر من الوجود الصورى من غير مادة و
استعداد اما النفوس التى غلبت عليها ملكة العلوم الحقة والاخلاق
الفاضلة فيصير محشورة الى عالم القدس موطن الملائكة المقربين واما التى
غلبت عليها الصفات الشيطانية من الجهل والغواية والضلالة فحشرت مع
الشياطين او الشهوية والغضبية فحشرت مع البهايم والسباع واليه الاشارة
بقوله وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت وقد اشرنا الى ان خروج
النفس من القوة الى الفعل لا ينافى الشقاوة الاخروية فالنفوس المتمردة الكافرة
والشقية وان صارت فى حيوتها الدنيوية اخس مما كانت واشقى لكنها مع ذلك
زالت عنها القوة والامكان وبطل عنها الاستعداد وبلغت حد الكمال فى الشقاوة

ومنها

ومنها ان الفسقة والجهال ربما قلت شواغلهم الحسية لشوم او مرض
كما للممرورين فتطلع نفوسهم امورا غيبية وذلك لاتصالها بعالم القدس
فلما جاز للاشقيا بمفارقة البدن او فى مفارقة الاتصال بالمبادى و
الاستسعاد بها حين اقترافها بالمعاصى والشهوات فعند فساد البدن و
انقطاعها بالكلية عن شواغله وعدم اشتغالها بشئ من افعاله الطبيعية
والحسية كان ذلك الاتصال اولى فاين يتحقق الشقاوة والنكال والعقوبات
التى توعد عليها فى لسان الشرايع الحقه والنبوات فلا محالة ينبغى ان لا ينقطع
علاقة الاشقياء والعصاة عن الاجرام لحصول العقاب بسبب اقتراف الخطيئات
فلا بد ان ينتقل نفوس العصاة والمذنبين الى شئ من الحيوانات المعذبة فى
الدنيا على حسب اخلاقهم وعاداتهم المناسبة لذلك الحيوان ليبقى معذبة جزاء
لاعمالهم الجواب لا نسلم ان نفوس الاشقياء تتصل عند قلة شواغلهم البدنية
بالمبادى العالية بل غاية ما يتصل اليه نفوس الممرورين والنائمين وما يجرى
مجراهم من الكهنة والمجانين بعض البرازخ المتوسطة بين هذا العالم وعالم
القدس ولا نسلم ايضا انه اذا جاز اتصال نفوس الاشقياء فى هذه النشاة
بذلك العالم لقلة الشواغل وتعطل الحواس يجب ان يحصل لها ذلك ايضا فى
الاخرة لجواز ان يكون نفوسهم هناك اشد اشتغالا عنه بما غشيهم من
عظائم الاهوال والشدائد والدواهى التى لم يبق لهم التفات الى شئ غيرها
لانهم المقيدون بالسلاسل والاغلال المحجوبون عن مشاهدة عالم الانوار
كما اشير الى احوالهم فى الكتاب الالهى وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم
سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون كلا انهم
عن ربهم يومئذ لمحجوبون وقد حيل بينهم وبين ما يشتهون ومنها انهم تشبثوا
بكلام الاوايل من الحكماء كافلاطن ومن قبله من الاساطين وباشارات
الانبياء المعصومين عن الخطا والكذب وبايات الصحيفة الالهية كقول
القائل الحق كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وقوله لقد
خلقنا الانسان فى احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين وقوله ربنا امتنا
اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل وقوله ربنا
اخرجنا فان عدنا فانا ظالمون وقوله اخسئوا فيها ولا تكلمون والجواب ان الذى

ورد من الاقدمين فى نقل النفوس الانسانية الى الابدان الحيوانية وجهناه الى
غير ما وجهوه اليه وحملناه على غير ما حملوه من اثبات التناسخ وكذا ما ورد فى
الرموز القرآنية والكلمات النبوية لها محامل صحيحة غير ما فهمه اصحاب هذا
المذهب فان اكثر مواعيد النواميس الالهية انما يتحقق فى دار اخرى غير هذه
الدار وليست الدار الاخرة منحصرة فى عالم العقل المجرد عن المقادير والاشكال
والصور بل عالم الاخرة عالمان عالم عقلى نورى وعالم حسى منقسم الى دار النعيم
ودار الجحيم احدهما نورانى والاخر ظلمانى فالاول للمقربين والثانى للسعداء الصالحين
واصحاب اليمين والثالث للاشقياء المردودين الى اسفل سافلين واصحاب
الشمال والمغالطة فى حمل كلام الانبياء والحكماء على التناسخ انما نشاءت من
الخلط بين سعة الحشر والنسخ ومن الغفلة والجهل بتحقق عالم اخر متوسط
بين عالم الطبيعة وعالم العقل فيه يحشر الناس على هيئاتهم المناسبة لاخلاقهم
على التفصيل المقرر بينهم المشهور عنهم حيث قرروا ان لكل خلق من الاخلاق
المذمومة والهيئات الردية المتمكنة فى النفس بدن نوع يختص بذلك الخلق
كخلق التكبر والتهور المناسب لابدان الاسود ونحوها والخبث والروغان لابدان
الثعالب وامثالها والمحاكاة والسخرية لابدان القردة واشباهها والعجب للطواويس
والحرص للخنازير الى غير ذلك وكان لكل خلق ذى انواع مخصوصة من الحيوانات
مناسبة لانواع ذلك الخلق فكذلك بازاء كل مرتبة قوية او ضعيفة منه بدن نوع
خاص من تلك الحيوانات التى اشتركت فى ذلك الخلق كعظيم الجثة لشديد الشهوة
وصغير الجثة لضعيفها وربما كان لشخص واحد من الانسان انواع كثيرة من
الاخلاق الردية على مراتب متفاوتة فبحسب شدة كل مذموم فى نفسه وضعف ذلك
وما ينضم اليه من باقى الاخلاق المذمومة القوية والضعيفة واختلاف
تراكيبها الكثيرة التى لا يقدر على حصرها احد الا الله تعالى يختلف تعلق نفسه المذمومة
ببعض الانواع من اشباح الحيوانات المذمومة دون غيرها وكذلك يختلف
تعلق بعضها ببعض افراد نوع واحد دون الباقى ثم اذا زال ذلك الخلق راسا او
زالت مرتبة شديدة منه انتقلت نفسه بحسب خلق اخر يليه فى الرداءة نوعا او
مرتبة الى بدن نوع اخر من الحيوان المناسب له الى ان يزول عن نفسه الهيئات الردية
كلها ان كانت قابلة للزوال وان لم يكن بقى فيها وفى الابدان المناسبة منتقلة من

بعضها

بعضها الى بعض احقابا كثيرة الى ما شاء الله وهذه كلها انما يستصح ويستقيم
عندنا فى غير النشاة الدنياوية عندنا بل فى عالم الاخرة فقوله تعالى كلما
نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب اشارة الى تبديل
ابدانهم المثالية على الوجه المذكور لا كما زعمه التناسخية من انتقال النفوس
فى عالم الاستعدادات من مادة بدنية الى اخرى لاستحالته كما بيناه و
قررناه وليس لقائل ان يقول ما قررتم فى ابطال النقل بعينه جار فى
تعلق النفوس الى الابدان فى النشاة الاخرة فان البدن الاخروى اذا
استعد لتعلق نفس به فلابد ان يفيض عليه من الواهب نفس جديدة
مدبرة اياه فاذا تعلقت هذه النفس المنتقلة من الدنيا به لزم تعلق
نفسين ببدن واحد وهذا ممتنع فما هو جوابك فهو بعينه جوابنا لانا نقول
الابدان الاخروية ليست وجودها وجودا استعداديا ولا تكونها بسبب
استعدادات المواد وحركاتها وهيئاتها واشكالها المتدرجة الحاصلة
لها عن اسباب غريبة ولواحق مفارقة بل تلك الابدان لوازم تلك النفوس
كلزوم الظل لذى الظل حيث انها فائضة بمجرد ابداع الحق الاول لها
بحسب الجهات الفاعلية من غير مشاركة القوابل وجهاتها الاستعدادية
فكل جوهر نفسانى مفارق يلزمه شبح مثالى ينشا منه بحسب ملكاته
واخلاقه وهيئاته النفسانية بلا مدخلية الاستعدادات وحركات المواد
كما فى هذا العالم شيئا فشيئا وليس وجود البدن الاخروى مقدما على وجود
نفسه بل هما معان فى الوجود من غير تخلل الجعل بينهما كمعية اللازم
والملزوم والظل والشخص فكما ان الشخص وظله لا يتقدم احدهما على
الاخر ولم يحصل احدهما الاستعدادى من الاخر لوجوده بل على سبيل التبعية
واللزوم فهكذا قياس الابدان الاخروية مع نفوسها المتصلة بها فان قلت
النصوص القرآنية دالة على ان البدن الاخروى لكل انسان هو بعينه
هذا البدن الدنياوى له قلنا نعم ولكن من حيث الصورة لا من حيث المادة
وتمام كل شئ بصورته لا بمادته الا ترى ان البدن الشخصى للانسان فى هذا
العالم باق من اول عمره الى اخره بتشخصه لكن لا من حيث مادته لانها ابدا
فى التحول والانتقال والتبدل والزوال بل من حيث صورته النفسانية التى

بها تحفظ هويته ووجوده وتشخصه وكذا الكلام في كل عضو من اعضائه
مع تبدل المقادير والاشكال والهيئات العارضة والكيفيات اللاحقة
فالعبرة في حشر بدن الانسان بقاؤه بعينه من حيث صورته وذاته مع مادة
مبهمة لا من حيث مادته المعينة لتبدلها في كل حين فكما ان جهة الوحدة
والتشخص في بدن شخص واحد من حد الصبا الى حد الشيخوخة مع تبدل كثير
من الصفات بل كثير من الاعضاء والالات هي النفس ومرتبة مبهمة من
المادة غاية الابهام ولهذا لا يقال لمن جنى في الشباب وعوقب في المشيب
انه عوقب غير الجاني فكذلك جهة الوحدة في البدن الدنياوي والبدن
الاخروي وهي النفس وضرب من المادة المبهمة فلذلك تثاب النفس وتعاقب باللذات
والالام لاجل ما صدر عنها من الاعمال والافعال البدنية بهذه الجوارح و
الاعضاء مع تبدلها في الاخرة الى نوع اخر والذي يؤيد ما ذكرناه من تبدل
الابدان ما ورد في صفة اهل الجنة انهم جرد مرد ابناء ثلاثين سنة واول
زمرة يدخلون الجنة على صورة القمر ليلة البدر ثم الذين يلونهم كاشد كوكب
دري في السماء اضاءة وفي صفة اهل النار ان ضرس الكافر يوم القيمة
مثل احد وفخذه مثل البيضا ومقعده من النار مسيرة ثلاث مثل الربذة و
في رواية ان غلظ جلد الكافر اثنان واربعون ذراعا وان مجلسه من جهنم ما
بين مكة والمدينة وفي رواية اخرى ان الكافر ليسحب لسانه الفرسخ والفرسخين
يتوطاه الناس الى غير ذلك من اوصاف الفريقين في الاخرة ومنها ان العالم
الذي فيه الافات والعاهات والعقوبات والشرور والالام هو هذا العالم
العنصري لما فيه من التضاد والتفاسد والتزاحم والامور الاتفاقية والقسرية
دون غيره من العوالم لانه اكثفها واكدرها واظلمها فينبغي ان يكون هذا العالم
جهنم الاشقياء والكفار والاشرار وجحيمهم هي نار الطبيعة التي قيل لها هل
امتلات فتقول هل من مزيد ودركاتها هي ابدان الحيوانات التي كلما ارادوا ان
يخرجوا منها اعيدوا فيها لتراكم جهالاتهم ورداءة اخلاقهم بخلاف السعداء
الذين قال الله فيهم لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ووقاهم عذاب الجحيم
وذلك لاستحالة انتقال نفوسهم الى الحيوانات المعذبة التي هي ابواب الجحيم
ولكل باب منهم جزء مقسوم وذلك لغلبة الاخلاق المرضية والهيئات المحمودة

البيضا اسم جبل بالشام
وقرية في بلاد العرب

لها واذا لم ينتقل نفوسهم الى الابدان العنصرية الكائنة الفاسدة فلا يذوقون
في الدنيا الا الموتة الاولى التي هي مفارقتهم عن الابدان الانسانية و
الجواب ان اختصاص التعذيب التام والعقاب الشديد في نشاة لا يستلزم
كونها اخس النشات فان النشاة التي يقع فيها العذاب الاليم للاشقياء
والثواب العظيم للسعداء نشاة ادراكية هي اصفى والطف من هذه النشاة
الكثيفة وهي الدار الاخرة التي هي دار الحيوان وذلك لان الملذ والموذي
في الحقيقة ليسا من الامور الخارجة عن الصور الادراكية الحاضرة عند
النفس الواصلة فكل مولم او ملذ لنا ليس من المحسوسات الخارجة ولا
يمكن ادراكه بهذا الحس الظاهري الدنيوي بل بالحواس الباطنية الاخروية
وتلك الحواس هي التي بها يسمع ويبصر ويذوق ويشم ويلمس ما لا وجود له
ونقول ايضا ان سكر الطبيعة وخدر النفس في هذه الدار لاجل اشتغالها
باعمال البدن يمنعها ان تدرك افات النفس والامها الحاصلة لها المكتسبة
من نتايج اعمالها ولوازم اخلاقها وملكاتها الردية ادراكا حقا غير مشوب
بما توردة الحواس عليها وتشتغل به وتلهو وتنسى فاذا ارتفع الحجاب عن
الانسان بالموت وانكشف الغطاء وقع اليوم بصره يومئذ الى تبعات
افعاله وتحقات اعماله فيقع لها حينئذ ان كان سيء الاخلاق قبيح الاعمال
ردي الاعتقاد الالم الشديد والداهية العظيمة كما في قوله تعالى فكشفنا
عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد فجحيم الاخرة وان كانت الطف من نعيم
هذه الدنيا الا ان عذاب الاشقياء والامها على الوجه الاوثق انما يتحقق
فيها لا في هذه الدار لان لطافتها يوجب ذلك لكون الادراك الذي
هو ملاك العذاب ومبنى التالم فيها اصدق واصفى وقوله وان جهنم
لمحيطة بالكافرين مشيرا الى ان باعث الالم والعذاب موجود بالفعل ههنا
للكفار وهم لا يدركونه لسكر طبيعتهم وتخدر ذوقهم وعمى ابصارهم عن
ادراكه ومن تامل في الاهوال العظيمة التي قد يراها الانسان في نومه
او يتوهمها من غير سبب خارجي ولا جهة محسوسة مع انه لم يقصر ايلامها
عن ايلام الخارجيات بل ربما زاد عليها على الايقاس ليعلم يقينا ان عذاب
الاخرة اشد وابقى من عذاب الدنيا لانها اشد استقرارا واوصل الى النفس

مطلب جحيم الاخرة الطف من نعيم هذه الدنيا

واعز فيها من هذه الحيثيات ومنها ان التعذيب بالجهل المركب وغيره
من الاحوال التي وعدها الشارع ان كان تلحق الجوهر الروحاني مجردا عن
علايق الاجسام فكيف يحصل من مثله هذا التصور المحدود وليست
هنه قوة التخيل والجهل المركب لابد فيه من تصورات وتصديقات تخلو
ما ينبغي منشاها المتخيلة ومعلوم ان الفايض من المبادي ما لم يكن
سوء استعداد جرمي لا يكون الا ما طابق الواقع من الاعتقاديات و
غيرها فان جهات الشر والافة والكذب والجهل الذي هو ضرب من الصور
العلمية وغيرها راجع الى هيئات مادية فموضوع التعذيب بالالام والشدايد
الاخروية ان كان نفسها هو الجوهر المفارق لعلاقة الاجرام فلا يعذب بالجهل
المركب وغيره لعدم التخيل غاية ما في الباب ان يبقى فيه اخلاق وملكات
فاذا لم يبق فيه مدد ادراكي زالت بالكلية ولا شوق الى ما لا تصور له بوجه
ولا مخصص ولا قوة شوقية فلا تالم بالشوق ايضا الى مشتهياتها ولذاتها
الدنياوية وقد ارتفعت المشوشات الحسية عنه فكان حاله حينئذ حال
من سكنت قواه فنال الغبطة العظمى من الرحمة الالهية في عالم القدس
والرحمة وان كان موضوع التخيل هو الدماغ الانسان فهو يفسد حالة
الموت ويفسد مع فساده الصورة والحفظ والذكر والفكر وان كان جسما
اخر فلكيا كما ظنه بعضهم فمعلوم ان علاقة الجوهر الروحاني انما هي لنسبة
بين المادة البدنية وبين الجوهر الروحاني فاية نسبة حدثت بينهما بالموت
حتى اوجبت اختصاصه به وانجذابه من بين سائر الجواهر المفارقة لابدانها
اليه دون غيره من الاجرام بل الى حيزه دون بقية الاجيال من نوع ذلك
الجسم ثم ان الجسم الذي هو موضوع تخيلات النفس يجب ان يتصرف
فيه النفس وتحركه حركات جرمية تابعة للحركات النفسانية والانتقالات
الفكرية كما يعرض لجوهر الدماغ من الانفعالات والتغيرات والا فلو لم
ينفعل ولم يتغير الجسم الذي تصرفت فيه النفس بانفعالاتها وتغيراتها
لم يكن لها تصرف فيه بوجه من الوجوه فلا اختصاص له بها دون سائر
الاجسام وظاهر ان الجرم الفلكي يابى عن تصرف متصرف فيه غير
نفسه المحركة اياه حركة متشابهة متصلة على نعت الاستمرار على نهج

واحد

واحد وان كان موضوع ذلك التخيل جرما مركبا دخانيا تحت كرة الاثير
او تحت فلك القمر المايل كما زعمه قوم اخرون فهو ايضا غير صحيح لعدم اعتدال
فيه يصلح لقبول النفس المدبرة له فانه ان قرب من النار او من الفلك
في حيز النار فتحيله النار بسرعة الى جوهرها او تحيله سرعة حركة
الفلك الى جوهر النار وان بعد منها وتكون في حيز الهواء فاما ان يتخلخل
تخلخلا فيصعد بخارا او يتكاثف فينزل بردا وليس فيه جرم محيط يغلب
عليه من اليبس والصلابة ما يحفظه عن التبدد ويحرسه عن ممازجة
غيره به كما للجوهر الدماغي فينا ليتعين فيه محل التخيل متشكلا به ولا بد
فيه من جوهر يابس ليحفظ فيه الصور وجوهر رطب ليقبل ثم لما كا
النفوس المتفارقة عن الابدان الانسانية غير متناهية لزم مما ذكروا
من اجتماع المفارقات كلها على جسم من اجسام العالم فيلزم اما نهاية
تلك الجواهر او عدم نهاية ذلك وكلاهما محالان والجواب ان التجرد الواقع
في كلام المشكك ان اراد به التجرد عن الاجسام الحسية والاشباح البرزخية
جميعا فليس الحال كذلك في نفوس الناقصين والمتوسطين لانها وان
تجردت عن الحسية لم تتجرد عن المثالية فهو الصحيح ولا فساد فيه كما سيجيء
بيانه في باب المعاد واما قوله فكيف يحصل عن مثله هذا التصور
المحدود وليست معه قوة التخيل فهو ممنوع لان الجوهر المفارق عن القوى
الطبيعية دون المثالية وعن الحواس الظاهرة دون الباطنة له ادراكات
جزئية تخيلية وله قوة مخيلة منبعثة عن ذاته لما اشرنا سابقا ان للنفس
في ذاتها سمعا وبصرا وقوى باطنة ادراكية وتحريكية لكن قوة تحريكها
وقوة ادراكها يرجع الى امر واحد وكذا يرجع بعض ادراكاتها الى البعض في
الوجود الجمعي فيرجع قدرتها الى ادراكها ويرجع تخيلها الى بصرها
الباطني بل هذه القوى الظاهرة كلها ظلال لما في جوهر النفس من الجهات
والحيثيات الموجودة في ذاتها بوجود واحد جمعي وقد تفرقت وتكثرت و
امتدت ظلالها في مادة البدن وتشكلت باشكال الاعضاء والادوات
فلها في ذاتها عين باصرة واذن سامعة وذوق وشم ولمس وقوة فعلية
من شانها تصوير الحقايق على الوجه الحضوري المشاهد لها على طبق ما يتصو

الان فى هذا العالم فانّ المعرفة والتصور ههنا بذر المشاهدة فى العقبى
والتفاوت بين التصور ههنا والمشاهدة هناك يرجع الى القوة والضعف
فكلّ ما يتمنى المرء يدركه فان كان تاملات الرجل وتصوراته فى هذا العالم
من باب الخيرات والحسنات والنيات الصالحة صارت مادة لحيات ورضوان
وروح وريحان وملائكة يستمتع بمشاهدتها فى الدنيا ويرتاح برويتها ومشاهدتها
فى اخراه وان كانت من الشرور والقبايح والنيات الفاسدة والاوهام
الكاذبة والموذيات الباطنة صارت مادة لحيات وعقارب ونيران سخط
قبره ومالك غضبان وشياطين يتضرر بمشاهدتها فى اولاه ويتاذى
برؤيتها ومصاحبتها فى اخراه واما قوله لما كانت النفوس المفارقة عن
الابدان غير متناهية يلزم اجتماع المفارقات كلها الى اخره فهو مدفوع
اما اولا فلان الكلام ليس فى جميع المفارقات من النفوس بل انما هو فى
نفوس الاشقياء ولا يلزم ما ذكره فان النفوس بعضها مما لا يتعلق بالاجرام
وما يتعلق منها بالاشباح المثالية وان فرض كونها غير متناهية لم يلزم
عنه فساد لعدم التزاحم فى الاشباح المثالية على محل واحد مادى فيجوز
عدم تناهيها وعلى هذا لا يلزم نهاية تلك الجواهر ولا عدم نهاية الاجسام و
اما باقى مقدماته فبعضها مما نحكم بصحتها ونعين عليها لموافقتها لما نحن
فيه وبعضها مما لا يضرنا صحتها ولا فسادها فلا نتعرض لها نفيا واثباتا
ولا قدحا وتصويبا ثم انى لا اتعجب من بعض الموصوفين بفقه المعارف
الالهية والاستشراق للانوار الملكوتية كصاحب التلويحات مع شدة
توغله فى الرياضات الحكمية وفهمه للاسرار واعتنائه بوجود عالم اخر بين
العالمين كيف صوب فى التلويحات قول بعض العلماء من كون جرم سماوى
موضوعا لتخيلات طوائف من السعداء والاشقياء لانهم لم يتصوروهم
العالم العقلى ولم تنقطع علاقتهم عن الاجرام وهم بعد فى عقولهم بالقوة
التى لم يخرج نفوسهم منها الى الفعل واحتاجت الى علاقة البدن فقال انه
كلام حسن لانه خالف ذلك القول فى تعلق نفوس الاشقياء بتلك الاجرام
الشريفة ذوات النفوس النورانية وقال والقوم يحوجهم الى التخيل الجرمى
وليس يمتنع ان يكون تحت فلك القمر وفوق كرة النار جرم كرى غير متخرق هو

نوع

نوع بنفسه ويكون برزخا بين العالم الاثيرى والعنصرى موضوعا
لتخيلاتهم فيتخيلون به من اعمالهم السيئة مثلا من نيران وعقارب تلدغ
وحيات تلسع وزقوم يشرب وغير ذلك وقال وبهذا يندفع ما بقى من شبه
اهل التناسخ ولست اشك لما اشتغلت به من الرياضات ان الجهال والبخرة
لو تجردوا عن قوة جرمية مذكرة لاحوالهم مستتبعة لملكاتهم وجهالاتهم تحفظ
لتصوراتهم نحوا الى الروح الاكبر انتهى وانت قد دريت ان كون جسم من
الاجسام فلكيا او غير فلكى موضوعا لتخيل نفس لا يستتم الا بان يكون له
معها علاقة علية ومعلولية بالذات او بتوسط ما له معها تلك العلاقة
بالذات ان تكون النفس صورة كمالية له بذاتها او بحسب بعض قواها الذاتية
او العرضية وبالجملة لا بد ان يكون ذلك الجسم فى تصرف النفس بوجه من الوجوه
واقل ذلك كما يكون لها بالنسبة الى الة وضعية كالمرائى والاشياء الصقيلة
التى قد يكون مظاهر بعض ادراكاتها بسبب علاقة وضعية لتلك الالة الى
المادة البدنية التى هى موضوعة لافاعيل النفس ومادة لقواها ومطرح
لانوارها المنبعثة عن ذاتها النيرة اليه وليس الجرم الفلكى او ما يجرى مجراه بما
يؤثر فيه شئ مباين عن نفسه الفاضلة عليه من مبداه وقد اشرنا سابقا
الى ان الاجرام العلوية ليست متاثرة عن غير مباديها العقلية ولا مطبعة
ولا قابلة لتاثيرات غريبة من العلل القسرية والاسباب الاتفاقية وكذا ما
يجرى مجراها من كونه جرما علويا غير متخرق ولما لم يكن لتلك النفوس المفارقة
ابدان عند هؤلاء الذاهبين الى كون جرم سماوى موضوعا لتخيلاتهم حتى يكون
لابدانهم علاقة وضعية الى تلك الاجرام العالية لتصير تلك الاجرام كالمراة لتلك
النفوس ليشاهد ما فيها من الصور بتوسط العلاقتين احدهما طبيعية والاخرى
وضعية متوقفة على الطبيعة فمتى ارتفعت العلاقة الطبيعية من النفس
بالنسبة الى بدنها بالموت مثلا ارتفعت العلاقة الوضعية لها بالنسبة الى جرم من الى
الاجرام اذ الثانية متفرعة على الاولى فاذا بطل الاصل بطل الفرع فظهر
بطلان ما ذهبوا اليه وايضا على تقدير ان يكون جرم الفلكى كالمراة موضوعا
لتخيلاتهم كان المتخيل لهم فى الصور هى الموجودة فيه الممثلة عند نفسه و
ليست الممثلة فى الافلاك الا ما هى من تخيلات الافلاك لا ما هى تخيلات

تلك النفوس ومحال ان يكون جرم علوى نسبته الى نفسه نسبة جوهر
الدماغ الينا ثم تتصور بنقوش وصور خيالية غير التى انشاتها نفسه
الشريفة العلوية واذا كان الامر كما ذكرنا فيمتنع ان يكون فى الاجرام العالية
هيئات مؤلمة واوهام مظلمة موحشة معذبة حتى تتعذب بها الاشقياء
وما تعذب به تلك النفوس على ما اعترفوا البس هياتها الردية وتخيلاتها الكاذبة
وعقايدهم الباطلة وآراؤهم الخبيثة دون الصور المطابقة لما فى الواقع لان
الكائن فى القابل الذى فى غاية الخلوص والصفاء كالاجرام العالية من الفاعل
الذى فى غاية الشرف والتقدس كالمبادى العقلية لا يكون صورا حقه و
مثلا غيبية مطابقة للامور الواقعة فى نفس الامر فلا يستقيم ما قالوه ولا
يستقيم ما تصوروه من كون تلك الصور مما يتعذب به الاشقياء وكما ان
هذا الراى فى الجرم الفلكى غير صحيح كذلك فى الجرم الابداعى المنحصر نوعه فى شخصه
غير صحيح لان هذا الجرم ايضا طبيعة خامسة فلكية على ما صوروه وان كان جرم
تحت كرة القمر للزوم كونه عديم الحركة الغير المستديرة دائما وسائر ما يلزمه من
صفات الافلاك ولعل عدد نفوس الاشقياء غير متناه فكيف يكون جرم موضوعا
لتخيلاتهم اى لتصرفات نفوسهم فيه وفى صورها الادراكية الغير المتناهية للنفوس
كما هو راى هولاء القوم ولا اقل من ان يكون ذا قوة غير متناهية اذ لا بد ان يكون
بازاء كل ادراك لصورة فى جسم قوة استعدادية وانفعال فى ذلك الجسم وهو
معلوم الفساد بل الحق ما حققناه من ان الصور الملذة للسعداء او المؤلمة
للاشقياء فى النشاة الثانية كما وعدها صاحب الشريعة الالهية واوعد عليها هى
واقعة فى نشاة اخرى وفى صقع آخر غير حالة فى جرم من الاجرام ولا قائمة فى
قوة جرمية بل قائمة بذواتها انما مظاهرها نفوس هاتين الطائفتين بضرب
من الفعل والتاثير كما ان الصور والاشباح التى فى المراة ليست قائمة بها بل
مظهرها تلك المراة بضرب من القبول ولا منافاة بين صدور الفعل عن قوة
بجهة وانفعالها التذاذا وايلاما بجهة اخرى كما ان الصحة والمرض البدنيين
ينشآن من نفسه فى بدنه فى هذه الدار ثم تنفعل النفس عنهما ويكون من
احدهما فى لذة وراحة ومن الآخرة فى الم ومشقة وذلك لكون النفس ذات
جهتين جهة عقلية فعلية وجهة طبيعية انفعالية فهكذا يكون حالها بحسب

فعل الطاعات والمعاصى المودية للصور الحسنة والقبيحة فى الدار الآخرة
عند تجسم الاعمال فيتنعم باحديهما ويتعذب بالاخرى وتانك الجهتان
المصححتان لكون النفس فاعلة لشئ ومنفعلة عنه هما موجودتان فى النفس
قبل ان يصير عقلا محضا وحينئذ يكون فعالا ودراكا بجهة واحدة كما اشير
اليه سابقا من ان عنه وفيه فى العقل البسيط وهو العقل الفعال شئ واحد
فقد ثبت ان جميع ما يلحق النفس فى الآخرة هو ما ينشاء منها والنفوس الغير
الكاملة علما وعملا او علما فقط اى نفوس السعداء المتوسطين فى العلم و
العمل او الناقصين فى العلم والاشقياء الناقصين فيهما وان تجردوا عن
المواد والاجرام الدنياوية الطبيعية لكنها متعلقة بعد بالاشباح الاخروية
التى هى فى باب الالتذاذ والايلام اشد وادوم من هذه الاجرام المستحيلة كما
فى قوله تعالى ولعذاب الآخرة اشد وابقى بل هذه النار وايلامها من جملة
آثار النار الآخرة وعذابها او عينها لكنها تنزلت وتكدرت وضعفت قوتها
وتاثيرها كما روى عنه صلى الله عليه وسلم ان ناركم هذه من نار جهنم غسلت
بسبعين ماء ثم نزلت وقس النور على النار حتى تعلم ان نعيم الدنيا بالنسبة
الى نعيم الآخرة شئ حقير بالتابيد وتذكره ومما يؤيد ما ذكرناه من بطلان
تعلق النفوس بعد الموت بجرم فلكى او عنصرى وتنور ما قررناه من ان الصور
الاخروية التى بها نعيم السعداء وجحيم الاشقياء ليست هى التى انطبعت فى
جرم فلكى او غير فلكى بل هى صور معلقة موجودة للنفس من النفس فى صقع
آخر مرتبطة باعمال وافعال صدرت عنها فى دار الدنيا واثرت فى ذاتها اخلاقا
هو ما قاله وملكات مستتبعة لتلك الصور المعلقة ما هو قاله قدوة المكاشفين محى
الدين بن العربى قدس سره عليك ان تعلم ان البرزخ الذى تكون الارواح فيها
بعد المفارقة من النشاة الدنياوية هو غير البرزخ الذى بين الارواح المجردة
والاجسام لان تنزلات الوجود ومعارجه دورية والمرتبة التى قبل النشاة
الدنياوية هى من مراتب التنزلات ولها الاولية والتى بعدها من مراتب المعاد
ولها الآخرية وايضا التى تلحق الارواح فى البرزخ الاخير انما هى صور الاعمال
ونتيجة الافعال السابقة فى الدنيا بخلاف صور البرزخ الاول فلا يكون
احدهما عين الآخر لكنهما يشتركان فى كونهما عالما روحانيا وجوهرا نورانيا

غير مادی انتهى ويؤيد هذا ايضا ما قد صرح به فی الفتوحات ايضا فی الباب الحادی
والعشرين وثلثمائة من ان هذا البرزخ غير الاول ويسمی الاول بالغيب الامکانی
والثانی بالغيب المحالی لامکان ظهور ما فی الاول فی الشهادة وامتناع رجوع
ما فی الثانی اليها الا فی الاخرة وقليل من يکاشفه بخلاف الاول ولذلك يشاهد
کثير منها ويکاشف بالبرزخ الاول فيعلم ما يريد ان يقع فی العالم الدنياوی
من الحوادث ولا يقدر علی مکاشفة احوال الموتی وکذا قوله فی الباب الثالث
والستين منها بعد تبيين ما يراه الانسان فی المراة والی مثل هذه الحقيقة يصير
الانسان فی نومه وبعد موته فيری الاعراض صورا قائمة بانفسها تخاطبه و
تخاطبها اجسادا حاملة ارواحا لا يشك فيها والمکاشف فی يقظته ما يراه يری
النائم فی حال نومه والميت بعد موته کما يری فی الاخرة صور الاعمال توزن
مع کونها اعراضا ويری الموت کبشا املح مع ان الموت نسبة مفارقة عن
اجتماع ومن الناس من يدرك هذا المتخيل بعين الحس ومنهم من يدرکه
بعين الخيال اعنی فی حال اليقظة واما فی النوم فبعين الخيال قطعا وقوله
ايضا فجميع ما يدرکه الانسان بعد الموت فی البرزخ من الامور بعين الصور
التی هو بها فی الدنيا وقوله ايضا فی اخر هذا الباب وکل انسان فی البرزخ مرهون
بکسبه محبوس فی صور اعماله الی ان يبعث يوم القيمة فی النشاة الاخرة
فصل فی تتمة الاستبصار لهذا الباب من جهة کيفية نسبة النفس الی
البدن والاشارة الی الموت الطبيعی واجله والفرق بينه وبين الاجل الاخترامی
اعلم ان النفس حاملة للبدن لا البدن حامل لها کما ظنه اکثر الخلق حيث قرع
اسماعهم من انها زبدة العناصر وصفوة الطبايع وظنوا ايضا ان النفس
يحصل من الجسم وانها تقوی بقوة الغذاء وتضعف بضعفه وليس کما
توهموه انما النفس تحصل الجسم وتکونه وهی الذاهبة الی الجهات المختلفه
وهی معه ومع قواه واعضاءه تدبره حيث ما ارادت وتذهب به حيث
ما شاءت من هبوط الی اسفل او صعود الی فوق بحيث يمکنه مع کثافة البدن
وثقله فمتی ارادت صعوده تصير صاعدا يتبدل ثقله خفة واذا ارادت
هبوطه يهبط ويتبدل خفة ثقلا واما الطلوع الی عالم السماء وجنة الارواح
والسعداء والمنزل الاعلی فلا يمکنها ان ترتقی الی هناك بهذه الجثة الکثيفة

بل ببدن نوری من جنس تلك الدار اذا تخلصت من هذه البنية المظلمة کان
الطلوع الی جنة المقربين وصقع الکاملين من الصور المفارقة العقلية والمثل
الافلاطونية النورية لا يتيسر لها الا اذا انفصلت عن علوق الابعاد والاجرام
وانقطعت عن الامثال والاشباح وتجردت عن الکونين ورفضت العالمين
والغرض من هذا الکلام ان النفس لترقيها الی هذه المعارج اجل من ان يتبع
البدن فی وجودها بل البدن من توابع وجودها فی بعض المراتب السفلية و
بهذا الاصل ينفسخ مذهب التناسخ ومذهب من يری ان منشا انقطاع النفس
عن هذا البدن بالموت الطبيعی هو انتهاء قوة البدن ونفاد حرارته الغريزية
وکلال الالية وتعطل نظامه وتزلزل ارکانه وخراب دکانه کما ظنه الجمهور
من الاطباء والطبيعيين ان انقطاعها عن البدن لاختلال البنية وفساد
المزاج بل الحق ان النفس تنفصل عن البدن بسبب استقلالها فی الوجود علی
التدريج وتنقطع شيئا فشيئا من هذه النشاة الطبيعية الی نشاة ثانية لما
مر من اثبات الحرکة الذاتية الوجود فی الجواهر المتعلقة بالمواد الهيولانية فالنفس
يتحول فی ذاتها من طور الی طور ويشتد فی تجوهرها من ضعف الی قوة وکلما
قويت النفس وقلبت افاضة القوة منها علی البدن لانصرافها عنه الی جانب اخر قلت
ضعف البدن وقواه ونقص وذبل ذبولا طبيعيا حتی اذا بلغت غايتها
فی التجوهر ومبلغها من الاستقلال ينقطع تعلقها عن البدن بالکلية و
تدبيرها اياه وافاضتها عليه فعرض موت البدن وهذا هو الاجل الطبيعی
دون الاجل الاخترامی الذی بسبب القواطع الاتفاقية فمنشا ذبول البدن
بعد سن الوقوف الی ان يهرم ثم يعرض الموت هو تحولات النفس بحسب
مراتبها وقربها الی النشاة الثانية التی هی نشاة توحدها وانفرادها عن هذا
البدن الطبيعی وانفصالها عن هذه الدار واستقلالها فی الوجود وهذه
الحالات البدنية المشاهدة من الانسان من الطفولية والشباب والشيب
والهرم والموت کلها تابعة لما يحاذيها من حالات النفس فی القوة والفعل
والشدة والضعف علی التعاکس فکلما حصلت للنفس قوة وتحصل حصل
للبدن وهن وعجز الی ان تقوم النفس بذاتها ويهلك البدن بارتحالها
فارتحالها يوجب خراب البيت لا ان خراب البيت يوجب ارتحالها فما قيل

فى الفرس نظما جان قصد رحيل كرد كفتم بمرو كفتا چكنم خانه فرو مى آيد اتما
يصدق فى الموت الاخترامى لا الطبيعى وبالجملة اكثر القوم لما لم يتفطنوا لهذه
النفس بهذه الحركة الرجوعية وهى السفر الى الله الذى اثبتناه فى كل
الموجودات ذكروا وجوها غير سديدة فى حكمة الموت وفى ما بيناه يظهر
المناسبة فى اطلاق لفظ الطبيعى على هذا الموت دون ما ذكروه وقد
سبق ايضا ان الذى بيناه لا ينافى الشقاوة الثابتة لطائفة من
النفوس وتعذبهم فى الآخرة بالجحيم والنيران وغضب الرحمن وسائر ما
سيجرى عليهم جزاء لاعمالهم وتبعات لاعمالهم ونتايج لاخلاقهم وملكاتهم
السيئة واعتقاداتهم الردية الفاسدة كما سيكشف لك زيادة الانكشاف
واذا تحقق ما ذكرناه فى الموت الطبيعى وان منشاه توجه جبلى الى جانب الآخرة
والقرب من الله تعالى ظهر وتبين بطلان التناسخ مطلقا بجميع اقسامه
واستحالة تعلق النفس بعد موت بدنها العنصرى سواء كان بالاجل الطبيعى
او بغيره ببدن طبيعى آخر وانتقالها من بدن الى آخر اذ لو انتقلت من بدن
وتعلقت بآخر كان تعلقها به عند اول تكونه نطفة حيوان او جنين
فى رحم كما اعترفوا به فيلزم على ما اصلناه من البيان الحلف من عدم التطابق
التعاكسى بين مراتب استكمالات النفس والبدن على الوجه المذكور تذكرة
فيها تبصرة اعلم ايها السالك الى الله الراغب الى دار كرامته بفوق الحدس
انك قاصد الى ربك صاعد اليه منذ يوم خلقت نطفة فى قرار مكين ودرجت
بها نفسك تنتقل من ادون حال الى حال اكمل ومن مرتبة هى انقص الى مرتبة هى
اعلى واحكم والى درجة هى ارفع واشرف الى ان تلقى ربك وتشاهد وتوفى
حسابك وتوزن حسناتك او سيئاتك فتبقى عنده اما فرحانة مسرورة
مخلدة ابدا سرمدا مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين
وحسن اولئك رفيقا واما محزونة متألمة خاسرة معذبة بنار الله الموقدة
التى تطلع على الافئدة مع الكفرة والشياطين والفجرة والمنافقين فبئس
القرين ونحن قد بينا من قبل ان جميع الموجودات التى فى هذا العالم فى
السلوك الى الله تعالى وهم لا يشعرون لغلظة حجابهم وتراكم ظلماتهم لكن هذه
الحركة الذاتية وهى السير الى الله تعالى فى الانسان ابين واظهر سيما فى الانسان

الكامل

الكامل الذى يقطع تمام هذه القوس الصعودية التى كنصف دائرة من
الخلق الى الحق كما يعرفه اهل الكشف والشهود من العلماء الذين لم تعم
ابصارهم الباطنية عن ادراك حقايق الاشياء كما هى عليها بغشاوة التقليد
والامتراء وحجب الهوى والدنيا وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء تمثيل
ان مثال البنية الانسانية فى هذا العالم مثال السفينة المحكمة الآلة فى
البحر بمن فيها من القوى النفسانية والجنود العمالة فيها المسخرة باذن الله
المرتبة فى امر هذه السفينة المصلحة لحالها فان سفينة البدن لا تنبعث للسير
الى الجهات الا بهبوب رياح الارادات فاذا سكنت الريح وقفت السفينة
عن السير والجريان وبسم الله مجريها ومرسيها فكما انه اذا سكنت الريح التى نسبتها
الى السفينة نسبة النفس الى البدن وقفت السفينة قبل ان يتعطل شئ من
اركانها ويختل واحدة من آلاتها كذلك جسد الانسان وآلاته اذا فارقته
النفس لا يتهيا له الحس والحيوة التى فى مثالنا بمنزلة حركة السفينة وان
لم ينعدم بعد شئ من مواد البدن وآلاته واعضائه الا ذهاب نفخ الروح
الذى بمنزلة ريح السفينة والبرهان تحقق ان الريح ليس من جوهر
السفينة بل حركتها تابعة لحركة ولا السفينة حاملة للريح بل الريح حاملها
ومحركها باذن الله ومجريها باسم الله ولا تقدر السفينة ومن عليها من
الجنود والقوى المختلفة الراكبة عليها على استرجاع الريح بعد ذهابها بحيلة
يعملونها او صنعة يصنعونها كذلك الروح ونفخه ليس من جوهر الجسد
ولا الجسد حامل الروح ولا يقدر احد من القوى والكيفيات المزاجية
على استرجاع النفس اذا فارقت الجسد فهذا مثال لان حيوة البدن
وحركته تابعتان للنفس لا النفس تابعة لهما ولهذا بطل مذهب التناسخ
الذى عبارة عن استرجاع النفس وتعلقها الى البدن بعد ذهابها
عنه تارة اخرى من جهة صلوح مزاجه واستعداد مادته لان المزاج
تابع للنفس كما سبق من انها الحافظة للمزاج الجامعة لاجزاء البدن
الجابرة لعناصره على الالتيام لا النفس تابعة له ولعناصره واما الفرق
بين الاجل الطبيعى والاخترامى فى مثال السفينة هو انك اذا علمت ان
هلاك السفينة بما هى سفينة من جهتين اما بفساد من جهة جرمها او

انحلال تركيبها فيدخلها الماء ويغرق ويهلك من فيها ان غفلوا عنها ولم
يتداركوا باصلاح حالها كهلاك الجسد وقواه من جهة غلبة احدى الطبايع
من تهاون صاحبه به وغفلته عنه فلا يبقى النفس معه اذا فسد مزاجه
وتعطل نظامه وتعوجت بنيته وانحرفت عن الاعتدال وضعفت آلته
كما لا يبقى الريح للسفينة بسبب اختلال آلتها والريح موجودة في هبوبها
غير معدومة في الموضع الذى كانت قبل هلاك السفينة فتلك النفس
باقية في معدنها كبقاء الريح في افقها وعالمها بعد تلف الجسم واما الجهة
الثانية فهي بان يكون هلاك السفينة بقوة الريح العاصفة الهابة
الواردة منها على السفينة ما ليس في وسعها ووسع آلاتها فتضعف
الالة وتكسر الاداة لضيق طاقتها عن حمل ما يرد عليها كذلك النفس اذا قويت
جوهرها واشتدت حرارتها الغريزية المنبعثة عنها الى البدن ضعف
البدن عن حملها وانحل تركيبه وجفت الاته وفنيت رطوباته لاستيلاء
الحرارة فان التحقيق عندنا ان الحرارة الغريزية في المشايخ اكثر واشد
من حرارة الشبان وانما لم يظهر اثرها فيهم لقلة الحامل وذبول المادة
عكس ما هو المشهور من ان حرارتهم اقل من حرارة الشبان وكذا منشا عروض
الموت الطبيعي غلبة الحرارة بالذات الموجبة لافناء الرطوبة المودى الى فناء
الحرارة عن البدن فيقع الموت ضرورة فعروض الموت الطبيعي من باب الضرورات
اللازمة لبعض الغايات الذاتية كما علمت في مباحث اقسام العلل والغاية
الذاتية ههنا هي قوة النفس وكمالها واشتداد جوهر الروح وقوة نفخ الصور
التي نظيرها في مثال السفينة شدة الريح العاصفة عليها ثم لا يخفى عليك ان
احوال سكان هذه السفينة عند هذه العاصفة الشديدة لا تخلو عن امرين
فان كان من فيها عارفين بموجب التقدير الرباني اطمانت نفوسهم وسلموا
الى ربهم من قبل ان ينكشف الغطاء وارتحلوا من الدنيا ووعظ بعضهم بعضا
بالصبر وقلة الجزع وشوقا الى الارتحال الى دار المعاد فاذا تم لهم العلم بهذه السياسة
القدرية والحكمة القضائية والعمل بموجب العقل والايمان فقد استراحوا من
الغم والحزن ووصلوا الى النعيم الدائم وان كانوا غير عارفين بموجب التقدير الالهى
وان كل ما يفعله الحكيم خير وصواب ولا مستمعين لحديث بالانقياد والتسليم

فجزاوهم

فجزاوهم الجحيم والحرمان عن النعيم والبعد عن رضوان الله العليم الحكيم فصل
في ان لكل شخص انساني ذاتا واحدة هي نفسه وهي بعينها الحى المدرك السميع
البصير العاقل وهي ايضا الغاذى والمنمى والمولد بل الجسم المتحرك الطبيعي النامى
الحساس بوجه اعلم انا قد بينا هذا المعنى بوجه من البرهان فيما سبق الا انا نريد
ان نوضح ذلك زيادة ايضاح لما فيه من عظيم الجدوى في باب معرفة التوحيد
الافعالى للحق الاول فنقول ان كل احد منا يعلم بالوجدان قبل المراجعة
الى البرهان ان ذاته وحقيقته امر واحد لا امور كثيرة ومع ذلك يعلم انه
العاقل المدرك الحساس المشتهى والغضبان والمتحيز والمتحرك والساكن الموصوف
بمجموع صفات واسماء بعضها من باب العقل واحواله وبعضها من باب الحس
والتخيل واحوالهما وبعضها من باب الجسم وعوارضه وانفعالاته وهذا و
ان كان امرا وجدانيا لكن اكثر الناس لا يمكنهم معرفته من جهة الصناعة
العلمية بل انكروا هذا التوحيد اذا جاوا الى البحث والتفتيش الا من ايده
الله بنور منه ومن عجز عن توحيد نفسه كيف يقدر على توحيد ربه والذى
وصل الينا من القدماء في هذه المسئلة انهم لما فرقوا اصناف الافعال
على اصناف القوى ونسبوا كل واحد منها الى قوة اخرى احتاجوا الى بيان ان
في جملتها شيء كالاصل والمبدا وان سائر القوى كالتوابع والفروع ولنذكر
المذاهب المقولة في هذا الباب ودليل كل فريق فمذهب بعضهم الى ان النفس
واحدة وهم على قسمين فمنهم من قال النفس يفعل الافاعيل بذاتها لكن بواسطة
الآلات مختلفة يصدر عن كل قوة خاصة فعل خاص منها وهو مذهب الشيخ
الرئيس ومن في طبقته ومنهم من قال ان النفس ليست بواحدة ولكن في
البدن نفوس عدة بعضها حساسة وبعضها متفكرة وبعضها شهوانية
وبعضها غضبية اما المنكرون لوحدة النفس فقد احتجوا بما سبق ذكره من
انا نجد النبات وله النفس الغذائية والحيوانات ولها النفس الغذائية و
الحساسة دون المفكرة والعقلية فلما راينا النفس النباتية موجودة مع
عدم النفس الحساسة والنفس الحساسة موجودة مع عدم النفس الناطقة
علمنا انها متغايرة اذ لو كانت واحدة لا يمتنع حصول واحد منها الا عند
حصول كلها بالاسم ولما ثبت تغايرها واستغنا بعضها عن بعض ثم راينا

مجتمعة في الانسان علمنا انها نفوس متغايرة متعلقة ببدن واحد وهذا الاحتجاج
ردي فان كثيرا من الانواع البسيطة كالسواد قد يوجد بعض مقوماتها الموجودة
بوجود واحد فيه كاللون موجودا في موضع مع عدم المقوم الاخر كقابض
البصر ولا يلزم من ذلك ان وجود اللون غير وجود قابض البصر في حقيقة
السواد وايضا ليست القوة الغذائية الموجودة في النبات مثلا هي القوة
الغذائية الموجودة في الحيوان بالنوع وكذا ليست الحساسة الموجودة في
الحيوان الغير الناطق مع الحساسة الموجودة في الانسان متحدة في الحقيقة
النوعية بل انهما متحدان في المعنى الجنسي اعني اذا اخذ معناهما مطلقا بلا
شرط الخلط والتجريد مع غيره فالحساس مثلا معنى واحد جنسي وان كان
هو فصلا للحيوان الماخوذ جنسا فاذا اخذ هذا المعنى اي الحساس بحيث يكون
تام التحصل الوجودي فهو مما قد تم وجوده من غير استعداد واستدعاء لان
يكون له تمام اخر وهذا كما في سائر الحيوانات واذا اخذ على انه غير مستقل
الوجود بل لا يتحصل وجوده وحقيقته الا بان يكون له تمام اخر به تتم
حقيقته ويكمل وجوده فهذا المعنى مغاير للمعنى الاول بالنوع وان كان واحدا
معه بالجنس فالحكم بان الحساس مغاير للناطق انما يصح في القسم الاول
منه دون القسم الثاني فالنفس الحساسة في سائر الحيوانات مغايرة
للنفس المتفكرة ولكنهما شيء واحد في الانسان وهكذا القول في النفس
الغاذية التي في النبات والتي في الحيوان والانسان بالنسبة الى النفس الحساسة
او الناطقة فاعلم هذه القاعدة فانها تنفعك جدا واما الموحدون فقد احتجوا
على مذهبهم بانا قد دللنا على ان الافعال المتخالفة للنفس مستندة الى
قوى متخالفة وان كل قوة من حيث هي هي لا يصدر عنها الا فعل مخصوص
فالغضبية لا تنفعل عن اللذات والشهوية لا تتاثر عن الموذيات ولا تكون القوة
المدركة متاثرة مما يتاثر عنه هاتان القوتان واذا ثبت ذلك فنقول ان هذه
القوى تارة تكون متعاونة على الفعل وتارة تكون متدافعة اما المعاونة
فلانا نقول متى احسسنا الشيء الفلاني اشتهينا او غضبنا واما المدافعة
فلانا اذا توجهنا الى الفكر اختل الحس او على الحس اختل الغضب والشهوة واذا
ثبت ذلك فنقول لولا وجود شيء مشترك لهذه القوى يكون كالمدبر لها باسرها

والا

والا لامتنع وجود المعاوقة والمدافعة لان فعل كل قوة اذا لم يكن مرتبطا
بالقوة الاخرى وليست لا له مشتركة بل لكل منها الة مخصوصة وجب ان
لا يحصل بينهما هذه المعاونة واذا ثبت وجود شيء مشترك فذلك
المشترك اما ان يكون جسما او حالا في الجسم او لا جسما ولا حالا فيه والقسمان
الاولان باطلان بما سبق في الفصول الماضية فبقي القسم الثالث وهو ان
يكون مجمع هذه القوى كلها شيئا واحدا لا يكون جسما ولا جسمانيا وهو
النفس اقول هذا كلام غير مجد في هذا الباب ولا واف بحل الاشكال فان
لاحد ان يقول ما ذا ديتم بكون النفس رباطا لهذه القوى فان عنيتم به ان
النفس علة لوجودها فهذا القدر لا يكفي في كون النفس هي بعينها الحساس
الغاذي المتحرك الساكن الكاتب الضاحك بل كونها علة لوجود هذه القوى
لا يكفي في كون البعض معاونا للاخر على فعله او معاوقا له فان العلة
اذا اوجدت قوى مخصوصة في محال متباينة واعطت لكل واحدة منها الة
مخصوصة كان كل واحدة منها منفصلة عن الاخرى غنية عنها غير
متعلقة بها بوجه من الوجوه فشروع بعضها في فعله الخاص كيف يمنع
الاخر عن فعله اليس ان العقل الفعال عندكم مبدأ لوجود جميع القوى
الموجودة في الابدان فيلزم من كونها باسرها معلولة لمبدإ واحد وعلة
واحدة ان يعوق البعض عن بعض او يعينه على ذلك وان عنيتم به ان النفس
مدبرة لهذه القوى ومحركة لها فهذا يحتمل وجهين احدهما ان يقال ان النفس
تبصر المرئيات وتسمع المسموعات وتشتهي المشتهيات ويكون ذاتها محلا لهذه
القوى ومبدأ لهذه الافعال ومتصفة بصفاتها وهذا هو الحق الذي لا ياتيه
الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولكن من الذي احكمه واتقنه ودفع
الشكوك وازاح العلل المانعة لادراكه فان الامر اذا كان كذلك فكيف يقع
ويسوغ القول بتعدد القوى ويحصل التدافع تارة في فعلها اذا كان الكل
جوهرا واحدا له هوية واحدة وبالجملة القول به يوجب القول ببطلان
القوى التي اثبتها الشيخ وغيره من الحكماء في الاعضاء المخصوصة المختلفة
المواضع فان النفس اذا كانت هي الباصرة والسامعة والمشتهية فاي حاجة
الى اثبات قوة باصرة في الروح التي في ملتقى العصبتين والى اثبات قوة سامعة

في الروح التي في العصب المفروش الصماخي وايضا يلزم ان يكون الانسان
انما ابصر وسمع لا بابصار وسماع قايم بذاته بل بابصار وسماع قايم بغيره
والوجه الثاني ان يقال ان المعنى بكون النفس رباطا ان القوة الباصرة اذا
ادركت صورة شخص معين ادركت النفس الناطقة ان في الوجود شخصا
موصوفا بلون كذا وشكل كذا ووضع كذا وكل على وجه كلي لا يخرج انضمام
بعضه الى البعض في شيء ذلك الشيء عن الكلية فانك قد عرفت ان الكلي اذا قيد
بصفات كلية وان كانت الف صفة لا يصير بذلك جزئيا شخصيا وبالجملة
فالاحساس بذلك الجزئي سبب لاستعداد النفس لان يدرك ذلك الجزئي على
وجه كلي ثم يكون ذلك الادراك سببا وباعثا الطلب كلي لتحصيل ذلك الشيء
فعند ذلك يتخصص ذلك الطلب ويصير جزئيا لتخصص القابل وذلك
الطلب الجزئي هو الشهوة وكذا قياس الغضب وساير الاحوال الجزئية
المنسوبة الى النفس الانسانية فهذا غاية ما يمكن ان يقرر كون النفس
رباطا للقوى الجسمانية ومجمعا لها على مذهب الشيخ واتباعه واقول ليس هذا
بسديد لان نسبة الشهوة والغضب والحس والحركة وساير الافعال الجزئية
والانفعالات الشخصية الى النفس ليست كنسبة فعل آمر ما بين الى مأمور
آخر من شانه ان يدرك على وجه كلي كل ما يدركه الآخر على وجه جزئي والا لكان
العقل الفعال ايضا ذا شهوة وغضب وحس وحركة كما ان الانسان كذلك
مع انا نعلم ضرورة انه بريء من هذه الآثار والشواغل والانفعالات وانا نجد
من انفسنا ان لنا ذاتا واحدة تعقل وتحس وتدرك وتحرك وتعتريه الشهوة
والغضب وغيرهما من الانفعالات ونعلم ان الذي يدرك الكليات منا هو
بعينه الذي يدرك الشخصيات وان الذي يشتهي منا هو بعينه الذي يغضب
وكذا الكلام في ساير الصفات المتقابلة ولا يكفي في هذه الجمعية وحدة النسبة
التاليفية كالنسبة بين الملك وجنوده وصاحب البيت واولاده وعبيده
وامائه بل لا بد من وحدة طبيعية ذات شئون عديدة كما يعرفه الراسخون في علم
النفس ومنازلها وفي معرفة الوجود الحق وشئونه الالهية المستفادة من
علم الاسماء الذي علم الله به آدم عليه السلام المشار اليه في قوله تعالى وعلم آدم
الاسماء كلها وقد اشرنا الى تحقيق ذلك في مواضع من هذا الكتاب لمن كان له

قلب

قلبا والقى السمع وهو شهيد حيث بينا ان الوجود كلما كان اشد قوة وبساطة
كان اكثر جمعا للمعاني واكثر آثارا وان العوالم ثلاثة عالم العقل وعالم النفس
الحيواني وعالم الطبيعة والاول مصون عن الكثرة بالكلية والثاني مصون
عن الكثرة الوضعية والانقسام المادي والثالث مناط الكثرة والتضاد و
الانقسام الى المواد واذا تقرر هذا فنقول ان النفس الانسانية من بين ساير
النفوس الحيوانية لها مقامات ثلاثة مقام العقل والقدس ومقام النفس و
الخيال ومقام الحس والطبيعة وكل ما يوجد لها من الصفات والافعال
في شيء من هذه المقامات يوجد في مقام آخر لكن كل بحسبه من الوحدة و
الكثرة والشرف والخسة والبراءة والتجسم فهذه الحواس والقوى الادراكية
والتحريكية موجودة في مادة البدن بوجودات متفرقة لان المادة موضوع
للاختلاف والانقسام ومحل للتضاد والتباين فلا يمكن ان يكون موضع
السمع م — البصر موضع ولا محل الشهوة هو محل الغضب ولا آلة البطش آلة المشي
وكذا يقوم بعضو من الانسان الحسي لمس كتفرق الاتصال وبعضو آخر
راحة لمسية كالالتيامة ثم تجد هذه القوى كلها موجودة في مقام الخيال
وعالم النفس الحيواني بوجودات متميزة متكثرة في الخيال متحدة في الوضع
بل لا وضع لها كما مر فلها حس واحد مشترك يسمع ويرى ويشم ويذوق ويلمس
ظ اله — سمعا جزئيا وبصرا جزئيا وشما وذوقا ولمسا جزئيا من غير تنقسم وتفرق
مواضعها كما في الحواس الظاهرة وكذا يشتهي ويغضب ويتألم ويسر من
غير تفرق اتصال ولا التيام تفرق كل ذلك متكثر في عالم الحس الباطن
غير متكثر في عالم الحس الظاهر ثم تجد الجميع موجودة في مقام العقل على
وجه مقدس عن شوب كثرة وتفصيل مبرى عن شوب تفرقة وقسمة وضعية
جسمية او خيالية جزئية لكنها مع ذلك كثيرة بالمعنى والحقيقة غير مفقود
منها شيء فالانسان العقلي روحاني وجميع اعضائه عقلية موجودة في ذلك
الانسان بوجود واحد الذات كثير المعنى والحقيقة فله وجه عقلي وراس
عقلي وبصر عقلي وسمع عقلي وجوارح عقلية كلها في موضوع واحد لا اختلاف
فيه كما افاده ارسطوطاليس في اثولوجيا فان قلت اذا كانت النفس هي بعينها
المدركة بجميع الادراكات العمالة بجميع الاعمال فما الحاجة الى اثبات هذه

القوى الكثيرة التي بعضها من باب الادراك كالسمع والبصر وغيرهما وبعضها
من باب التحريك كالجاذبة والدافعة والشهوة والغضب قلنا هي وان كانت
كل هذه القوى الا ان وجود هذه القوى وظهورها في عالم المواد لا يمكن
الا بآلات جسمانية متباينة متخالفة الوضع لان عالم الجسم عالم التفرقة
والانقسام لا يمكن ان يكون جسم واحد مع طبيعة وحدة عنصرية مبدا
لصفات كثيرة كالسمع والبصر وغيرهما من صفات الادراك وهيات التحريك
فعضو واحد لا يمكن ان يكون سمعا وبصرا وجاذبة ودافعة لنقصان وجوده
عن جامعية المعاني بخلاف جوهر روحاني بحسب وجوده الجمعي النفساني
الروحاني فالذات الواحدة النفسية مبدأ لجميع الافاعيل الصادرة عن
قواها المتفرقة المنتشئة في مواضع مختلفة على نعت الاتحاد والجمعية وكذا
الذات العقلية بصرافة وحدتها جامعة لجميع الكمالات والمعاني الموجودة
في ساير القوى النفسانية والحسية والطبيعية لكن على وجه اشرف واعلى
وعلى وجه يليق بوجودها العقلي كما بيناه مرارا فان قلت ما الفرق بين العقل
المفارق وبين النفس في هذه الجمعية حيث ان النفس احتاجت في الاتصاف
بمعاني القوى من وجود آلات واعضاء مختلفة ولم يقع الاكتفاء بوجودها
من غير تعدد هذه القوى وموادها المختلفة واعضائها واما العقل فلم
يقع له في صدور افعاله وظهور معانيه وكمالاته حاجة الى مواد وآلات
عديدة قلنا صفات العقل وكمالاته تنزل منه الى المواد الخارجية على سبيل
الافاضة والايجاد من غير ان يتاثر منها او ينفعل ويستكمل بسببها واما
النفس فليس لها ان تستقل بذاتها وتتبرئ عن التغير والانفعال من
حوادثها والا انها لا تعدو ان تصير عقلا محضا ليس له جهة نقص ولا كمال
منتظر واما قبل ذلك فهي ذات اطوار مختلفة يحتاج الى كل منها فتارة في
مقام الحس والطبيعة وتارة في مقام النفس والتخيل وطورا في مقام العقل
والعقول وهذا حالها ما دامت متعلقة الذات بهذا البدن الطبيعي فاذا
انقطعت عن هذا العالم كان مقامها اما المقام العقلي المجرد ان كانت من
الكاملين في العلم والعمل واما المقام الثاني المثالي الاخروي ان لم يكن كذلك
على اختلاف انواعها بحسب غلبة الملكات والاحوال وتصورها بصورة ما

يناسبها

يناسبها من الانواع الاخروية فصل في ضعف ما قاله صاحب المطارحات
في هذا المقام دفعا لما قيل في تكثير القوى من غير ان يرجع الى ذات واحدة
كما بزغ نور الحق عليك من افق بيانه حسبما نبهناك عليه مرارا اعلم ان بعض المكثرين
لمبادي الافعال الصادرة عن الانسان التي بعضها جسمانية وبعضها روحانية
قال بما حاصله ان النفس وقواها لو كانت شيئا واحدا لوجب ان تكون من
شأنها مخالطة المادة تارة وذلك عندما يتصرف في الغذاء وينمي ويولد
ويدرك ادراك الجسمانيات والتجرد عنها تارة اخرى وذلك عند ادراك
المعقولات وهو ممتنع وايضا كان يجب ان يكون جميع الاشياء المحفوظة في
خزانتها مشاهدة لها ابدا كما هو القوة العقلية بالفعل فاجاب عنه في المطارحات
اما ان الخيال جسماني فالقدماء يعترفون به وان كان فيه ضروب من التحقيق
لا يلايم هذا الموضع وان كان فيه للحواس الظاهرة مدخل وهذه الى البيان
اقرب واما ان النفس تحتاج الى مخالطة المادة عندما تتصرف في الغذاء
وغيره فلعله لا يمشي وربما يجوز ان يكون غير المخالط يتصرف تصرفا
ما في الغذاء ونحوه وربما يعتمد على بقاء اثر قوة مع انتفاء قوة اخرى وبطلان
التوليد والنمو ربما يعلل في بعض الاشخاص والاوقات ببطلان استعداد مزاجي
يناسب ذلك الفعل وكما ان الروح الذي في التجاويف مع قرب الامكنة اختلف
مزاجه للاختلاف الذي اوجب استعداد القوى المختلفة على ما ذكر فيجوز ان
يكون امزجة الاوقات من العمر يختلف بها استعداد التاثر عن مبدأ واحد باثار
كثيرة او اثر واحد مطلقا او اثر واحد من جهة واحدة يقول الخصم كما ان مزاج
السن اقتضى بطلان النامية نفسها مع بقاء واهب النامية من النفس او
العقل على ما جوزت فاجوز ان يكون مبدأ النمو شيئا واحدا هو مبدأ افاعيل
اخرى وبطلان النمو في وقت لبطلان الاستعداد المتعلق بالقابل ثم كثير من
القوى اضيف اليها افعال لا يصح حصولها الا من واهب الصور فاذا كانت الهيئات
كلها منه والقوة معدة فيجوز ان يحصل الاستعداد من امور هي قوى غير جوهرية
فعالة انتهى قوله بالفاظه وفيه ابحاث تحقيقية منها ان تسليمه لكون الخيال قوة
جسمانية على طريقة القدماء غير صحيح لما علمت من انها مجردة عن البدن الطبيعي عندهم
حسبما اقمنا البراهين عليه ومنها ان تجويزه لكون قوة غير جسمانية متصرفة في

الغذاء على وجه الافتقار في بقائه اليه شخصاً ليس بحق فان الجوهر المفارق وان
جاز تدبيره للامور السفلية لكن ليس ذلك على الوجه الذي ينفعل عنها او
يستكمل بها بوجه من الوجوه ومنها ان اسناده بطلان التوليد والنمو في بعض
الاوقات الى بطلان الاستعداد في ذلك الوقت نشاء من الخلط بين احوال النوع
ولوازمه واحوال الشخص وعوارضه وان الاولى لا يمكن ان يكون مستنداً الى
استعداد المادة واحوالها الاتفاقية فان الذي يحصل بمجرد حال المادة وعوارضها
لا يكون دائمياً ولا اكثرياً ايضاً بخلاف الذي يقتضيه المبادي الفاعلية من الامور
المطردة في اشخاص النوع كلها او اكثرها ومن هذا القبيل وقوف النامية والمولدة
مطلقاً وعروض الموت الطبيعي كما بينا فانهما احوال منشاها اسباب فاعلية مقتضية
لاحوال مطردة اما بالذات كالاستكمالات والانتقالات الى الغايات الذاتية
واما بالعرض كالنقصانات اللازمة لبعض القوى بواسطة استكمالات تعرض
لبعض اخرى او انصراف القوة عن فعل لاجل توجهها الى فعل اخر كالنفس اذا
انتقلت الى نشاة اخرى انصرفت قوتها عن هذه النشاة البدنية فيعرض الموت
بالتبع فقوله مزاج السن اقتضى بطلان النامية ليس عندنا كلاماً حكيماً بل
العكس اولى فان اختلاف احوال الاسنان كالشباب والشيب والموت الطبيعي
تابعة لاختلاف احوال النفس في تقلباتها في الاطوار الذاتية وانتقالاتها في
نشآت الطبيعية من بعضها الى بعض ثم في نشاة الحيوة من بعضها الى بعض
ثم في نشات العقل فللنفس في كل وقت بجوهر اخر تقتضي فعلاً اخر يناسبه و
الاستعدادات ايضاً كما علمت تابعة لمباديها والقوة تابعة للفعل فالقول
بان المبداء بصفة البداية باق والاثر غير موجود انما يصح لاجل عايق خارجي
على سبيل الندرة والاتفاق في بعض اشخاص النوع لا في كلها فيمتنع ان يكون
النامية موجودة والنمو غير حاصل الا لمانع اتفاقي يقع على الندرة والواقع خلافه
فان وقوف النمو والتوليد في سن الشيخوخة امر مطرد في جميع الاشخاص كلها
ومنها ان قوله القوى اضيفت اليها افعال لا يصح صدورها الا من واهب الصورة
بناء على ما ذهب اليه من انكار الصور الجوهرية وقد علمت وهي قاعدته وبطلان
انكاره للصور والقوى حيث ذهب الى ان الغاذي والمنمي والمولد في الاجسام
النباتية والحيوانية ليست نفوسها وقواها ولا في الانسان نفسه بل جوهر مفارق

فانا

فانا قد بينا في موضع ان مباشر التحريكات والاحالات هي الطبايع المتعلقة
بالاجسام وقواها وكون المفارق العقلي مبدا للكل وان كان صحيحاً لكن ليس
مبدائيته على سبيل المباشرة والمزاولة والفرق بين المعد والمقتضي مما لا يخفى
على من امعن في الابحاث الحكمية فالقوة النارية في التسخين والمائية في الترطيب
وغيرهما في بابه ليست معدات لما يصدر عنها دائماً بل مقتضيات وموجبات
واسباب فاعلية بلا شبهة سيما فيما ينشا منها في موادها المنفعلة عنها دائماً
وكذلك القوى النباتية والحيوانية على ما مر ستقصى في مباحث الصور فالمرجع
في توحيد النفس الى ما ذكرناه. فصل ان هذه القوى البدنية كلها ظلال
لما في النفس من الهيئات النفسانية واعلم ان القوى القائمة بالبدن واعضائه
وهو الانسان الطبيعي ظلال ومثل للنفس المدبرة وقواها وهي الانسان النفسي
الاخروي وذلك الانسان البرزخي بقواه واعضائه النفسانية ظلال ومثل
للانسان العقلي وجهاته واعتباراته العقلية فهذا البدن الطبيعي واعضاؤه و
هيئاته ظلال ظلال ومثل مثل لما في العقل الانساني اما ان قوى الانسان
الطبيعي الذي بمنزلة قشر وغلاف للانسان الحيواني المحشور في الاخرة التي
هي دار الحيوة لقوله تعالى وان الدار الاخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون فالدليل
عليه ان الانسان اذا ذكر قواه الظاهرة وحواسه البدنية بالنوم والاغماء
او غيرهما كثيراً ما يجد من نفسه انه يسمع ويرى ويشم ويذوق ويلمس ويبطش
ويمشي فله في ذاته هذه المشاعر والقوى والالات من غير نقصان وعوز لشئ
منها لكنها ليست ثابتة في هذا العالم عالم الحس والشهادة والا لشاهدها
كل سليم الحس وليس كذلك فعلم ان موطنها عالم اخر هو عالم الغيب والباطن
واما ان تلك القوى والالات الباطنة ظلال واشباح لما في العقل الانساني
لان العقل بسيط. وهو منشا هذه القوى في النفس وبتوسطها في البدن
ولو لم يكن فيه من الاعتبارات والجهات ما يليق بذاته لم يكن منشاء صدور
هذه الامور الكثيرة عن الامر البسيط وذلك لان كل جوهر عال في الشرف مبدا
لجميع الكمالات الموجودة فيما دونه من الجواهر النازلة على وجه الجمعية وقد
نقلنا عن المعلم الاول صريح القول بان الانسان العقلي فيه جميع الاعضاء
التي في الانسان الحسي على وجه لايق به وقال ايضاً في مواضع اخر من كتابه ان في

الانسان الجسمانی الانسان النفسانی والانسان العقلی ولست اعنی هو هما
لکن اغنی بانه یتصل هما لانهما صنم لهما وذلک انه یفعل بعض الانسان العقلی
وبعض افاعیل الانسان النفسانی وذلک ان فی الانسان الحسی کلمات الانسان
النفسانی وکلمات الانسان العقلی فقد جمع الانسان الحسی کلتا الکلمتین
الا انهما فیه ضعیفة قلیلة نزرة لانه الصنم الصنم فقد بان ان الانسان الاول
حساس الا انه بنوع اعلی وافضل من الحس الکائن فی الانسان السفلی وانه انما
ینال الحس من الانسان الکائن فی العالم الاعلی العقلی کما بیناه انتهی کلامه
فما اشد نور عقله وقوة عرفانه وما اشمخ مقامه فی الحکمة الالهیة واعلی
مرتبة حیث حقق هذه المسئلة علی وجه وقف افکار من لحقه من المتفکرین
دون نوع شاوه وجمهور الحکماء الاسلامیین کالشیخ ابی علی ومن فی طبقته
لفی ذهول عن ما ذکره فان الشیخ استضعف فی الشفا القول المنسوب الی
افلاطن ومعلمه سقراط بان فی الوجود انسانین انسان فاسد وانسان مفارق
ابدی فکیف لو سمع ان فی کل انسان ثلاثة اناسی متفاوتة فی الوجود حسی فاسد
وعقلی دایم ونفسانی بینهما فقد ظهر ان هذا الهیکل الانسی بجمیع اعضائه
طلسم وصنم للانسان النفسی وهو ایضا صنم للانسان ومثاله وهو المحشور اما
فی زمرة السعداء واهل الجنة او فی زمرة الاشقیاء واهل الجحیم واما الانسان
العقلی فهو فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر والانسان النفسی له الاحساس
بذاته للاشیاء والحکم بذاته علیها لا بالة طبیعیة یحتاج الیها فی ادراکه وفعله
فادراکه للخارجیات من المحسوسات وان کان بصورة زائدة حاضرة عنده
او حاصلة فیه الا ان ادراکه لها بعین تلک الصورة لا بصورة اخری والا لزم
التسلسل فی تضاعف الصور الادراکیة فذاته بذاته لادراک المبصرات بصر ولادراک
المسموعات سمع وهکذا فی کل نوع من المحسوسات فهو فی ذاته لذاته سمع وبصر وشم
وذوق ولمس وقد علمت فیما سبق اتحاد الحس بالمحسوس فهو حس جمیع الحواس و
ایضا له الحکم بذاته فی القضایا الوهمیة وغیرها لا بامر زاید من صور القضایا
وهو الشهوة لذاته للمشتهیات والغضب لذاته علی المنافرات من غیر شهوة زائدة
وغضب زائد وکذا قیاس الانسان العقلی البسیط فی نظایر ما ذکرناه قال
الفیلسوف الاعظم ان هذه الخسایس عقول ضعیفة وتلک العقول خسایس قویة

ثم لقایل ان یقول ان الانسان اذا کان فی العالم الاعلی یکون حساسا والحس
فصل جنسه والحس لیس الا انفعالا من صورة طبیعیة جسمانیة فکیف
یمکن ان یکون فی الجوهر الکریم العالی حس وهو موجود فی الجوهر الدنی السافل
فالجواب عنه کما یستفاد من کلام الفیلسوف ان نسبة هذا الحس الی الحس
العقلی کنسبة هذا الحیوان الحسی الی الحیوان العقلی وکذا نسبة المحسوس ههنا
الی الامر المحسوس هناک ولذا قال الحس الذی فی هذا العالم الادنی لا یشبه
الحس الذی فی العالم الاعلی فان الحس هناک علی المحسوسات التی هناک فلذلک
صار یبصر هذا الحیوان السفلی متعلقا ببصر الحیوان الاعلی ومتصلا به اقول
وکذا سمعه بسمعه وشمه بشمه وذوقه ولمسه بذوقه ولمسه کاتصال
هذه الانواع الطبیعیة المادیة بصورة العقلیة الموجودة فی العالم الاعلی
وفی علم الله الازلی کما ورد فی الحدیث النبوی علی قایله الصلاة والسلام
ان هذه النار غسلت بسبعین ماء ثم انزلت اشارة الی ان مرتبة النار من
مراتب تنزلات النار العقلیة وکان رسول الله صلی الله علیه وسلم بهذه
الحواس الباطنیة الاخرویة یدرک الامور الغائبة عن هذه الحواس الداثرة
حیث قال فی الذوق ابیت عند ربی یطعمنی ویسقینی وفی الشم انی لاجد نفس
الرحمن من جانب الیمن وفی البصر زویت لی الارض فاریت مشارقها ومغاربها
وفی اللمس وضع الله بکتفی یده فاحس الجلد بردها بین ثدیی وفی السمع اطت
السماء وحق لها ان تئط لیس فیها موضع قدم الا وفیه ملک ساجد او راکع
وبالجملة الانسان العقلی یفیض بنوره علی هذا الانسان الطبیعی السفلی
بواسطة الانسان النفسی المتوسط بین العقل والطبیعة واعلم ایضا ان اشراق
النفس علی الصور الموجودة فیها کاشراق الشمس علی الاجسام وغیرها بوجه
فان مقتضی الاول افادة ذات المرئی الاشراق ومقتضی الثانی افادة ظهوره
فالنفس عند تخیلها للاشیاء یفید صورها الخیالیة الموجودة فی عالمها لا فی
هذا العالم وتدرکها بذاتها لا بصورة اخری واما ادراکها للمبصرات الخارجیة
فهو ایضا کما حققنا سابقا فی مباحث الابصار من ان المادة ووضعها بالنسبة
الی آلة الابصار مخصص لان یفیض من النفس صورة مساویة للصورة المادیة
وهی مجردة عنها وعن غواشیها موجودة فی صقع النفس کالصور الخیالیة والفرق

بينهما باشتراط المادة وعوارضها الخارجية في المبصر وعدم الاشتراط
بها في المتخيلة فصل في المتعلق الاول للنفس ان النفس لا يتصرف في الاعضاء
الكثيفة العنصرية الا بوسط مناسب للطرفين وذلك الوسط هو الجسم اللطيف
النوراني المسمى بالروح النافذ في الاعضاء بواسطة الاعضاء الدماغية ومن
الدعوى كون النفس غير متصرف فا ولا الا لذلك الروح الذي قيل انه مخلوق
من لطافة الاخلاط وبخاريتها كما ان البدن مخلوق من كثافة الاخلاط ووردها
قريبة من الوضوح غير محتاجة الى البرهان اذ درجات الوجود متتالية
مترتبة في اللطافة والكثافة فيما يتصف بهما كما انها مترتبة في الشرف و
الخسة ففي الحيوان الواحد جزء هو الطف اجزائه وهو الروح المجوى بالشرايين
وجزء هو اكثف اجزائه كالمقيم في الورك وما بين الطف لطيفه واكثف
كثيفه وسائط متناسبة قد نضد بعضها بالبعض كما في طبقات الاجرام الكلية
الفلكية والعنصرية على التدبير المحكم الالهي والنظم البديع العلوي ولا شك ان
الطفها ابين فعلا واقل انفعالا واكثفها بعكس ذلك مثاله ان الروح الغريزي
مؤثر بالجبلة في الدم الطبيعي اذ هو في افق الدم ثم لا ينعكس الامر والدم الطبيعي
مؤثر في الرطوبة الدماغية اذ هو في افقها ولا ينعكس وتلك الرطوبة مؤثرة
في اللحمان العضلية من غير عكس وهكذا في كل جزء بعد جزء الى ان ينتهي الى اصلب
الاشياء وهو القابل المتاثر على الاطلاق من غير ان يؤثر في شيء من ما عداه وكذلك
يجب ان يتصور النضد والترتيب في الروحانيات كما تصورت في الجسمانيات
وكذا الحال في اجسام العالم الكبير كما علمت في العالم الصغير فان في جسمانيته
جزء هو الطف اجزاءه وهو الفلك الاعلى الجسماني وفيها جزء هو اكثف
اجزاءه وهو الارض السفلى وبين الطف لطيفه واكثف كثيفه وسائط
متناسقة منضدة بعضها على بعض على التقدير الالهي والنظم الحكمي وقد دلت
الادلة على ان الطفها ذاتا ابينها تفعيلا واكثفها ابينها انفعالا ولهذا ما
ورد في الادعية التوجه الى جانب السماء عند طلب الحاجات واستجلاب
الخيرات واستجابة الدعوات وهذا معنى ما ورد في لسان بعض العرفاء ان
النور الالهي معنى احدي انما يكون افتنانه بحسب المعادن المجعولة والمراد ان
الوجود الفائض من الحق المسمى عند بعضهم بالنفس الرحماني امر واحد

حقيقة

حقيقة مختلف المراتب بحسب القرب والبعد من الاول تعالى اذا تقرر هذا
فاعلم ان جوهر النفس لكونه من سنخ الملكوت وعالم الضياء المحض العقلي
لا يتصرف في البدن الكثيف المظلم العنصري بحيث يحصل منهما نوع طبيعي و
جداني الا بمتوسط والمتوسط بينهما وبين البدن الكثيف هو الجوهر اللطيف المسمى
بالروح عند الاطباء والمتوسط بين كل واحد من الطرفين وذلك المتوسط ايضا
متوسط اخر مناسب لطرفيه كالبرزخ المثالي بين الناطقة والروح الحيواني
والدم الصافي اللطيف بينه وبين البدن ثم الدليل على وجود هذا الجوهر
المسمى بالروح ان سد الاعصاب يوجب ابطال قوة الحس والحركة عما وراء
موضع السد مما يلي جهة الدماغ والسد لا يمنع الا نفوذ الاجسام والبخارات
الطيبة ايضا مشاهدة بوجوده فان كثرته يوجب الفرح والنشاط والقوة
والشجاعة والشهوة وقلته يوجب الصرع والسكتة والغم والحزن والماليخوليا
وعند انقطاعه عن القلب يعرض الموت فجاة وكما ان تعلق النفس بالبدن لا
فلا بد ايضا من تعلقها لكونها واحدة من عضو واحد هو المتعلق به النفس بواسطة
هذا الروح البخاري وسائر الاعضاء يكون متعلقا بها بواسطة ذلك العضو
الذي هو رئيس وقد اختلفوا ان ذلك العضو الرئيس المعطي لقوة سائر الاعضاء
وروحها هو القلب او الدماغ وعند الاكثرين من الاطباء والطبيعيين انه
هو القلب لكونه احر ما في البدن والدماغ ليس كذلك فهو المناسب لتكون
الروح الحار الغريزي وايضا الحركات الفكرية يسخن الدماغ تسخينا شديدا
فلو لم يكن باردا في اصله لزم احتراقه عند اجتماع التسخينين تسخين الروح و
تسخين الحركة الفكرية وايضا اول ما يتخلق في البدن هو القلب وهو اول ما
يتحرك من الاعضاء واخر ما يسكن فهو المتعلق الاول للنفس ثم بواسطته بالدماغ
والكبد وسائر الاعضاء على الترتيب فان قيل لو كان القلب عضوا رئيسا معطيا
وكانت الارواح النفسانية فائضة منه الى الدماغ لكان القلب منبت الاعصاب
دون الدماغ لان منبت الالة يكون من المبدأ الاخذ ولما لم يكن كذلك
بطل ما قلتموه قلنا قد قال بعض شراح القانون انه لم يقم دليل قطعي على ان
منبت الاعصاب هو الدماغ البتة ومع قطع النظر عن ذلك القول لمانع ان
يمنع كون منبت الالة واجبا ان يكون هو المبدأ لم لا يجوز ان يكون العضو المستفيد

مبتغا لا آلة وكانت استفادته القوة من المبدأ بعد ان وصلت لا آلة الى العضو
المفيد فحينئذ يتأدى فيه الارواح الحاملة للقوى الاحساسية والتحريكية
والاستقصاء في هذا المبحث يناسب الكتب الطبية الباب التاسع في شرح
بعض ملكات النفس الانسانية وافعالها وانفعالها لانها وسائل الانسان ومقامه
وان قواه بعضها ارفع وجودا واقل قبولا للتجزي من بعض وفيه فصول فصل في
خواص الانسانية فمنها النطق اعلم ان من عظيم حكمة الله في خلق الانسان
من العناصر والاركان احداثه الموضوعات اللغوية فيه والداعي الى ذلك ان
الانسان مفتقر في معيشته الدنياوية الى مشاركة ما ومعاونة من بني نوعه
فان الواحد من الانسان لو تفرد في وجوده عن افراد نوعه وجنسه ولم يكن
في الوجود الا هو والامور الموجودة في الطبيعة لهلك سريعا او ساءت
معيشته لحاجته في معيشته الى امور زائدة على ما في الطبيعة مثل الغذاء
المعمول والملبوس المصنوع فان الاغذية الطبيعية غير صالحة لاغتذائه
والملابس الطبيعية ايضا لا تصلح له الا بعد صيرورتها صناعية باعمال ارادية
فلذلك يحتاج الى بعض الصناعات حتى تحسن معيشته والشخص الواحد لا
يمكنه القيام بمجموع تلك الصناعات بل لا بد من مشاركة ومعاونة بين جماعة
حتى يخبز هذا لذاك وذلك ينسج لهذا وهذا ينقل لذلك وذاك يعطيه بازاء
عمله اجرة فلهذه الاسباب وامثالها احتاج الانسان في المعاملات وغيرها
ان يكون له قوة على ان يعلم الآخر الذي هو شريكه بما في نفسه بعلامة وضعية
واصلح الاشياء لذلك هو الصوت لانه متشعب الى حروف يتركب منها تراكيب
كثيرة من غير مؤنة يلحق البدن والصوت من الامور الضرورية للانسان
لنفسه المضطر اليه في ترويح حرارة القلب وايضا الهيئات الصوتية لا يثبت ولا
يدوم عدده فيومن وقوف من لا يحتاج الى شعوره عليه ويعد الصوت في
صلاحية امر الاعلام هي الاشارة الا انه ادل منها لانها لا ترشد الا من حيث
يقع عليه البصر وذلك ايضا من جهة مخصوصة ويحتاج المعلم ان يحرك حدقته
الى جهة مخصوصة حركات كثيرة تراعى بها الاشارة ففائدة الاشارة اقل
ومؤنتها اكثر واما الصوت فليس كذلك فلا جرم قد تقرر الاصطلاح على التعريف
لما في النفس بالعبارة فجعلت الطبيعية للنفس ان يولف من الاصوات ما تتأدى

به الى تعريف الغير واما الحيوانات الاخرى فان اغذيتها طبيعية او قريب
منها وملابسها مخلوقة معها كالاهاب والشعر والثقب والكهوف فما كان
لها حاجة الى الكلام ومع ذلك فان لها اصواتا مناسبة لما في بعضها من شوب
روية واعلام تقف بها غيرها على ما في نفوسها وضمائرها ولكن دلالة تلك الاصوات
دلالة اجمالية يكفي لاغراضها من طلب ملايم او دفع منافر واما الاصوات
الانسانية فلها دلالة تفصيلية ولعل الامور التي يحتاج الانسان اليها يعبر عنها
الانسان في اغراضه يكاد ان لا يتناهى فما كان يمكن ان يطبع بازائها اصوات
بلا نهاية فلاجل ذلك ولضرورات اخرى يحتاج الى وضع الالفاظ والاصطلاح
عليها ومن خواصه العجيبة استنباط الصنايع العلمية الغريبة واما الحيوانات
الاخرى وخصوصا الطير في صنايع بيوتها ومساكنها سيما النحل في بناء البيوت بيوتها
المسدسة فان المسدس اوسع الاشكال بعد الدائرة واشبهها بالدائرة
من جهة ان مساحته يحصل من ضرب نصف قطره في نصف محيطه كالدائرة
وانما ترك الاستدارة لانه لا يقع خارج البيوت من الفرج فضلا مهملا وكذا
المربع لئلا يبقى زوايا ضايعة داخل البيوت فوضعت البيوت على هيئة اشكال
متراصة بشكل صاحب البيت فان النحل مستدير مستطيل ولو كانت مستديرة
لم تتراص ولو كانت مضلعة غير المسدسة فاما ان لم تتراص ايضا كالمخمس و
المسبع وغيرهما او يقع لها الفرج داخلا لحاد الزوايا مثل المثلث والمربع
ومع ذلك كله ليس صدور مثل هذه الصنعة العجيبة عن تلك الحيوانات
من تدبير نفسها الشخصية الجزئية عن استنباط وقياس والا لم يكن على وتيرة
واحدة بل صدورها عن الهام وتسخير من مدبرات امرها وملائكة نوعها
واكثر فائدة تلك الصنايع يرجع الى صلاح نوعها او من صلاح غيرها كالانسان
الذي كانه الصفوة والغاية في وجودها ووجود صنايعها وما يرجع الى
صلاح شخصها فهو قليل بخلاف الانسان بما هو انسان سيما الفرد الكامل منه
فان جميع ما يقصده ويكسبه انما يرجع فائدته الى ذاته الشخصية والعلة
في ذلك ان حكم الهوية الشخصية منه كالحقيقة النوعية من غيره في ان لها
البقاء الديمومة الاخروية بشخصها والعقلي بذاتها والحيوانات الاخرى لا يبقى الا بالنوع
لا بالعدد ومن خواصه ايضا يتبع ادراكه الاشياء النادرة حالة انفعالية

يسمى بالتعجب ويتبعه الضحك ويتبع ادراكه للاشياء الموذية انفعال يسمى
الضجر ويتبعها البكاء ومنهما ان المشاركة المصلحية يقتضي المنع من
بعض الافعال والحث على بعضها ثم ان الانسان يعتقد ذلك من حين صغره
ويستمر نشوه عليه فحينئذ يتاكد فيه اعتقاد وجوب الامتناع من احدهما
والاقدام على الاخر ويذكر في نفسه ذلك عناية من الله لاجل النظام فيسمى
الاول قبيحا والثاني حسنا جميلا واما سائر الحيوانات فانها ان تركت بعض
الامور مثل الاسد المعلم لا ياكل صاحبه ومثل الفرس العتيق النجيب لا يسافد
امه فليس ذلك من جهة اعتقاد في النفس بل لهيئة نفسانية اخرى وهو
ان كل حيوان يحب بالطبع ما يلايمه ويلذه والشخص الذي يطعمه محبوب عنده
فيصير ذلك مانعا عن اكله لذلك الشخص وكذا نشوه عند امه من اول صغره
والفه بها صار مانعا اخر من الالفة يزجره عن الشهوة الى اتيانها وربما يقع هذه
العوارض عن الهام الهي مثل حب كل حيوان ولده ومنها ان الانسان
اذا حصل له شعور بان غيره اطلع على انه ارتكب فعلا قبيحا فانه يتبع
ذلك الشعور حالة انفعالية في نفسه يسمى بالخجالة ومنها انه متى ظن
ان امرا يحدث في المستقبل يضره فيعرض له الخوف او ينفعه فيعرض الرجا
ولا يكون للحيوانات الاخرى هاتان الحالتان الا بحسب الان في غالب الامر
وما يتصل به والذي يفعله من الاستظهار وليس شعورا بالزمان المستقبل
وما يكون فيه بل ذلك ايضا بضرب من الالهام عن الملك المدبر لنوعها كالذي
يفعله النمل في نقل البر بالسرعة الى حجرها منذرة بالمطر فانها اما ان
تتخيل ان ذلك موذ يكون او مطر ينزل كما ان الحيوان يهرب عن الضد لما
يتخيل ان ذا يضربه ويوذيه او ان يقع لها ضرب من الالهام وبالجملة ان الافعال
الحكمية والعقلية انما تصدر من الانسان من جهة نفسه الشخصية ومن
سائر الحيوانات من جهة عقلها النوعية تدبيرا كليا ومنها ما يتصل بما
ذكر من ان الانسان له ان يروي في امور مستقبلة انه هل ينبغي ان يفعلها
او لا ينبغي فحينئذ يفعل وقتا ما ما حكمت به رويته وتدبيره ان يفعله ولا يفعل
هذا وقتا اخر بحسب ما يقتضي رويته ان لا يفعله ما كان يصح ان يفعله في الوقت
الاول وكذا العكس واما الحيوانات الاخرى فليس لها ذلك وانما لها من الاعدادات

ما يكون

ما يكون على ضرب واحد مطبوع فيها وافقت غايتها او خالفت ومنها تذكر
الامور التي غابت عن الذهن فان سائر الحيوانات لا يقوى على ذلك اعني الاسترجاع
والتذكر ومنها اخص الخواص بالانسان تصور المعاني الكلية المجردة عن المادة
كل التجريد كما مر بيانه في باب العقل والمعقول وغيره من المواضع والتوصل الى
معرفة المجهولات تصديقا وتصورا من المعلومات الحاضرة واخص من هذا
كله هو اتصال بعض النفوس الانسانية بالعالم الالهي بحيث يفنى عن ذاته
ويبقى ببقائه وحينئذ يكون الحق سمعه وبصره ويده ورجله وهنالك التخلق
باخلاق الله فهذه جملة من خواص الانسان وصفاته بعضها بدنية ولكنها موجودة
لبدن الانسان بواسطة نفسه كالضحك والبكاء وامثالها وبعضها نفسية
بعرض من جهة البدن كالخوف والرجا والخجلة والحزن وغير ذلك وبعضها عقلية
صرفة كالحكمة النظرية والعملية والانسان يختص من بين سائر الموجودات
فضلا عن الحيوانات بجامعية هذه الصفات التي بعضها طبيعية وبعضها
نفسانية وبعضها عقلية قال الشيخ الرئيس للانسان تصرف في امور جزئية و
تصرف في امور كلية والامور الكلية انما يكون فيها اعتقاد فقط ولو كان ايضا
في عمل فان من اعتقد اعتقادا كليا ان البيت كيف ينبغي ان يبنى فانه لا يصدر عن
هذا الاعتقاد وحده فعل بيت مخصوص صدورا اوليا فان الافعال تتناول
امورا جزئية وذلك لان الكلي من حيث هو كلي ليس يختص دون ذلك فيكون للانسان
اذا قوة تختص بالاراء الكلية وقوة اخرى تختص بالروية في الامور الجزئية فيما
ينبغي ان يفعل ويترك مما ينفع ويضر ومما هو جميل وقبيح ومما هو خير وشر ويكون
ذلك بضرب من القياس والتامل صحيح او سقيم غايته انه توقع رايا في امر جزئي
مستقبل من الامور الممكنة لان الواجبات والممتنعات لا يروى فيها لتوجد
او تعدم وما مضى ايضا لا يروى في ايجاده على انه ماض فاذا حكمت هذه
القوة تبع حكمها حركة القوة الاجماعية الى تحريك البدن كما كانت تتبع
احكام قوة اخرى في الحيوان وتكون هذه القوة استمدادها من القوة التي
على الكليات فمن هناك تاخذ المقدمات الكلية الكبروية فيما يروى وينتج
في الجزويات فالقوة الاولى للنفس الانسانية قوة تنسب الى النظر فيقال عقل
نظري وهذه الثانية قوة تنسب الى العمل فيقال عقل عملي وتلك للصدق

والكذب وهذه للخير والشر فى الجزئيات وتلك للواجب والممكن والممتنع وهذه
للجميل والقبيح والمباح ومبادى تلك من المقدمات الاولية ومبادى هذه
من المشهورات والمقبولات والتجربيات الراهنة دون الوثيقة ولكل واحدة
منهما بين القوتين راى وظن فالراى هو الاعتقاد المجزوم به والظن هو الاعتقاد
المميل اليه مع تجويز الطرف الاخر وليس كل من ظن فقد اعتقد كما ليس كل من
احس فقد عقل او تخيل فقد ظن او اعتقد او راى فيكون فى الانسان حاكم حسى
وحاكم من باب التخيل وهمى وحاكم نظرى وحاكم عملى وتكون المبادى الباعثة
لقوته الاجماعية على تحريك الاعضاء وهم خيالى وعقل عملى وشهوة او غضب
ويكون للحيوانات ثلاثة من هذه والعقل العملى يحتاج فى افعاله كلها الى البدن
والى القوى البدنية واما العقل النظرى فله حاجة الى البدن والى قواه لكن لا
دايما من كل وجه بل قد يستغنى بذاته وليس ولا واحد منها هو النفس الانسانية
بل النفس هو الشئ الذى له هذه القوى وهو كما يبين جوهر مفرد له استعداد
نحو افعال بعضها لا يتم الا بالالات وبالاقبال عليها بالكلية وبعضها لا
يحتاج فيه الى الالات البتة وهذا كله سنشرحه فى موضعه انتهى كلامه وفيه
موضع انظار كثيرة لولا مخافة الاطناب لاوردتها ولكن فيما ذكرناه من معرفة
النفس وشرح اطوارها وكيفية وحدتها الجامعة لمقاماتها ودرجاتها
كفاية للطالب المهتدى والناسع الذكى ولو تامل احد فى قوله فيكون فى الانسان
حاكم حسى وحاكم من باب التخيل وحاكم عملى الى قوله بل قد يستغنى بذاته تاملا شافيا
يستنبط منه ان النفس الانسانية تمام هذه القوى كلها لا كما ذكره انه ليس
ولا واحد منها هو النفس الانسانية بل الشئ الذى له هذه القوى الا على وجه
دقيق يعرفه العارفون بحقيقة الوجود واطوارها فان هذه القوى وان
تكثرت وتعددت بحسب تعدد الاتها وافعالها وانفعالاتها فى عالم الطبيعة
والحس لانه عالم التفرقة والتزاحم والانقسام الا انها مجتمعة فى ذات النفس على
نعت الوحدة اذ لا شبهة لاحد فى ان كل شخص من الانسان له هوية واحدة ونفس
واحدة ومنها يصدر جميع الافعال المنسوبة اليه ومع ذلك لا شبهة ايضا لمن
له تدرب فى الصناعة ان الحاكم الحسى لا بد ان يكون من باب الحس والمحسوس والحاكم
الخيالى لا بد ان يكون مرتبته مرتبة القوة الخيالية والحاكم العقلى العملى لا بد ان

يكون

يكون مرتبته مرتبة المجرد ذاتا المتعلق نسبة واضافة الى الصور الجزئية كما
ذكرنا فى باب الوهم والموهومات انه عقل مضاف الى الحس وكذا الحاكم العقلى النظرى
مرتبته مرتبة العقل المفارق المحض فثبت من هذا ان النفس ينتقل انتقالا
جوهريا من طور الى طور حسبما ادعيناه وكذا يستفاد من قوله فلا حاجة الى البدن
لكن لا دائما من كل وجه بل قد يستغنى بذاته ان النفس جسمانية الحدوث روحانية
البقاء مع انه غير قايل بهذه الاستحالة الجوهرية فان حاجة النفس الى البدن
كما ليس كحاجة الصانع الى الدكان فى امر عارض له لا فيما يقوم وجوده به
بل حاجتها اليه فى ابتداء الامر حاجة جوهرية طبيعية لعدم استقلالها بالوجود
دون البدن وقواه الحسية والطبيعية وقد مر ايضا ان نفسية النفس هى نحو
وجودها لا اضافة عارضة لذاتها بعد تمام هويتها فاذا كان الحال كذلك ثم اذا
صارت عقلا بالفعل غير محتاجة الى البدن خارجة من حد كونها عقلا بالفعل
وصارت احد سكان عالم العقل كالصور المعقولة التى هى بعينها عاقلة
لذاتها واين صورة البدن العنصرى المادى والصورة التى هى بذاتها معقولة
بالفعل لها سواء عقلها غيرها او لم يعقلها فهل ذلك الا تقلبها فى الوجود و
استحالتها فى الجوهرية واشتدادها فى الكون وترقيها من دون المنازل الى
اشرف المقامات والمعارج كما يشير اليه حكاية معراج النبى صلى الله عليه وسلم
وترقيه الى كل مقام حتى بلغ المنتهى وراى من ايات ربه الكبرى وكذا ما حكى الله
عن الخليل عم وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وقوله حكاية عنه
انى وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض فاين مرتبة البشرية كما قال تعالى
قل انما انا بشر مثلكم وهذه المرتبة الالهية التى اشار اليه بقوله صلى الله عليه
وسلم لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل فصل فى اوصاف
النفس الانسانية ومجامع اخلاقها واختلافها فى الشرف والرداءة اكثر
الاختلاف الواقع فى الصفات الانسانية راجع الى قوة النفس وشرفها
ومقابلهما اعنى الضعف والخسة وهذا شئ يستفاد من تضاعيف ما ذكرنا
فى احوال الوجود وان شدته وضعفه مما يوجب اختلاف الاشياء ذاتا وصفة
فنقول ان النفوس الانسانية لها تفاوت عظيم فى الكمال والنقص والشرف و

والخسة فالنفس القوية منها هي الوافية بصدور الافعال العظيمة منها
والشديدة في ابواب كثيرة لما مر من جامعيتها للنشات الوجودية والنفس الضعيفة
في مقابلها مثال ذلك انا نشاهد نفوسا ضعيفة يشغلها فعل عن فعل فاذا
انصبت الى الفكر اختل احساسها او الاحساس اختل فكرها واذا اشتغلت با
لتحريكات الارادية اختل ادراكها ونرى نفوسا قوية يجمع بين اصناف من
الادراكات والتحريكات سيما ما يتعلق بالفضائل الباطنة فالقسم الاول هو
صاحب النفس الضعيفة والثاني صاحب النفس القوية ثم هذه القوة وهذا
الضعف قد يكون للنفس بما هي نفس حساسة وقد يكون لها بما هي نفس متخيلة و
قد يكون لها بما هي عقل فالاول كالاصحاب التخيلات القوية كالكاهن وكصاحب
العين والثاني كالاصحاب العلوم الكثيرة واما النفس الشريفة بحسب الغريزة فهي
الشبيهة بالمبادي المفارقة في الحكمة والحرية واما الحكمة فهي اما ان يكون غريزية
او مكتسبة فالحكمة الغريزية هي كون النفس صادقة الاراء في القضايا والاحكام
وهذه الحكمة الغريزية هي الاستعداد الاول لاكتساب الحكمة المكتسبة والنفوس
الانسانية يتفاوت فيها حتى انا لبالغ منها الى الدرجة العالية هي النفس
القدسية النبوية المشار اليه بقوله تعالى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار
اشارة الى عدم احتياجه في اكتساب العلم الى معلم بشري ويقابلها النفس البليدة
التي لا ينتفع بتعليم معلم واما الحرية فشرحها ان النفس اما ان لا يكون مطيعة
بغريزتها الى الامور البدنية ومستلذات القوى الحيوانية واما ان تكون مطيعة لها
فالتي لا يكون كذلك هي الحرة وانما سميت بها لان الحرية في اللغة تطلق على ما يقابل
العبودية ومعلوم ان الشهوات مستعبدة قاهرة على استخدام النفوس الناقصة
فهي عبدة الشهوة غير خارجة عن طاعة الامور البدنية سواء تركها ام لم يتركها بل التائق
التارك اسوء حالا وادنى درجة من الشائق الواجد في الحال وان كان احسن حالا
منه في المال لان عدم وجدانه في الحال واشتغاله بغيرها بما يزيل عنه ذلك التوقان
في ثاني الحال فظهر من هذا ان الحرية الحقيقية ما يكون غريزية للنفس لا التي تكون
بالتعويد والتعليم وان كانت ايضا فاضلة وهو معنى قول الفيلسوف ارسطاطا
ليس الحرية ملكة نفسانية حارسة للنفس حراسة جوهرية لا صناعية وبالجملة فكل
ما كانت علاقته البدنية اضعف وعلاقته العقلية اقوى كان اكثر حرية ومن كان

بالعكس كان اكثر عبودية للشهوات والى هذا اشار افلاطون بقوله الانفس
المرذولة في افق الطبيعة وظلها والانفس الفاضلة في افق العقل واذا علمت
معنى الحكمة والحرية وحاصلهما قوة الاحاطة بالمعلومات والتجرد عن الماديات
فاعلم ان جميع الفضائل النفسانية ترجع الى هاتين الفضيلتين وكذا الاخلاق
الذميمة مع كثرتها ترجع كلها الى اضداد هاتين ولا يكفيك تزكية النفس عن
بعضها حتى تزكى عن جميعها ولو تركت البعض غالبا عليك فيوشك ان يدعوك
الى البقية ولا ينجو من عذابها الا من اتى الله بقلب سليم وقال تعالى قد افلح من
زكيها وقد خاب من دسيها وقال النبي صلى الله عليه وسلم بعثت لاتمم مكارم الاخلاق
وكما ان للانسان صورة ظاهرة حسنها بحسن الجميع واعتداله وقبحها بقبح البعض
فضلا عن الجميع فكذلك الصورة الباطنة لها اركان لا بد من حسن جميعها
حتى يحسن الخلق ويحصل الحكمة والحرية وهي اربعة معان قوة العلم وقوة الغضب
وقوة الشهوة وقوة العدل بين هذه الامور فاذا استوت هذه الاركان الاربعة
التي هي مجامع الاخلاق التي ينشعب منها اخلاق غير محصورة واعتدلت وتناسبت
حصل حسن الخلق اما قوة العلم فاعتدالها وحسنها ان تصير بحيث يدرك بها
الفرق بين الصدق والكذب في الاقوال وبين الحق والباطل في الاعتقادات
وبين الجميل والقبيح في الاعمال فاذا انصلحت هذه القوة واعتدلت من غير غلو
وتقصير حصلت منها ثمرة هي بالحقيقة اصل الخيرات ورأس الفضائل وروحها
قال الله تعـ ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وقال ايضا ذلك فضل الله
يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم بعد قوله ويعلمهم الكتاب والحكمة
فهذه الحكمة ثمرة الحكمة بالمعنى الاول وهي كلما كانت اكثر واشد فهي افضل واجل
المعنى الاول واما قوة الغضب فاعتدالها ان يصير انقباضها وانبساطها
على موجب اشارة الحكمة والشريعة وكذلك قوة الشهوة واما قوة العدالة
فهي في ضبط قوة الغضب والشهوة تحت اشارة الدين والعقل فالعقل النظري
منزلته منزلة المشير الناصح وقوة العدل وهي القدرة التامة منزلتها منزلة
المنفذ الممضي لاحكامه واشاراته وقوة الغضب والشهوة هما اللذان ينفذ
فيهما الحكم والاشارة وهما كالكلب والفرس للصياد حيث ينبغي ان يكونا في الحركة
والسكون والقبض والبسط والاخذ والترك مطيعين له منقادين لحكمه

اما قوة الغضب فيعبر عن اعتدالها بالشجاعة والله تعالى يحب الشجاع
فان مالت الى طرف الافراط سمى تهورا وان مالت الى النقصان سمى جبنا
ويتشعب من اعتدالها وهو العفة خلق الكرم والنجدة والشهامة والحلم والثبات
وكظم الغيظ والوقار وغير ذلك واما افراطها فيحصل منه خلق التهور والصلف
والبذخ والاستشاطة والكبر والعجب واما تفريطها فيحصل منه الجبن والمهانة
والذلة والخساسة وضعف الحمية على الاهل وعدم الغيرة وصغر النفس واما
الشهوة فيعبر عن اعتدالها بالعفة ومن افراطها بالشره وعن تفريطها
بالخمود فيصدر من العفة السخاء والحياء والصبر والمسامحة والقناعة
والورع وقلة الطمع والمساعدة ويصدر عن افراطها الحرص والوقاحة
والتبذير والرياء والهتك والمخافة والملق والحسد والشماتة والتذلل للاغنياء
واستحقار الفقراء وغير ذلك واما قوة العقل والحكمة فيصدر من
اعتدالها حسن العدل والتدبير وجودة الذهن وثقابة الراى واصابة
الظن والتفطن لدقائق الاعمال وخبايا آفات النفوس واما افراطها
فيحصل منه الجربزة والمكر والخداع والدهاء ويحصل من ضعفها البله و
الحمق والغباوة والانخداع فهذه رؤوس الاخلاق الحسنة والاخلاق السيئة
المعبر عنها فى حديث عذاب القبر للمنافق برؤوس التنين ومعنى حسن الخلق
فى جميع انواعها الاربعة وفروعها هو التوسط بين الافراط والتفريط والغلو
والتقصير فخير الامور اوساطها وكلا طرفى قصد الامور ذميم قال تعالى ولا
تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وقال والذين اذا انفقوا
لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما وقال اشداء على الكفار رحماء
بينهم ومهما انحرف بعض هذه الامور عن الاستقامة الى احد الجانبين فبعد
لم يتم مكارم الاخلاق ومما يجب ان يعلم فى هذا المقام ان قوة النفس غير شرفها
كما اشير اليه وكل منهما قد يزيد فى الاخر وقد يتفق لوازمهما اما ان كل من شرف
النفس وقوته قد يزيد فى الاخر فلان الشجاعة مثلا قد يصدر لكبر النفس
واحتقار الخصم واستشعار الظفرية وقد يصدر لشرف النفس والترفع عن
المهانة والذلة كما قال الفيلسوف النفوس الشريفة تابى مقارنة الذلة وترى
حيوتها فى ذلك موتها وموتها فيها حيوتها فان كانت من قوة النفس فلا تبقيها

من الحكمة

من الحكمة لان الشجاعة من هذا الوجه عبارة عن مطاوعة النفس غريزتها
العقلية الحكمية فى الاقدام والاحجام والجبن وهو ان يطاوع فى الاحجام ولا
يطاوع فى الاقدام وذلك اما للجهل او للتضعف والتهور وهو ان تطاوع فى
الاقدام ولا يطاوع فى الاحجام وهو لازم لقوة النفس مع جهلها واما ان القوة
والشرف قد يتفقان فى اللوازم فذلك مثل حب الرياسة فى النفس الشريفة وفى
النفس القوية الجاهلة فان الجاهل القوى لجهله يظن بنفسه كونه اهلا لما ليس
اهلا له ولقوة نفسه يقدم على طلبها وغنى النفس قد يكون لقوتها وعلمها بالقدرة
على دفع الحاجات فى اوقاتها وقد يكون لشرفها وقلة التفاتها الى الموجود واهتمامها
بالمفقود وفقر النفس كذلك قد يكون لضعفها وظنها الفقد عند الحاجة
وقد يكون لخستها واحتكارها والعدالة لازمة لشرف النفس خصوصا مع
القوة والجور لخستها فى الخسيسة المشتاقة الى جميع المال والصدق قد يلزم
شرف النفس والكذب خستها والكرم القوة مع الشرف والسفه للضعف
مع الخسة وكبر الهمة لقوة النفس الشريفة ايضا والفشل وصغر الهمة لضعف
النفس الخسيسة فصل فى منازل الانسان ودرجاتها بحسب قوى نفسه ان
كل انسان بشرى باطنه كانه معجون من صفات قوى بعضها بهيمية وبعضها سبعية
وبعضها شيطانية وبعضها ملكية حتى يصدر من البهيمية الشهوة والشره
والحرص والفجور ومن السبعية الحسد والعداوة والبغضاء ومن الشيطانية
المكر والخديعة والحيلة والتكبر والعز وحب الجاه والافتخار والاستيلاء
ومن الملكية العلم والتنزه والطهارة واصول جميع الاخلاق هذه الاربعة
وقد عجنت فى باطنه عجنا محكما لا يكاد يتخلص منها وانما يتخلص من ظلمات الثلثة
الاول بنور الهداية المستفاد من الشرع والعقل واول ما يحدث فى نفس الادمى
البهيمية فيغلب عليه الشهوة والشره فى الصبى ثم يخلق فيه السبعية فيغلب
عليه المعاداة والمنافسة ثم يخلق فيه الشيطانية فيغلب عليه المكر والخديعة
اولا اذ يدعوه البهيمية والغضبية الى ان يستعمل كياسته فى طلب الدنيا وقضاء
الشهوة والغضب ثم يظهر فيه صفات الكبر والعجب والافتخار وطلب العلو ثم
بعد ذلك يخلق فيه العقل الذى به يظهر نور الايمان وهو من حزب الله تعالى وجنود
الملائكة وتلك الصفات من جنود الشيطان وجند العقل يكمل عند الاربعين ويبدو

اصله عند البلوغ واما سائر جنود الشيطان يكون قد سبق الى القلب البلوغ واستولى قبل ص
عليه والفته النفس واسترسل في الشهوات متابعا لها الى ان يرد نور العقل فيقوم
القتال والتطارد في معركة القلب فان ضعف العقل استولى عليه الشيطان
وسخره وصار في العاقبة جنود الشيطان مستقرة كما سبقت الى النزول في
البداية فيحشر الانسان حينئذ مع ابليس وجنوده اجمعين وان قوي العقل
بنور العلم والايمان صارت القوى مسخرة وانخرطت في سلك الملائكة محشورة
اليها وما تدري نفس باي ارض تموت فصل في كيفية ارتقاء المدركات من
ادنى المنازل الى اعلاها والكلام في مراتب التجريد اعلم ان لكل معنى معقول مهية
كلية لا يابى الاشتراك والعموم كالانسان مثلا فان المهية الانسانية من
حيث هي انسانية طبيعية مطلقة لا يمنع تصورها عن وقوع اشتراكها بين
كثيرين وهي من حيث هي لا يقتضي التوحيد والتكثير ولا المعقولية ولا المحسوسية
ولا الكلية ولا الشخصية والا لم يكن بقوله على ما يقابل مقتضاها كما عرفت
في مباحث المهية ثم ان هذه الطبيعة اذا حصلت في مادة خارجية يقارنها
بعض من الكيف والكم والاين والوضع ومتى وجميع هذه الامور زائدة على
منهيتها كما عرفت الا انها داخلة في التشخصات وانحاء الوجودات وليس كما ماهيتها
زعمه الجمهور ان المهية وجودا في الخارج ولاحوالها التشخصية وجود اخر
وذلك لعدم معرفتهم باحوال الوجود وانحاءه بل وجود الانسان بما هو انسان
في الخارج هو بعينه تشخصه الخارجي المستلزم لقدر من الكيف والكم وغيرهما
لا ان هذه امور زائدة على وجودها المادي لكن لما راوا ان هذه الامور متبدلة
والانسانية باقية زعموا ان وجودها غير وجود المهية ولم يتفطنوا انه كما
يجوز للمهية الواحدة اعداد من الوجود واشخاص من الكون بحيث لا ينافي
ذلك وحدتها النوعية ولا وحدتها العقلية التجردية كذلك لا ينافي وحدتها
العددية استحالتها في الوجود التشخصي من طور الى طور مع انحفاظ الهوية
الشخصية على نعت الاتصال التدريجي كما مر بيانه ثم ان هؤلاء القوم لما راوا
في كتب سلافهم من الحكماء الاقدمين ان انواع الادراكات كالحس والتخيل
والوهم والعقل انما يحصل بضرب من التجريد زعموا ان التجريد المذكور عبارة
من حذف بعض الصفات والاجزاء وابقاء البعض بل كل ادراك انما يحصل بضرب عن

من الوجود

من الوجود وتبدل الوجود الى وجود اخر مع اتحاد المهية والعين الثابت
فالوجود المادي يلزمه وضع خاص ومادة معينة ذات كم وكيف خاص
واين معين والوجود الحسي وجود صوري غير ذي وضع ولا قابل لهذه
الاشارات الحسية الا انه مشروط بوجود المادة الخارجية وصورتها المماثلة
لهذه الصورة المحسوسة ضربا من المماثلة حتى انه لو عدمت تلك المادة الخارجية
لم يكن الصورة الحسية مفاضة على قوة الحس واما الوجود الخيالية فهو وجود
صوري غير مشروط بحضور المادة ولا الادراك الحسي الا عند الحدوث
وهو مع ذلك صورة شخصية غير محتملة للصدق والحمل على الكثرة واما
الوجود العقلي فهو صورة عقلية غير ممتنعة عن الاشتراك بين الكثرة والصدق
عليها اذا اخذت مطلقة لا بشرط التعيين كالانسان العقلي المشترك
بين كثيرين وكذا اجزاؤه العقلية كالسمع العقلي والبصر العقلي واليد
العقلية والرجل العقلية وجميع الاعضاء العقلية على وجه لا ينافي
كثرتها بساطة تلك الصورة العقلية بحسب الوجود فان الواحد
العقلي قد يكون ذا معان كثيرة متخالفة المفهوم متحدة الوجود ثم
انك قد علمت مما ذكرناه مرارا ان الاشياء ذوات الطبايع متوجهة
الى كمالاتها وغاياتها فاعلم ان الانسان جملة الاكوان الطبيعية
مختص بان واحدا شخصيا من نوعه قد يكون مترقيا من ادنى المراتب
الى علاها مع انحفاظ هويته الشخصية المستمرة على نعت الاتصال و
ليس سائر الطبايع النوعية على هذا المنهاج لان المادة الحاملة لصورتها
تنفصل عنها الصورة اخرى من نوع اخر منقطعة عن الاولى فلا ينحفظ
في ساير التوجهات الطبيعية هوياتها الشخصية بل ولا النوعية ايضا
بخلاف الشخص الانساني اذ ربما يكون له اكوان متعددة بعضها طبيعي
وبعضها نفساني وبعضها عقلي ولكل من هذه الاكوان الثلثة ايضا
مراتب غير متناهية بحسب الوهم والفرض لا بحسب الانفصال
الخارجي ينتقل من بعضها الى بعض اي من الادون الى الارفع ومن
الاخس الى الاشرف فما لم يستوف جميع المراتب التي يكون للنشأة
الاولى من هذه النشئات الثلث اعني الطبيعية والنفسية والعقلية

لم يخط الى النشأة الثانية وهكذا من الثانية الى الثالثة فالانسان
من مبدا الطفولية الى ان اوان اشدّ المصورى انسان بشرى طبيعى وهو
الانسان الاوّل فيتدرج فى هذا الوجود ويتصفى ويتلطف حتى يحصل
له كون اخروى نفسانى وهو بحسبه انسان نفسانى وهو الانسان
الثانى وله اعضاء نفسانى لا يحتاج فى وجودها النفسانى الى مواضع
متفرقة كما اذا ظهرت فى المادة البدنية حين وجودها الطبيعى فان الحواس
فى هذا الوجود متفرقة يحتاج الى مواضع مختلفة ليس موضع البصر موضع السمع
ولا موضع الذوق موضع الشم وبعضها اكثر تجزيا من البعض واشد تعلقا
بالمادة كالقوة اللامسة وهى اول درجات الحيوانية ولهذا لا يخلو منها
حيوان وان كان فى غاية الخسة والدناءة قريبا من افق النباتية كالاصداف
والخراطين وهذا بخلاف وجودها النفسانى فانه اشد جمعية من هذا الوجود
فتصير الحواس كلها هناك حسا واحدا مشتركا وهكذا قياس القوى المحركة ففى
هذا العالم بعضها فى الكبد وبعضها فى الدماغ وبعضها فى القلب وبعضها
فى الانثيين وبعضها فى غير ذلك من الاعضاء وفى العالم النفسانى مجتمعة
ثم اذا انتقل من الوجود النفسانى الى الوجود العقلى وصار عقلا بالفعل
وذلك فى قليل من افراد الناس فهو بحسب تلك الوجود انسان عقلى وله
اعضاء عقلية كما اومانا اليه وهو الانسان الثالث هذا اذا اخذ الترتيب
من هذا العالم واما اذا اخذ من عالم العقل فالانسان الاوّل هو العقلى
وبعده النفسانى والثالث هو الطبيعى كما فعله امام المشائين ومعلمهم ولا
مشاحة فى الاصطلاحات فقد قال فى كتاب اثولوجيا الانسان العقلى
يفيض نوره على الانسان الثانى الذى فى العالم النفسانى والانسان
الثانى يشرق بنوره على الانسان الثالث وهو الذى فى العالم الجسمانى
الاسفل فان كان هذا على ما وصفناه قلنا ان فى الانسان الجسمانى الانسان
النفسانى والانسان العقلى ولست اعنى انه هو هما لكنى اعنى انه متصل
بهما وانه صنم لهما وذلك انه يفعل بعض افاعيل الانسان النفسانى وذلك
ان فى الانسان الجسمانى كلمات الانسان النفسانى وكلمة الانسان كلمة
العقلى فقد جمع الانسان الجسمانى كلتا الكلمتين اعنى النفسانى والعقلى

الا

الا انهما فيه قليلة نزرة لانه صنم الصنم انتهى كلامه ولا منافاة بين ما
ذكرناه من ان بعض افراد الناس انسان طبيعى ثم يصير انسانا نفسانيا
ثم يصير على سبيل الندرة والشذوذ انسانا عقليا وبين ما ذكره من
ان فى الانسان الجسمانى كلتا الكلمتين فان نظرنا فى ما خرج من القوة
الى الفعل وصار مقامه ذلك المقام يعنى مرتبة هويته الوجودية لا
الذى هو بعد بالقوة ومن جهة مجرد الارتباط والاتصال وقبول
الاثار وحكاية الافعال وما يجب ان يعلم ان الانسان هاهنا
مجموع النفس والبدن وهما مع اختلافهما فى المنزلة موجودان بوجود
فكانهما شئ واحد ذو طرفين احدهما متبدل داثر فان وهو كالفرع
والاخر ثابت باق وهو كالاصل وكلما كملت النفس فى وجودها صار كملت ظ
البدن اصفى والطف وصار اشد اتصالا بالنفس وصار الاتحاد
بينهما اقوى واشد حتى اذا وقع الوجود العقلى صارا شيئا واحدا بلا مغايرة
وليس الامر كما ظنه الجمهور ان النفس عند تبدل وجودها الدنيوى
الى وجودها الاخروى ينسلخ عن بدنه ويصير كعريان يطرح ثوبه وذلك
لظنهم ان البدن الطبيعى الذى تدبره وتتصرف فيه تدبرا ذاتيا وتصرفا
اوليا هذه الجثة الجمادية التى يطرح بعد الموت وليس كذلك بل هذه
الجثة الميتة خارجة عن موضوع التصرف والتدبير وانما هى كثقل ودردى
يقع مدفوعا عن فعل الطبيعة كالاوساخ وما يجرى مجراها او كالاشعار
والاوبار والقرون والاظلاف مما يحصله الطبيعة خارجا عن ذاتها
لاغراض خارجية كالدار يبنيها الانسان لا لاصل الوجود بل لدفع
الحر والبرد وساير ما لا يمكن التعيش بدونها فى هذا العالم مع انها
لا يسرى الحيوة الانسانية فالبدن الحقيقى هو الذى يكون سريان نور
الحس والحيوة فيه بالذات لا بالعرض ونسبته الى النفس نسبة
الضوء الى الشمس ولو كانت هذه الجثة الساقطة مما سرت فيه قوة الحيوة
بالذات لا كالظرف والوعاء لما بقيت مطروحة منهدمة كالدار التى خربت
لارتحال صاحبها منها وبالجملة حال النفس فى مراتب تجردها كحال المدرك
الخارجى اذا صار محسوسا ثم متخيلا ثم معقولا فكما ان قولهم كل ادراك

بضرب من التجريد وان تفاوت مراتب الادراكات بحسب مراتب التجريدات
معناه هو الذى ذكرناه من ان التجريد للمدرك ليس عبارة عن اسقاط بعض صفاته
وابقاء البعض بل عبارة عن تبديل الوجود الادنى الانقص الى الوجود الاعلى
الاشرف فكذلك تجرد الانسان وانتقاله من الدنيا الى الاخرى ليس الا
بتبديل نشأته الاولى الى نشأة ثانية وكذا النفس اذا استكملت وصارت
عقلا بالفعل ليس بان يسلب عنها بعض قواها كالحساسة ويبقى البعض
كالعاقلة بل كلما تستكمل وترتفع ذاتها كذلك يستكمل ويرتفع سائر القوى
معها الا انه كلما ارتفع الوجود للشئ صارت التفرقة والكثرة فيه اقل واضعف
والوحدة والجمعية فيه اشد واقوى ويؤيد ما ذكرناه قول هذا الفيلسوف
بعد الكلام الذى نقلناه فقد بان ان الانسان الاول حساس الا انه
بنوع اعلى وافضل من الحس الكاين فى الانسان السفلى وان الانسان
السفلى انما ينال الحس من الانسان الكاين فى العالم الاعلى العقلى
كما بينا واوضحنا فانا بينا كيف يكون الحس فى الانسان وكيف لا يستفيد
الاشياء العالية من الاشياء السفلية بل هى المستفيدة من الاشياء
العالية لانها متعلقة بها فلذلك صارت هذه الاشياء متشبثة
بتلك الاشياء فى جميع حالاتها وان قوى هذا الانسان انما هى مستفادة
من الانسان العالى وانها متصلة بتلك القوى غير ان لقوى هذا الانسان
محسوسات غير محسوسات قوى الانسان العالم الاعلى وليست تلك
المحسوسات اجساما ولولا ذلك الانسان يحس ويبصر مثل هذا الانسان
لان تلك المحسوسات وذلك البصر خلاف هذه لانه يبصر الاشياء بنوع
افضل وارفع من هذا النوع وهذا البصر ولذلك صار ذلك البصر اقوى
واكثر نيلا للاشياء من هذا البصر لان ذلك البصر يبصر الكليات وهذا البصر
يبصر الجزئيات لضعفه وانما صار ذلك البصر اقوى من هذا البصر لانه
يقع على اشياء اكرم واشرف وابين واوضح من الابدان فلذلك ذلك الحس ظ صاد
وذلك البصر اقوى واكثر معرفة وصار هذا البصر ضعيفا لانه انما ينال اشيا
خسيسة دنية وهى اصنام لتلك الاشيا العالية وتصف تلك الخسايس
فاقول انها عقول ضعيفة وتصف تلك العقول فنقول خسايس قوية على

ما وصفناه

ما وصفناه من انه كيف يكون الحس فى الانسان العالى انتهى وقال فى
موضع اخر من ذلك الكتاب فان كانت النفس على هذه الصفة اى انها
كلمات الفواعل فلا محالة ان فى النفس الانسانية كلمات فواعل تفعل
الحيوة والنطق واذا صارت النفس الهيولانية اى الساكنة فى الجسم على
هذه الصفة قبل ان يسكن فيه فهو انسان هنالك لا محالة فاذا صارت
فى البدن صنم انسانا اخر ونفسه على نحو ما يمكن ان يقبل ذلك الجسم
من صنم الانسان الحق وكما ان المصور يصور صورة الانسان الجسمانى
فى مادتها وفى بعض ما يمكنه ان يصور فيه ويحرص على ان يتقن تلك الصورة
ويشبهها بصورة هذا الانسان على نحو ما يمكن ان يقبل العنصر الذى
يصورها فيه فيكون تلك الصورة انما هى صنم لهذا الانسان الا انها دونه
وانقص منه بكثير وذلك انه ليس فيه كلم الانسان فواعل ولا حيوته
ولا حركته ولا حالاته ولا قواه فكذلك هذا الانسان الحسى انما هو صنم
لذلك الانسان الاول الحق الا ان المصور هى النفس فقد حرصت ان
تشبه هذا الانسان بالانسان الحق وذلك انما جعلت فيه صفات
الانسان الاول الا انها جعلتها فيه ضعيفة قليلة نزرة وذلك ان
قوى هذا الانسان وحيوته وحالاته ضعيفة وهى فى الانسان الاول
قوية جدا وللانسان الاول حواس قوية ظاهرة اقوى وابين واظهر من حواس
هذا الانسان لان هذه انما هى اصنام لتلك كما قلنا مرارا فمن اراد ان
يرى الانسان الحق الاول فينبغى ان يكون خيرا فاضلا وان يكون له
قوية حواس لا تنخفش عند اشراق الانوار الساطعة عليها لان الانسان
الاول نور ساطع فيه جميع الحالات الانسانية الا انها فيه بنوع افضل
واشرف واقوى وهذا الانسان هو الانسان الذى حده افلاطن
الالهى لانه زاد فى حده فقال انه الذى يستعمل البدن ويعملها له
باداة بدنية فهذه النفس يستعمل البدن اولا فاما النفس الشريفة
الالهية فانها يستعمل البدن استعمالا ثانيا اى بتوسط النفس الحيوانية
وذلك انه اذا صارت النفس الحيوانية المكونة اتبعتها النفس الناطقة
الحية واعطتها حيوة اشرف واكرم ولست اقول انها انحدرت من العلو

لكنى اقول انها زادتها حيوة اشرف واعلى من حيوتها لان النفس الحية الناطقة لا
تبرح من العالم العقلى لكنها تتصل بهذه الحيوة وتكون هذه متعلقة بتلك فتكون
كلمة تلك متصلة بكلمة هذه النفس ولذلك صارت كلمة هذا الانسان وان
كانت ضعيفة خفية اقوى واظهر لانشراق كلمة النفس العالية عليها واتصالها
بها فان قال قائل ان كانت النفس وهى فى العالم الاعلى حساسة فكيف يمكن
ان يكون فى الجواهر الكريمة العالية حس وهو موجود فى الجوهر الادنى قلت ان
الحس الذى فى العالم الاعلى اى فى الجوهر الاكرم العقلى لا يشبه هذا الحس
الذى فى هذا العالم الدنى وذلك انه لا يحس هناك هذا الحس الدنى لانه
يحس هناك على نحو مذهب المحسوسات التى هناك ولذلك صار حس هنا
الانسان السفلى متعلقا بحس الانسان الاعلى ومتصلا به فانه انما ينال هذا
الانسان الحس من هناك لاتصاله به كاتصال هذه النار بتلك النار العالية
والحس الكاين فى النفس التى هناك متصل بالحس الكاين فى النفس التى ههنا
ولو كانت فى العالم الاعلى اجسام كريمة مثل هذه الاجسام لكانت النفس تحس
بها وتنالها وكان الانسان الذى يحس بها وينالها ايضا فلذلك صار الانسان
الثانى الذى هو صنم للانسان الاول فى عالم الاجسام يحس بالاجسام ويعرفها
بان فى الانسان الاخر الذى هو صنم للانسان الاول كلمة الانسان الاول وفى
الانسان الاول كلمات الانسان العقلى انتهى كلامه واراد بالانسان الاول
ههنا الانسان النفسانى فانه اول بالاضافة الى هذا الانسان الجسمانى

فصل فى ان قوى النفس المتعلقة بالبدن بعضها اقل قبولا للتجزى
وبعضها اكثر تجزيا وانها كيف يكون مع تبدلها وتبدل فاعيلها شخصية
منسوبة الى نفس شخصى وكذا البدن كيف يبقى بدنا شخصيا مع تبدله فى كل
حين قد علمت ان وجودات الاشياء متفاوتة فى الكمال والنقص وان قاعدة
الامكان دلت على ان كل مرتبة من مراتب الوجود التى يكون متوسطة بين اعلا
الموجودات وادناها هى واجبة التحقق فى العالم وقد اوضحنا ذلك فيما
سبق حيث فصلنا انواع الجمادات والنباتات والحيوانات وان انواعها
متفاوتة الوجود واخر كل افق من الثلثة متصل باول الافق الذى بعده
فاعلم ههنا ان كل حقيقة جمعية تاليفية كالحقيقة الانسانية المشتملة على

جزء

جزء اعلى كالنفس وجزء ادنى كمادة البدن فلا بد ان يكون الارتباط
بينهما بمتوسط مناسب للطرفين وكذا بين كل من الطرفين والواسطة
فاذن فى الانسان قوى مختلفة بعضها ادراكية وبعضها تحريكية والادراكية
بعضها عقلية وبعضها وهمية وبعضها خيالية وبعضها حسية و
التفاوت بين هذه الاقسام بالشدة والضعف ظاهر مكشوف وان
اشد منها تجردا هى العقلية ثم الوهمية ثم الخيالية ثم الحسية والحسيات
خمسة مشهورة وفيها ايضا تفاوت بالكمال والنقص واشدها تعلقا بالمادة
هى اللمسية ثم الذوقية ثم الشمية ثم السمعية ثم البصرية وكل من هذه الاقسام
الثمانية لا تخلو من تفاوت بين افرادها وكذلك القوى التحريكية كالغضبية
والشهوية والنباتية بعضها اشد تعلقا بالمادة من البعض وكلما كانت
اشد تعلقا بالمادة كانت اكثر تجزيا وكلما كانت اقل تعلقا بها كانت
اقل انقساما وان كانت بحسب ذاتها المجردة غير قابلة للتجزى والانقسام
لكنها من جهة اتصالها بالبدن قابلة للتجزى والانقسام قال الفيلسوف
الاكرم ان النفس تتجزى بالعرض وذلك انها اذا كانت فى الجسم قبلت
التجزية بتجزى الجسم كقولك ان الجزء المتفكر غير الجزء البهيمى وجزئها الشهوانى
غير جزئها الغضبى فالنفس انما تقبل التجزية بعرض لا بذاتها اى بتجزى
الجسم الذى هى فيه فاما هى فيه فاما هى بعينها فلا تقبل التجزية البتة
فاذا قلنا ان النفس متجزية فانما نعنى بذلك انها فى كل جزء من اجزاء الجسم
لانها تتجزى بتجزى الجسم والدليل على ذلك اعضاء البدن وذلك ان كل
عضو من اعضاء البدن حساس وانما يكون حساسا دايما اذا كانت
قوة النفس فيه فاذا كانت قوة النفس الحساسة فى جميع الاعضاء وات
الحس قيل لتلك القوة انها تتجزى بتجزى الاعضاء التى هى فيها وقوة النفس
وان كانت منبثة فى جميع الاعضاء لكنها فى كل عضو تامة كاملة وليست
بتجزية كتجزى الاعضاء وانما تتجزى بتجزى الاعضاء كما وصفنا مرارا انتهى قوله
واعلم ان هذه القوى المتعددة هى مجتمعة فى النفس متفرقة فى البدن وسبب
افتراقها فى البدن انه لا بد لكل منها مما يناسبه من الاعضاء فان العضو
الذى هو آلة للبصر مثلا لا يمكن ان يكون مثل العضو الذى هو آلة للسمع

وكذا العضو الذى يصلح لان يكون فيه موضع الغضب غير الذى يصلح ان يكون
محل التشهوع وهكذا القياس فى غيرها من الاعضاء واما اللمس فلكونها
قوة سافلة دنية من جنس اوايل الكيفيات العنصرية فاكثر الاعضاء
صالحة لقبولها ولهذا تثبت فيها قال الفيلسوف ان لكل قوة من قوى النفس
موضعاً معلوما من مواضع البدن تكون فيه لا انها تحتاج الى المواضع لثباتها
وقوامها لكنها يحتاج اليها لظهور فعلها من ذلك المكان المتهئ لقبول فعلها
لانها انما تهيئ العضو بالهيئة التى تريدان يظهر فعلها منه فاذا هيأت
النفس العضو على الهيئة الملايمة لقبول قوتها اظهرت قوتها من ذلك العضو
وانما يختلف قوى النفس على نحو اختلاف هيئة الاعضاء وليس للنفس قوى مختلفة
ولا هي مركبة منها بل هي مبسوطة ذات قوى تعطى الابدان القوى اعطاء دايما
وذلك انها فيها بنوع بسيط لا بنوع تركيب فلما صارت النفس تعطى الابدان
القوى وبسبب تلك القوى الا انها الا انها علة لها وصفات المعلول اخرى بان
تنسب الى العلة منها الى المعلول لاسيما اذا كانت شريفة تليق بالعلة اكثر مما
تليق بالمعلول ونرجع الى ما كنا فيه فنقول انه ان لم يكن كل قوة من قوى النفس
فى مكان معلوم من اماكن البدن وكانت كلها فى غير مكان لم يكن بينها فى
ان يكون داخل البدن او خارجا منه فرق البتة فيكون البدن المتحرك الحساس
لا تغير لها وهذا قبيح ويعرض من هذا ايضا انا لا نعلم كيف يكون اعمال النفس
الكاينة بالآلات الجسدانية اذا صارت قواها ليست فى البدن انتهى واما
الاشكال فى ان القوى المتبدلة الوجود كيف يكون باقية بالعدد لنفس واحدة
شخصية فانما ينحل بان الاشياء المتبدلة الهويات يحفظ وحدتها الشخصية
بامر وحدانى الذات نسبته اليها نسبة الروح الى البدن ونسبة الصورة الى
المادة وقد عرفت الاشارة مرارا الى ان التركيب بين المادة والصورة اتحادى
وكذا النفس والبدن لانها تمامه وتمام الشيء هو هو على وجه اقوى واكمل فكل واحدة
من القوى النازلة السفلية تحفظ هويته المتجددة بهوية ثابتة هي اصل هويتها
وهي قوة اخرى فوقها وهكذا الى ان ينتهى الى امر ثابت الذات من كل وجه وبهذا
يندفع الاشكال الذى يرد فى اللامسة من ان اللمس لا يكون الا بتغير العضو اللامس
عن مزاجه بورود كيفية هي ضد كيفية المزاجية الملموسة ايضا لان المثل لا يدرك

المثل

المثل اذ كل احساس انفعال والشيء لا ينفعل عن مثله وايضا يلزم
اجتماع المثلين وهو ايضا محال كاجتماع الضدين فعلى اى تقدير منهما
يلزم بطلان الكيفية الاولى عند ورود الثانية ويبطل ببطلانها
القوة اللمسية التى فيها والادراك لا يكون الا ببقاء المدرك مع الصورة
المدركة ووجه دفعه ان القوة اللمسية وان انعدمت وتجددت امثالها
لكن القوة الادراكية التى هي فوقها تجمع السابقة فتدرك بالسابقة الامر
اللاحق وتحفظهما معا وان بطل السابق حين ورود اللاحق قال
الفيلسوف فقوة النفس على ضربين احدها يتجزى بتجزى الجسم مثل القوة
النامية والقوة التى هي شهوانية فانهما منبثتان فى ساير الجسم من النبات
والقوى المتجزية بتجزى الجسم تجمعها قوة اخرى ارفع منها واعلى فقد يمكن اذن
ان يكون قوة النفس المتجزية بتجزى النفس غير متجزية بالقوة التى فوقها
التى لا تتجزى وهي اقوى القوى المتجزية مثل الحساس فانها قوة من قوى
النفس تتجزى بتجزى الآلات الجسمانية وكلها تجمعها قوة واحدة هي اقوى
الحواس وهي ترد عليها بتوسط الحواس وهي قوة لا تتجزى لانها لا تفعل
فعلها بآلة لشدة روحانيتها ولذلك صارت الحساس كلها تنتهى اليها
فتعرف الاشياء المحسوسة فلذلك صارت هذه القوة تعرف الاشياء
المحسوسات وتميزها معا فى دفعة واحدة انتهى اقول ان ما ذكره تحقيق
شريف نافع جدا ينتفع به فى كثير من المطالب منها اثبات المعاد الجسمانى
وحشر الاجساد كلها حتى النبات والجماد ومنها كيفية ارتباط المعلولات
بعللها ومنها كيفية بقاء الانسان مع تبدل ذاته فى كل آن وهي التى عجز عن
دركها الشيخ الرئيس بفرط ذكائه وشدة فهمه ولطافة طبعه فقال عند
سؤال بهمنيار عنه فى تجويز تبدل الذات لا يلزمنى جوابك لانى لست مسئول
عنه حين الجواب واعلم ان هذه الدقيقة وامثالها من احكام الوجود
لا يمكن الوصول اليها الا بمكاشفات باطنية ومشاهدات سرية ومعاينات
وجودية ولا يكفى فيها حفظ القواعد البحثية واحكام المفهومات الذاتية
والعرضية وهذه المكاشفات والمشاهدات لا تحصل الا برياضات
ومجاهدات فى خلوات مع توحش شديد عن صحبة الخلق وانقطاع عن

[illegible]

اغراض الدنيا وشهواتها الباطلة وترفعاتها الوهمية واماينها الكاذبة واكثر
كلمات هذا الفيلسوف الاعظم مما يدل على قوة كشفه ونور باطنه وقرب
منزلته عند الله وانه من الاولياء الكاملين ولعل اشتغاله بامور الدنيا
وتدبير الخلق واصلاح العباد وتعمير البلاد كان عقيب تلك الرياضات
والمجاهدات وبعد ان كملت نفسه وتمت ذاته وصار في كمال ذاته بحيث
لم يشغله شان عن شان فاراد الجمع بين الرياستين وتكميل النشاتين
فاشتغل بتعليم الخلق وتهذيبهم وارشادهم سبيل الرشاد تقربا الى
رب العباد واما الشيخ صاحب الشفا فلم يكن اشتغاله بامور الدنيا
على هذا المنهاج والعجب انه كلما انتهى بحثه الى تحقيق الهويات الوجودية
دون الامور العامة والاحكام الشاملة تبلد ذهنه وظهر منه العجز
وذلك في كثير من المواضع منها منعه الحركة في مقولة الجوهر فانه زعم انها
توجب خروج الموضوع من مهية الى مهية اخرى فلو تحرك زيد مثلا في
انسانيته لزم عنده خروجه من الانسانية الى نوع اخر مع انه لا بد في الحركة
من بقاء الموضوع وذلك لذهوله عن احوال الوجودات وان المهية واحدة
قد يكون انحاء متفاوتة من الوجود بعضها اتم من بعض بل يجوز ان يكون
لشخص واحد انحاء واطوار كثيرة من الوجود نعم لو كان الوجود كما زعمه جمهور
المتاخرين امرا انتزاعيا كان الامر كما زعمه وليس كذلك كما علمت ومنها
انكاره للصور المفارقة الافلاطونية وقد سبق تحقيقها في مباحث المهية
ومنها انكاره لاتحاد العاقل بالمعقول وكذا اتحاد النفس بالعقل الفعال
وقد مر اثباتها في مباحث العقل والمعقول ومنها تبلد ذهنه من تجويز عشق
الهيولى للصورة وقد اثبتناه ومنها انكاره تبدل صور العناصر الى صورة
واحدة معتدلة الكيفية وقد علمت في مبحث المزاج بيانه ومنها عجزه عن
اثبات حشر الاجساد وسياتي بيانه ومنها رسوخ اعتقاده في تسرمد
الافلاك والكواكب وازليتها باشخاصها مع صورها وموادها ومقاديرها
واشكالها والوانها وانوارها كل منها بحسب التشخص الا الحركات والاوضاع
فانها قديمة عنده بالنوع وكذا هيولى العنصريات وقد مر بيان حدوثها
بالبراهين ومنها انه سئله بهمنيار في بعض اسولته ما السبب في ان

بعض

بعض قوى النفس مدركة وبعضها غير مدركة مع ان الجميع قوى لذات
واحدة فقال في الجواب اني لست احصل هذا وذلك لانه لم يحصل
بعد الوحدة الجمعية للبسايط المجردة وقد في مباحث النفس انها العاقلة
والمتخيلة والحاسة والمحركة ومنها ايضا سئله فانه لو انه بشيء ثابت في
ساير الحيوان والنبات كانت المسئلة اعظم فقال لو قدرت ومنها انه
سئل هل يشعر الحيوانات الاخرسوى الانسان بذواتها واما البرهان
عليه ان كان كذلك فقال يحتاج ان يفكر في ذلك ولعلها لا يشعر
الا بما تحس وتخيل ولا تشعر بذواتها او لعلها تشعر بذواتها
بالآلات او لعل هناك شعورا ما يشترك بين الظلول يجب ان تفكر
في هذا هذا كلامه في هذا المقام وقد سبق من طريقتنا فيما قلت ان
نفوس الحيوانات التي لها قوة التخيل بالفعل ليست مادية فهي مدركة
لذواتها على الوجه الجزئي لان ذواتها لها ليست لغيرها وكلما كان
وجوده له لا لغيره فهو مدرك لذاته كما مر في مباحث العلم ولا يلزم
من ذلك كونها جواهر عقلية اذ التجرد عن المادة اعم من العقلية والعام
لا يوجب الخاص ويقرب من ذلك انه سئل ان جاز ان تدرك قوة
جسمانية ان هذا الذئب مهروب عنه وان هذا الشيء مخوف منه فجاز
ان تدرك المعاني المعقولة لان هذه ايضا معان لا يجوز ان تحل جسما
اذ لا مقدار لها والذي يمنع ادراك المعقولات بالآلة الجسمانية هو انها
ليست ذوات مقدار وصورة الخوف والاذى كلها لا مقدار لها
فاجاب عنه بانه من يقول هذا الخوف والهرب كلها معان جسمانية
يحتاج الى ضرب من التجريد حتى يصير عقلية وهذا جواب غير نافع
وكلام مجمل فان اصل الاشكال بان الخوف والهرب والشهوة والغضب
والمحبة وما يجري مجراها كلها من قبيل المعاني الغير القابلة للقسمة
وليست من قبيل الامور ذوات الاوضاع والاشكال والمقادير
والاطراف فكيف يحل في الجسم وهي لا يقبل الوضع والانقسام لا
بالذات ولا بالعرض كالسواد والطعم والرايحة وحكمها قبل التجريد
حكم كثير من الاشياء بعد التجريد فالحق في الجواب ان يقال مدركه

هذه المعانى الوحدانية لا بد ان يكون قوة حيوانية غير حالة فى الاجسام
ولا يلزم ان تكون عقلية كما مرّ ومنها انه سئل ان ما قيل ان الصور الكلية
اذا حصلت لشئ صار ذلك الشئ بها عقلا امر عجيب فان الشئ انما يصير
عقلا بان يتجرد غاية التجرد وكيف يدخل على شئ غير مجرد ما يجرده فان
قوله يصير به الشئ عقلا معناه يصير به الشئ مجرد فاجاب بان معنى صار
انه ليس صار حينئذ بل معناه انه دل على كونه كذلك وهذه كلمة يستعمل
مجازا اقول انما ارتكب الشيخ هذا التجوز البعيد لان النفس الانسانية عنده
مجرد عقلى من اول الفطرة حين حدوثها فى الشهر الرابع للجنين وليست كذلك
كما سبق بل انها فى اوايل الامر خيال بالفعل عقل بالقوة ثم تصير بتكرر
الادراكات وانتزاع المعقولات من المحسوسات والكليات من الجزئيات
صائرة من حدود العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل فتحول وتنتقل
ذاتها فى هذه الاستحالة الجوهرية من القوة الخيالية الى القوة العقلية
ثم لا يخفى ان الكلمات المنقولة من القدماء الناصة فى هذا الباب كثيرة
لا تقبل التاويل ولا يمكن حملها على المجازات ومنها انه قال قد جرى اسئلة
وقعت بينه وبين بعض تلامذته وقد سالوا عن اشياء انى قد تاملت هذه
المسئلة فاستجدتها واجبت عن بعضها بالمقنع وعن بعضها بالاشارة
ولعلى عجزت عن جواب بعضها اما الشئ الثابت فى الحيوان فلعله
اقرب الى درك البيان واما فى النبات فالبيان اصعب واذا لم يكن ثابتا
كان تميزه ليس بالنوع فيكون بالعدد ثم كيف بالعدد اذا كان استمراره
فى مقابلة الثبات غير متناهية القسمة بالقوة وليس قطع اولى من قطع فكيف
يكون عدد غير متناه متجددا فى زمان محصور فلعل العنصر هو الثابت
ثم كيف يكون العنصر ثابتا وليس الكم يتجدد على عنصر واحد بل يرد عنصر على عنصر
بالتغذية فلعل الصورة الواحدة يكون لها ان تكسبها تلبسها مادة
واكثر منها وكيف يصح هذا والصورة الواحدة معينة لمادة واحدة ولعل
الصورة الواحدة محفوظة فى مادة واحدة اولى تثبت الى اخر مدة بقاء
الشخص وكيف يكون هذا واجزاء النامى تتزايد على السواء فتصير كل واحدة
من المتشابهة الاجزاء اكثر مما كان والقوة السارية فى الجميع ليست قوة البعض

اولى بان يكون الصورة الاصلية دون قوة البعض الاخر فلعل قوة السابق
وجودا هو الاصل والمحفوظ لكن نسبتها الى السابق كنسبة الاخرى الى
اللاحق فلعل النبات الواحد بالظن ليس واحدا بالعدد فى الحقيقة بل
كل جزء ورد دفعة هو اخر بالشخص متصل بالاول او لعل الاول هو الاصل
يفيض منه الثانى شبيها له فاذا ابطل الاصل بطل ذلك من غير انعكاس
ولعل هذا يصح فى الحيوان واكثر الحيوان ولا يصح فى النبات لانها لا ينقسم
الى اجزاء كل واحد منها قد يستقل فى نفسه او لعل للحيوان والنبات اصلا
غير مخالط لكن هذا مخالف للراي الذى يظهر منا او لعل المتشابه فى الحس
غير متشابه فى الحقيقة او لعل النبات لا واحدية بالشخص مطلقا الا زمان
الوقوف الذى لا بد منه فهذه اشراك وحبايل اذا حام حوالها العقل
وفرغ اليها ونظر فى اعطافها رجوت ان يجد من عند الله مخلصا الى جانب
الحق انتهت عبارته اقول قد ظهر من هذه الترديدات انه كان عاجزا من
تصحيح الحركة الكمية فى النبات بل فى الحيوان ايضا بناء على عجزه عن اثبات امر
ثابت فيهما يكون موضوع هذه الحركة لان النفس لهما حالة عنده فى مادتها
الجسمانية والجسم اذا تبدل بالزيادة او النقصان يتبدل بتبدله كل ما يحل
فيه وانت قد وقفت على تحقيق ذلك فيما سبق والعجب انه قد جرى الحق
على لسانه فى جملة هذه الاحتمالات والشقوق الفاسدة ولم يتثبت
فيه على الترديد وهو قوله او لعل للحيوان والنبات اصلا غير مخالط ولم
يعلم ان هذا هو الراى المحقق الذى لا يعتريه شك ولا ريب اما الحيوان
فلما ظهر بالبراهين القطعية ان له نفسا غير مخالطة لجسمه واما
النبات فلما مر من القوة المتجددة فى الامور الطبيعية متصلة بما
فوقها من قوة ثابتة غير متجددة وقد سبق ايضا ان المادة المقدارية داخلة
فى هوية ما له صورة طبيعية كاملة على سبيل الابهام فلا يقدح تبدلها
فى استمرار هويته الشخصية ومنها انه لما لم يظفر باثبات تجرد القوة
الخيالية للانسان صار متحيرا فى بقاء النفوس الساذجة الانسانية
بعد البدن فاضطر تارة الى القول ببطلانها كما فى بعض رسائله المسمى
بالمجالس السبعة على انه معترف بان الجوهر الغير الجرمى لا يبطل ببطلان

المجالس السبعة تاليف الشيخ الرئيس

الحسی تارة الی القول بانها باقیة من جهة ادراکها البعض الاولویات والعمومات
وکل من له قدم راسخ فی الفلسفة یعلم ان النشاة الاخرة نشأة ادراکیة علمیة
والنفوس العقلیة قوامها بادراك العقلیات والشیئ لایمکن ان یوجد
بالمعنی العام ما لم یتعین ولم یتخصص وای سعادة للنفس فی ادراك الشیئ
والممکن العام او الخاص او بادراك ان الکل اکثر من جزئه او بان المساوی
مساویا وما یجری مجری هذه وکما ان فی هذا العالم لایمکن وجود مجرد
کونه جوهرا مطلقا او کیفا مطلقا ما لم یتحصل نوعا مخصوصا له صورة مخصوصة
فکذا لایوجد شیئ فی العالم العقلی بان یکون احد موجودات ذلك العالم
بمجرد کونه شیئا او ممکنا ما او جوهرا ما لم یصر ذاتا عقلیة مخصوصة
ومنها انه زعم ان النفوس الفلکیة لم یبق لها کمال منتظر الا فی اسهل غرض
وایسر غرض وهی النسب الوضعیة لاجسادها وهذا عند البصیر المحقق وضعه
رای سخیف واعتقاد فاسد فان النفس ما دام وجودها النفسی ناقصة
الذات غیر تامة الهویة مفتقرة الی الجسم لیصیر آلة لها فی تحصیل کمالها
الوجودی متشبثة به لضعف وجودها ولتتهیئ باستعمالها وتحریکها ایاه
للخروج من القوة الی الفعل فی تجوهرها لا فی امر خارج عن تجوهرها ووجودها
غایة الخروج کالاضافات وکیف یسوغ عند العارف البصیر ان یحبس
جوهر عقلی بعلاقة جرمیة مهاجرا عن عالمه النوری الی عالم الظلمات لاجل
تحصیل اضافات ونسب وضعیة مع ان عندهم ان العالی لایلتفت الی
السافل ومنها انه ذهب الی امتناع الاستحالة الجوهریة ومع ذلك اعترف
بان النفس اذا استکملت وتجردت عن البدن تصیر عقلا وسقط عنها
اسم النفس ولم یعرف ان نفسیة النفس لیست اضافة زائدة علی وجودها
کالملك والربان حتی اذا زالت عنها الاضافة بقی وجودها کما کان بل
نفسیة النفس انما هی نحو وجودها واذا اشتدت فی وجودها وکملت
ذاتا عقلیة صار وجودها وجودا آخر وهذا بعینه استحالة ذاتیة وانقلاب
جوهری وقد انکرها ومنها انه لم یعرف معنی العقل البسیط ولم یحصل مفاده
علی الوجه الذی مر بیانه بل زعم انه عبارة عن ادراك المعقولات دفعة بلا
ترتب زمانی بل بترتب علّی ومعلولی وبان یعلم العاقل من ذاته صورة

بعد

بعد صورة دفعة بلا زمان قال فی التعلیقات العقل البسیط هو
ان تعقل المعقولات علی ما هی علیه من مراتبها وعللها دفعة واحدة
بلا انتقال فی المعقولات من بعضها الی بعض کالحال فی النفس بان
تکتسب علم بعضها من بعض بل بانه تعقل کل شیئ ویعقل اسبابه حاضرة
معه فاذا قیل للاول عقل قیل علی هذا المعنی البسیطة انه یعقل
الاشیاء بعللها واسبابها حاضرة معها من ذاته بان یکون صدور
الاشیاء عنه اذ لیس علیها اضافة المبدا الا بان یکون تلك فیه حتی یکون
صور الاشیاء المعقولة فی ذاته وکانها اجزاء ذاته بل یفیض عنه
صورها معقولة وهو اولی بان یکون عقلا من تلك الصورة الفائضة
عن عقلیته والمعقولات البسیطة هی ان یکون کلها علی ما هی علیه
من ترتب بعضها علی بعض وعلیة بعضها لبعض حاصلة له دفعة
واحدة علی انها صادرة عنه اذ هو مبدا لها والمثال فی ذلك کما تقرا
کتابا فتسال عن علم مضمونه فیقال لك هل تعرف ما فی الکتاب تقول
نعم اذ کنت تتیقن انك تعلم ویمکنك تادیته علی تفصیله والعقل البسیط
هو الا المتصور بهذه الصورة ولیس فی العقول الانسانیة عقل علی
هذا المثال ویکون متصورا بصور المعقولات جملة دفعة واحدة اللهم
الا ان یکون نبیا والعلم العقلی هو بلا تفصیل زمانی والنفسانی هو
بالتفصیل انتهی کلامه ولقد کرر الکلام فی کتاب التعلیقات فی بیان
العقل البسیط واکثر ذکره الا انه لم یزد فی الفرق بینه وبین العلم النفسانی
الا بان المعقولات ههنا مترتب بترتیب زمانی وهناك مترتب ترتیبا
سببیا ومسببیا وان العاقل ها هنا مبدا قابلی وهناك مبدا فاعلی
ولم یتیسر له حقیقة معناه وانه کل المعقولات مع بساطته کما هو فوق
معنی البساطة لان ذلك مدرك عزیز المنال ومرتقی صعب شریف
المنال والله ولی الفضل والافضال وبیده مفتاح ومنها انه ابطل
واحال کون الصورة المفارقة الجوهریة علوما تفصیلیة للواجب تعالی
بالاشیاء بناء علی زعمه انها امور منفصلة عنه تعم مباینة الذوات
لذاته فکیف یکون لوازم الاول تعم فاذا لم یکن من اللوازم کان صدورها

عنه مسبوقا بصور اخرى فيتسم وتيضاعف الصور الى غير نهاية فجعل علمه تعم
اعراضا حالة فى ذاته معتذرا بان ذاته لا تنفعل منها ولا تستكمل بها وقد علمت
فساد ما زعموا ان الصور العقلية لجوهرية ليست منفصلة الذوات عن
ذاته كما مر مستقصى فهذه وامثالها من الزلات والقصورات انما نشاءت
من الذهول عن حقيقة الوجود واحكامها واحكام الهويات الوجودية و
صرف الوقت فى علوم غير ضرورية كاللغة ودقايق الحساب وفن رتما طيقى
وموسيقى وتفاصيل المعالجات فى الطب وذكر الادوية المفردة والمعاجين
واحوال الدرياقات والسموم والمراهم والمسهلات ومعالجة القروح و
الجراحات وغير ذلك من العلوم الجزوية التى خلق الله لكل منها اهلا وليس
للرجل الالهى ان يخوض فى غمرتها ولهذا لما سئل سقراط عن سبب اعراضه
عن العلوم التعليمية قال انى كنت مشتغلا باشرف العلوم يعنى به العلم الالهى
وبالجملة رأس الامر وسنامه لمن اعطاه الله فطرة صافية وطبعا لطيفا و
ذكاء شديدة وفهما ثاقبا واستعدادا بالغا ان لا يشتغل بامور الدنيا و
طلب الجاه والرفعة بل يكون معرضا عن الخلق طالبا للخلوة انسا بالله يسا
عن غيره مع حضور القلب واجتماع الهمة وصرف الفكر فى الامور الالهية بعد
ان حصل له قبل ذلك شطر من العلوم الادبية والمنطقية والطبيعية والخلقيه
مما لا بد فيه للسالكين الى الله تعالى على طريق الاكتساب العلمى دون المجذوبين
اليه نعم فى اول الامر جذبة ربانية توازى عمل الثقلين واما بدون احد الامرين
المذكورين فكيف تيسر الوصول الى مرتبة الكشف العلمى فى المعارف الالهية
واحوال المبدا والمعاد ومعرفة النفس ومقاماتها ومعارجها الى الله تعالى
مع الاشتغال بامور الدنيا وعلايقها وحبايلها قال الشيخ فى بعض مراسلاته
الى تلميذ التمس منه اعادة تصنيف ضاع منه فى بعض الاسفار ثم من هذا
المعيد ومن هذا المتفرغ من الباطل للحق وعن الدنيا للاخرة وعن الفضول
للفضل فقد انشبا لقدر فى مخاليب الغير فما ادرى كيف اتخلص لقد دفعت
الى اعمال لست من رجالها وقد انسلخت من العلم فانما الحظه من وراء سجف
ثخين مع شكرى لله تعم فانه على الاحوال المختلفة والاهوال المتضاعفة
والاسفار المتداخلة لا يخليني من وميض يحيى قلبي ويثبت قدمى يا احد

على ما ينفع ويضر ويسوء ويسر انتهى قوله فرضنا ان هذه الشواغل العايقة
وقعت له على سبيل الجبر والاضطرار من غير ارادة منه واختيار فمن الذى صنف
فى العلوم الجزئية التى هى من قبيل الصناعات والحرف المجلدات ليس الاشتغال
الشديد بها والخوض فى غمراتها حجابا عن ملاحظة الحق وعايقا عن
ملازمته والعكوف على بابه والاستجلاب لانوار علمه ومزيد احسانه

الباب العاشر فى تحقيق المعاد الروحانى والاشارة الى السعادة العقلية
والشقاوة التى بازائها والى السعادة والشقاوة الغير الحقيقيتين وما قيل فى
بيانهما وفيه فصول فصل فى ماهية السعادة الحقيقية اعلم ان الوجود هو الخير والسعادة
والشعور بالوجود ايضا خير وسعادة لكن الوجودات متفاضلة متفاوتة
بالكمال والنقص فكلما كان الوجود اتم كان خلوصه عن العدم اكثر والسعادة
فيه اوفر وكلما كان انقص كان مخالطته بالشر والشقاوة اكثر واكمل الوجودات
واشرفها هو الحق الاول ويليه المفارقات العقلية وبعدها النفوس وادون
الموجودات هى الهيولى الاولى والزمان والحركة ثم الصور الجسمية ثم
الطبايع ثم النفوس ووجود كل شئ لذيذ عنده ولو حصل له وجود سببه
ومقومه له لكان الذ لانه كمال وجوده فيكون كمال لذته بادراكه وحيث
كانت الموجودات متفاوتة فالسعادات التى هى ادراكاتها تكون متفاضلة
ايضا وكما ان وجود القوى العقلية اشرف من وجود القوى الحيوانية الشهوية
والغضبية التى هى نفوس البهايم والسباع وغيرها من الحيوانات فسعادتها
اجل ولذتها وعشقها اتم فنفوسنا اذا استكملت وقويت وبطلت علاقتها
بالبدن ورجعت الى ذاتها الحقيقية وذات مبدعها تكون لها من البهجة
والسعادة ما لا يمكن ان يوصف ويقاس به اللذات الحسية وذلك لان
اسباب هذه اللذة اقوى واتم والزم للذات المبتهجة اما انها اقوى فلان
اسباب اللذة هى الادراك والمدرك والمدرك وقوة الادراك بقوة
المدرك والقوة العقلية اقوى من القوى الحسية ومدركاتها اقوى فلا
جرم هى محصلة لحقيقة الشئ المدرك الملايم ونايلة للبهاء المحض والخير
الصرف والوجود الذى هو اصل كل موجود وفياض كل خير ونظام وكذلك
ما بعده من الجواهر العقلية التى هى معشوقات بذواتها سواء عشقها

غيرها ام لم يعشق واما المشتهيات الحسية فادراكها بالقوى الضعيفة
الوجود الناقصة الاكوان وهو يتعلق بالظواهر والاطراف غير متوغل الى
حقيقة الشيء الملايم والمدركات هي من باب الماكولات والملموسات
والروايح والالوان وما اشبهها واما انها اكثر فان مدركات القوة
العقلية هي كل الاشياء ومدركات القوى الحسية هي بعضها وهو المحسوسات
فقط دون المعقولات وايضا ليس كل المحسوسات ملايما لذيذا للحس بل
بعضها ملايم له وبعضها مناف بخلاف العقل فان كل معقول ملايم له
وبه كمال ذاته وذلك لان الحسيات يقع فيها التضاد والمنافرة
لقصور وجوداتها وقبولها النقص والافة واما العقليات فلها
الفسحة والسعة في الوجود من غير تزاحم وتضايق واما انها الزم للذات فان
الصور العقلية اذا عقلها العقل يستكمل بها ويصير ذاته كما علمت
بل كان بعضها قبل ان يقع الشعور به مقوما لذات العقل وكان غافلا عنه
لاشتغاله بغيره فاذا استشعر وتنبه يرى ذلك البهاء والجمال في ذاته
وصار مبتهجا بذاته غاية البهجة كما قال معلم الاوايل فصرت داخلا في
ذاتي خارجا عن ساير الاشياء فارى في ذاتي من الحسن والبهاء والسناء
ما تكل الالسن عن وصفه فوصول سبب الالتذاذ الى هذا المستلذ العقلي
اشد واوغل اذ لا اوصل الى الشيء من ذاته الى ذاته وهذه اللذة شبيهة
بالبهجة التي للمبدا الاول بذاته وبلذات المقربين بذواتهم وذات مبدأهم
ومعلوم ان لذة الملئكة الروحانيين بادراكاتهم النورية فوق لذة الحمار
بادراك صورة الجماع والقضيم ونحن لا نشتهي تلك اللذة ما دمنا متعلقين
بهذه الابدان بالوجدان بل نعلمها من جهة الاستدلال والبرهان
اذ لا يتصور من ذوات المعشوقات العقلية الا بحسب مفهومات
كلية ذهنية صادقة عليها ومفهوم الشيء وحيثيته ومعناه غير حقيقة
وجوده وهويته العينية فان مفهوم الحلاوة ليس حلوا ومهية السلطنة
ليست سلطانا الا ان البرهان والعقل يدعوان الى وجود المستلذات
العقلية ومعرفة العقليات في النشأة الاولى منشأ الحضور في العقبي
لما ان المعرفة بذر المشاهدة وذلك لان الحجاب بيننا وبين العقليات
اما

اما عدم التفطن لها وهو الجهل واما الاشتغال بغيرها كالبدن والمواد
الحسية وقواها المنطبعة فالنفس لما توصل اليها باكتساب العلم بحقايقها
حتى تصير قوتها العقلية مستعدة بالطبع تهيوا قريبا لقبول صورها العقلية
من المبدا المفارق فاذا زال المانع الخارجي بالموت اذ ليس بعد المفارقة عن البدن
لصاحب المعرفة اعراض عن تلك الجهة الى جانب البدن وشواغله فيكون مجرد المعرفة
باللذيذ العقلي سبب الوصول اليه والالتذاذ به عند رفع المانع وهو الاشتغال
بالبدن وقد انقطع بالموت وهذا بخلاف الشعور بالمحسوسات اللذيذة فانه
غير كاف للوصول اليها والاحساس بها لامكان الحجب الجسمانية بين الحواس و
محسوساتها اللذيذة والسبب فيه ضيق وجودها وضعف حصولها وفقد
بعض اجزائها عن بعض وغيبته عنه فلا حضور للجسم عند نفسه ولا عند شيء
اخر فكذا الجسماني القايم به من الصفات والاعراض ولهذا ليس للاجسام
بما هي اجسام حيوة ولا شعور واما الاجسام الحية فليس كونها جسما هو كونها
حية انما الحيوة لها بسبب كون اخر يطرا عليها بسبب حي بالذات هو نفسها
الحيوانية ولو كان وجود الجسم حيوة له لكان وجود كل جسم حيوة له وليس كذلك
واما ما ليس بجسم وان كان ذا تعلق به فليس يمتنع ان يكون وجوده بعينه
حيوته كالواجب تعم والعقول والنفوس الفلكية والانسانية والحيوانية وليست
الحيوة ما به يكون الشيء حيا غير نفس وجوده فانه من المستحيل ان يصير الشيء
بهذا الوجود ذا هذا الوجود بل حيوة الشيء حيثيته كما هو طريقتنا في باب
الوجود وكذا المضاف والاين والاتصال في الصورة الجسمية والنفسية
في النفس والنورية في المفارقات والتقدم والتاخر الزمانيين في الاكوان
المتجددة والغرض مما يراد هذا الكلام ههنا ان يعلم ان الوجود الجسماني
يصحبها الموت والغفلة والهجران والفوت سواء كان هذا الوجود من طرف
المدرك المشتاق او في طرف المشتاق اليه لما فيه من قلة الحضور والوجدان
ويقدره تعلق الشيء سواء كان مدركا او مدركا كان الحضور اقل والادراك
انقص حتى ان شعورنا بذواتنا حين فارقنا البدن كان اشد لان حضورنا
لنا اتم واوكد واكثر الخلق لاستغراقهم بابدانهم المادية وشواغلها نسوا
انفسهم كما قال تعالى نسوا الله فانساهم انفسهم وذلك لانهم لا يشعرون

بذواتهم مع هذه العلاقة الشديدة الا مخلوطا بالشعور بابدانهم لان
اتصال النفس بالبدن وارتباطها به كاتصال النور بالظل والشعلة بالدخان
والشخص بالعكس اذا قابلت مرآة لا انا لا نعقل شيئا ونحن بدنيون الا والتعقل
منا يشوب بالتخيل فاذا انقطعت العلاقة بين النفس والبدن وزال هذا
الشوب صارت المعقولات مشاهدة والشعور بها حضوريا والعلم عينا
والادراك رؤية عقلية فكان الالتذاذ بجيوتنا العقلية اتم وافضل
من كل خير وسعادة وقد عرفت ان اللذيذ بالحقيقة هو الوجود وخصوصا
الوجود العقلي لخلوصه عن شوب العدم وخصوصا المعشوق الحقيقي والكمال
الاتم الواجبي لانه حقيقة الوجود المتضمنة لجميع الجهات الوجودية فالالتذاذ
به هو افضل اللذات وافضل الراحات بل هي الراحة التي لا راحة معها

فصل في كيفية حصول هذه السعادة ومنشأ احتجاب النفس

عنها ما دامت في هذا العالم اعلم ان النفس انما تصل الى هذه البهجة
والسعادة بمزاولته اعمال وافعال مطهرة للنفس مزيلة لكدوراتها
ومهذبة لمرآة القلب عن ارجاسها وادناسها ومباشرة وحركات فكرية
وانظار علمية محصلة لصور الاشياء ومهيأتها فاذا استكملت بحصول
معرفة الاشياء في ذاتها وخرجت ذاتها من القوة العقلية الهيولانية
الى العقل بالفعل انقطعت حاجتها عن فعل الحواس واستعمال البدن
وقواه ولكن لا يزال يجاذبها البدن والقوى ويشغلها ويمنعها عن تمام
الاتصال وروح الوصال فاذا انحط عنه شغل البدن ووساوس الوهم
ودعاية المتخلية ارتفع الحجاب وزال المانع الخارجي ودام الاتصال
لان النفس باقية والمبدأ الفعال باق والفيض من جهته مبذول والنفس
متهيأة والحجابان اعني الداخلي والخارجي مرتفعان اما الداخلي فهو قصور
النفس وهيولانيتها وولوغها في البدن واتحادها به فبخروجها من القوة
الى الفعل وصيرورتها راجعة الى ذاتها العقلية وتميزها عن البدن
وقواه غاية التميز واما الخارجي وهو البدن وحواسه كغلاف فيه مرآة
مصيقلة فبخروجها عن غلاف البدن بالموت فان البدن والحواس وان
احتيج اليها في ابتداء الامر ليحصل بواسطتها الخيالات الصحيحة حتى يستنبط

النفس

النفس من الخيالات المعاني المجردة وتتفطن بها وتتنبه الى عالمها ومبدأها
ومعادها اذ لا يمكن لها في ابتداء النشأة التفطن بالمعارف الا بواسطة
ولهذا قيل من فقد حسا فقد علما فالحاسة نافعة في الابتداء عائقة
في الانتهاء كالشبكة للصيد والدابة المركوبة للوصول الى المقصد ثم
عند الوصول يصير عين ما كان شرطا ومعينا شاغلا ووبالا واعلم ان
سعادة كل قوة بنيل ما هو مقتضى ذاتها من غير عايق وحصول كمالها من غير
آفة ولا شك ان كمال كل ما هو من باب نوعه وجنسه فكمال الشهوة هو كمالها
من غير آفة ولا شك ان كمال كل ما هو من باب نوعه وجنسه فكمال الشهوة هو حصول
مشتهاها وكمال القوة الغضبية هو الغلبة والانتقام وكمال الوهم وسعادته
هو الرجا والتمني ولكل حاسة الاحساس بالكيفية المحسوسة التي هي من نوعه
فللمس ادراك الكيفية المزاجية المعتدلة المتوسطة بين اول الكيفيات الاربع لاعتدالا
وتوسطا قريبا من اعتدال الملامسة وتوسطها وللذوق لادراك الطعوم
المناسبة لمزاج الالة والبدن كالحلاوات والدسومات وغيرها وللشم الروائح
الطيبة وللبصر الانوار والالوان وللسمع الاصوات المولفة والنغمات المطربة
وللخيال تصور المستحسنات وهي اما مثل المحسوسات المرتفعة الى الخيال او حكايات
المعقولات المتنزلة اليه وللنفس بحسب ذاتها العقلية الوصول الى العقلية
وصيرورتها موضوعة للصور الالهية ونظام الوجود وهيئة الكل من لدن الحق
الاول الى ادنى الوجود واما كمال النفس وسعادتها بحسب مشاركة البدن
ووقوعها في هذا العالم ودار البدن فبحصول العدالة بصدور افعال سابقة
اليها محصلة اياها وهي ان تتوسط بين الاخلاق المتضادة فيما تشتهي ولا تشتهي
وتغضب ولا تغضب لئلا تنفعل عن البدن وقواه فان المتوسط بين الاضداد بمنزلة
الخالي عنها فان الخلو المحض والبراءة الصرفة عن آثار هذه القوى غير ممكنة للنفس
ما دامت في هذا الكون الدنياوي لكن التوسط بينها بمنزلة الخلوص عنها حتى لا تنفعل
عنها ولا تتأثر منها بل يحصل لها هيئة استعلائية على القوى فتخدمها وتأتمر بأمرها
وتنزجر بزجرها وتطيعها في جميع ما يأتي وتذر وتأتمر وتنزجر فان اذعان النفس
النفس للبدن وقواه وانفعالها عنها من موجبات شقاوتها والحرمان
عن سعادتها فان الارتباط الذي بين النفس والبدن يوجب ولا انفعال كل منهما

عن صاحبه فتارة تحمل على البدن فتقهره تاييدًا من الله وملكوته وتارة تسلم
للبدن وتنقهر عن قواه باغواء الشيطان بوساطة تلبيس الوهم وتزيينه المشتهيات
الحيوانية فاذا تكرر تسليمها له انفعلت عنه انفعالا قويا وحدثت فيها هيئة
انقيادية وعادة ردية حتى انه يعسر عليها بعد ذلك ما كان لا يعسر قبل ذلك من
من دفع مفاسده وكف اذاه واذا تكرر قمعها له واستعلاؤها عن انقياده حدثت
فيها هيئة استعلائية يسهل بها على النفس ما لم يكن يسهل من قبل وهذه
القوة الاستعلائية انما يحصل بان تفعل الافعال التى لا بد لنا من فعلها
ما دامت فى البدن على وجه التوسط الخالى عن الافراط والتفريط كما ان هيئة
الخضوع والدناءة انما يحصل بوقوع الافعال منها فى الاطراف كالغلو والتقصير
فان الاطراف مؤثرات فانها فى حكم اللاموثر فافعال التوسط بمنزلة ترك الافعال
البدنية وعدم الالتفات اليها كما ان الفاتر من الماء لا حار ولا بارد وهيئة
للاستعلاء والترفع ليست غريبة عن طبع النفس بل الملائم لطبعها هو التجرد
والتفرد بذاتها والهيئة الاذعانية كانها غريبة عن ذاتها العقلية مستفادة
من المادة التى تعلقت بها فسعادة النفس وكمالها هو الوجود الاستقلالى التجرد
والتصور للمعقولات والعلم بحقايق الاشياء على ما هى عليها ومشاهدة الامور
العقلية والذوات النورانية ولا نفاس هذه اللذات الى ما يناله الحس من اللذة
المكدرة والمشتهيات الجرمية الداثرة والمرغوبات الكثيفة الزائلة وسبب
خلونا وعدم وجداننا لذة العلوم والمعارف التى قد حصلناها ونحن فى
شغل البدن هو مثل التخدير الحاصل لقوة الذوق بواسطة مرض بوليموس فيعوقها
عن نيل لذة الطعوم والحلاوة الموجودة عندها فلو فرض حصول المعارف العقلية
هى مقتضى طباع القوة العقلية وخاصيتها والنفس غير مستغرقة فى شغل البدن
ولا مشتغلة بما يورده الحواس لكانت لذة النفس بها لذة لا يدرك الوصف
كنهها فانما لا يشتد الشوق والابتهاج من العرفاء بمعارفهم فى هذه الان لعدم
والوجدان التام فانما اللذيذ هو وجود الملائم الخارجى لا مفهومه او وجوده
الذهنى وانما ضعف وجودها الذى للنفس لضعف ادراك النفس لها
اما لغمورها فى البدن واما لضعف تحصيل النفس اياها كما تكون بطريق
الظن والقياس الغير المنتج لليقين والا فهى اقوى انحاء الوجود شديدة الظهور

استعلائيه

والاوساط بخلاف ما هو

الحاصلة عند النفس هيهنا من العلوم والمعقولات هو كون وجودها الضعيف الذهنى

والوضوح بحسب نفسها لكن هذه المعرفة الضعيفة من النفس اذا كان ضعفها من جهة
لا من ضعف التحصيل وعدم البراهين والحدود الذاتية تودى بعد رفع غشاوة
البدن الى مشاهدة المقربين ومصاحبة القديسين التى لا سعادة فوق مشاهدتهم
فان المعرفة التامة فى هذه الدنيا بذرة المشاهدة التامة فى الاخرة كما مر فهذه
اللذة العقلية لنفس كملت فى هذا العالم فان كانت منفكة عن العلوم الحقيقية
منزهة عن الرذايل الخلقية ليكون مصروف الهمة الى المتخيلات فلا يبعد ان تتخيل
الصور الملذة الموعودة فينجر الى مشاهدتها بعد رفع البدن كما فى النوم الذى
هو ضرب من الموت لانه عبارة عن ترك استعمال بعض قواها المحركة والحساسة
فيتمثل لها ما وصف فى الجنة من المحسوسات وهذه جنة المتوسطين وسعادة الصالحين
واصحاب اليمين وتلك جنة الكاملين المقربين وبالجملة البهجة تابعة للمشاهدة وحيث
يخفى قدر المشاهدة يصغر قدر البهجة فكذلك حالنا فى السعادة التى نعرف وجودها
ولا نتصورها مشاهدة لكنا نعلم انها اذا ارتاحت نفسنا فى حيوتنا الدنيا
وانست لذكر الله وفرحت بذكر صفاته العليا وافعاله العظمى وكيفية ترتيب الوجود
منه على اليق نظام واحسن ترتيب على اتساق ودوام وكمال وتمام فذلك مما يدل
دلالة واضحة من جهة المناسبة على ان تنال من السعادة عند فراغها عن شواغل البدن
قدرا يعتد به وخصوصا اذا احكمت المسائل واتقنت العلوم والمعارف على انفع
وجه وابلغه كما وقع للراسخين فى العلم واعلى المراتب فى اكتساب العلم التى يستحق بها
الانسان لهذه السعادة الحقيقية على وجه الظن والتقريب لا على وجه الخصوصية
والتحديد ان يكتسب هيهنا العلم بالمبدء الاعلى والوجود الذى يليق به وبخصه ويعرف
ايضا علمه بجميع الاشياء على وجه لا يلزم منه انفعال وقدرته على جميع المقدورات
على وجه لا يوجب تغيرا ولا تكثرا فى ذاته ويعرف عنايته بالاشياء الخيالية
عن الالتفات بغيره وعود الغرض الى ذاته ويعرف سعة رحمته وجوده
وساير صفاته الحقيقية على وجه لا يزيد شئ منها على ذاته الا الاضافات
فانها زايدة لكن بشرط ان يعرف هذه الاضافات كالقادرية والعالمية والرازقية
والمبدائية وغيرها كلها اضافة بسيطة فى الوجود وان اختلفت اساميها
باختلاف الاعتبارات فكما ان جميع صفاته الحقيقية راجعة الى الوجود المتاكد
فكذلك جميع صفاته الاضافية راجعة الى الموجدية التامة كما سبق ويعرف العقول

الفعالة التي هي كلمات الله التامات لا تبيد ولا تنفد وملايكته العلمية ويعرف
النفوس الكلية التي هي كتبه وملايكته العلمية ويعرف ترتيب النظام في البداية
والعود وان الوجود مرتب من الاول ثم الى العقل ومنه الى النفوس ومنها الى
الطبايع حتى ينتهي الى المواد والاجساد ثم يترتب منها صاعدا الى المعادن ثم
الى النباتات ثم الحيوان وهلم الى درجة العقل المستفاد فانتهى الى ما ابتدى
منه وعاد فمن فاز بهذه المعارف فقد فاز فوزا عظيما ونال من السعادة قدرا
جسيما وخلص من الشقاوة التي منشاها اما الاعراض عن تحصيلها مع المكنة
والاستعداد والانحراف عن طريق الحكمة مع ملكة الشوق الى كسب العلوم
وانكار هذه العلوم بالجحود والاستكبار والعناد لكن كلما يزيد على هذا المبلغ
كما او يشتد كيفا كانت سعادته اكمل واتم فاني اعلم من المشتغلين بهذه
الصناعة من كان رسوخه بحيث يعلم من احوال الوجود امورا يقصر الافهام
الذكية عن دركها ولم يوجد مثلها في زبر المتقدمين والمتاخرين من الحكما
والعلماء لله الحمد وله الشكر ثم انك قد علمت ان الشرف والسعادة بالحقيقة
انما يحصل للنفس من جهة جزئها النظري الذي هو ذاتها واما ما يحصل
لها بحسب جزئها العملي الذي هو جهة تعلقها بالبدن واضافتها ونفسيتها
فليس لها بحسبه من الاغتباط الا السلامة عن المحنة (والبلاء صح) والطهارة عن الشين
والرجس والصفاء عن الكدورة والرذيلة والخلاص عن العقوبة والجحيم والعذاب
الاليم وذلك بمجرده لا يوجب الشرف الحقيقي والابتهاج العقلي الا ان لاهل
السلامة كالزهاد والصلحاء ضربا اخر من السعادة التي تناسبها كما سنعود
الى شرحه

فصل في الشقاوة الذي بازاء السعادة الحقيقية

اعلم ان هذه الشقاوة لا تكون للنفوس الحيوانية ولا للنفوس الساذجة
ولا للنفوس العامية التي لم يحصل فيها بعد ملكة الشوق الى كسب العلوم
العقلية والكلامية ولا محبة الترفع والرياسة كاكثر ارباب الحرف الدنيوية
والعوام والنساء والصبيان فان لهم اذا شقوا نوع اخر من الشقاوة
كما ان لهم اذا سعدوا نوع اخر من السعادة اذ الاشقياء فريقان فريق
حق عليهم الضلالة وحق عليهم القول في الازل لانهم اهل الظلمة واهل الدنيا
والحجاب الكلي المختوم على قلوبهم فطرة كما قال تعالى لاملان جهنم من الجنة

والناس اجمعين وقوله ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب
لا يفقهون بها الاية والفريق الاخر هم المنافقون الذين كانوا مستعدين في
الاصل قابلين لنور المعرفة بحسب الفطرة والنشاة الاولى ولكن ضلوا
عن الطريق واحتجبت قلوبهم بالرين المستفاد من اكتساب الرذايل بارتكاب
المعاصي ومباشرة الاعمال البهيمية والسبعية ومزاولة المكايد الشيطانية
حتى رسخت الهيئات الفاسقة والملكات المظلمة وارتكمت على افئدتهم وانتقشت
نفوسهم برسوم سفسطية وصور جهلية وخيالات باطلة واوهام كاذبة
فبقوا شاكين حيارى تايهين منكوسين انتكست وجوههم الى اقفيتهم
وحبطت اعمالهم وبقيت نفوسهم في غصة وعذاب اليم مغلولة مقيدة بسلاسل
علايق الهيولى في ظلمات شهوات الدنيا وقد سلبت عنها قوى ادراك هذه الشهوات
والاتها تلدغها عقارب الهيئات السوآى وحياتها خالدين فيها ما دامت السموات
والارض وكانت قد نادتها منادي الحق فتغافلت وعتوت واعرضت وجحدت
فحل عليها غضب الحق وقيل فيها ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا
ونحشره يوم القيمة اعمى قال رب لم حشرتني اعمى وقد كنت بصيرا قال كذلك
اتتك اياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى ومن اعظم الالام لهم انهم عن ربهم
لمحجوبون وقد ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون واحاطت بهم خطيئاتهم فهم
في الدرك الاسفل من النار متقاعدون فلا شك ان هولاء الاشقياء اسوء
حالا من الفريق الاول فالاولى اهل الحجاب والاخرى اهل العقاب وفي الكتاب الالهي
قد تكررت وتكثرت الاشارة اليهما جميعا والى كل منهما منفردا منها ما وقع في اوايل
البقرة فالاشارة الى القسم الاول قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم
الى قوله ولهم عذاب اليم فهولاء لا سبيل الى خلاصهم من النار بالحقيقة كاكثر الكفرة (وهم اصحاب النار صح)
طبعا وقد تاكدت القوة بمزاولة المعاصي والشهوات كذلك حقت كلمة ربك على
على الذين فسقوا انهم لا يومنون وكذلك كلمة ربك على الذين كفروا انهم اصحاب
النار لانهم سدت عليهم الطرق واغلقت عليهم الابواب اذ القلب اعني القوة العاقلة
هو المشعر الالهي الذي هو محل الالهام والاعلام فحجبوا عنه بختمه والحواس سيما
السمع والبصر وهما المشعران اللذان هما بابان عظيمان من ابواب الفهم والاعتبار
فحرموا عن جدواهما لامتناع نفوذ المعنى فيهما الى القلب فلا سبيل لهم في الباطن

الى العلوم الحقيقية ولا فى الظاهر الى العلوم الرسمية كما قال ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها الاية فحبسوا فى سجون الظلمات فما اعظم عذابهم والاشارة الى القسم الثانى قوله ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر الى قوله ولهم عذاب اليم وهؤلاء مرضى القلوب مستألموا النفوس بالحقد والحسد والكبر والنفاق والعداوة والبغضاء والرعونة والرياء وهم اهل الكيد والنفاق والغدر والخداع والشقاق والمكر والحيلة وقد تكون لهم مع ذلك آراء باطلة واعتقادات فاسدة ونعوذ بالله اذا حفظوا مع شرارة النفس اقوالا شرعية وعلوما ناموسية جعلوها من اسباب الترفع والرياسة باذعانهم الايمان بالله واليوم الآخر ولم يدخل فى قلوبهم الايمان اصلا فهذه الامراض النفسانية سواء كانت من باب الآراء والعقائد ام لا كلها مؤلمة للنفوس معذبة للقلوب ولكن اعتقادات الردية والعلوم الفاسدة اشد تعذيبا واكثر ايلاما للنفوس فانها نيرانات ملتهبة فى نفوس معتقديها وحرقات مشتعلة فى قلوبهم فايلامها اشد من ايلام هذه النار الدنيوية كما ذكر الله تعالى بقوله نار الله الموقدة التى تطلع على الافئدة انها عليهم مؤصدة فى عمد ممددة لانها مع كونها فى نفسها قبيحة مؤلمة منها ينشأ سائر المعاصى والسيئات الموجبة لتعذيب النفوس الى وقت معلوم فهاتان الشقاوتان كلاهما شقاوة عقلية وسيأتى شرح السعادة والشقاوة الحسيتين فيما بعد ان شاء الله والحاصل ان الشقاوة الاخروية اما بحسب ما يحصل لها من الهيئات البدنية من المعاصى الحسية الشهوية والغضبية واما بحسب ما يحصل لها من الهيئات النفسانية كالحسد والرياء والجحود للحق والانكار للعلوم الحقة الحقيقية فسبب الشقاوة التى تحصل من الجهة الاولى ان هذه الهيئات الانقيادية والانفعالات الانقهارية للنفس اذا تأكدت يمنعها من الوصول الى سعادتها الاخروية ويصدها عن درك النعيم الاخروى وهى مع ذلك تحدث نوعا من الاذى عظيما لفقد المألوفات العادية ووجود الملكة الشوقية اليها وعدم ما يشغل النفس عن تذكرها فان هذه الهيئات وان كانت قبيحة فى نفسها مؤلمة لجوهر النفس مضادة لحقيقتها لكن كان اقبال النفس على البدن يشغلها عن الاحساس بقبايحها

وقبايحها

وقبايحها ومضاداتها لجوهر النفس ففى الآخرة اذا زال ذلك الاقبال والاشتغال فيجب ان تحس بايلامها وايذائها كما قال تعالى فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد فتتأذى النفس عند رفع الحجاب والموت اذى عظيما وعذابا شديدا لكن به آفة مؤلمة ومرض اليم وله شغل شاغل كخدر او اغماء او غير ذلك فاذا فرغ عن ذلك احس به فتأذى منه غاية الاذى ولكن لما كانت هذه الهيئات الانقيادية غريبة عن جوهر النفس كما اشرنا اليه فكذا ما يلزمها ويتفرع عنها من الاشباح الجهنمية فلا يبعد ان يزول عنها فى مدة من الدهر متفاوتة على حسب كثرة العوائق وقلتها ان شاء الله تعالى ويشبه ان يكون الشريعة الحقة قد اشارت اليه حيث ورد ان المؤمن الفاسق لا يخلد فى النار واما القسم الثانى من الشقاوة العقلية فهو الداء العضال والمرض المزمن للشاعر بالعلوم والكمال العقلى فى الدنيا والكاسب شوقا لنفسه اليها ثم تارك الجهد فيه ليكتسب العقل بالفعل اكتسابا تاما ففقدت منه القوة الهيولانية وحصلت ملكة الاعوجاج والصور الباطلة المخالفة للواقع والقول على العصبية والجحد فهذه الداء العياء مما اعيت اطباء الارواح عن علاجها اذ المحال غير مقدور عليه وهذا الالم الكائن عنها بازاء اللذة الكائنة عن مقابلها وكما ان تلك اجل من كل احساس بملايم كذلك هذه اشد من كل احساس بمنافٍ من تفريق اتصال بالنار او تجميد بدن بالزمهرير او ضرب عنق او قطع عضو وعدم تصور ذلك لاهله فى الدنيا سببه ما ذكرناه من المعنى الذى قررناه فى عدم وجدان اللذة المقابلة له وكما ان الصبيان لا يحسون باللذات والآلام التى تخص المدركين ويستهزؤن بهم وانما يستلذون ما هو غير لذيذ ويكرهه المدركون كذلك صبيان العقول وهم اهل الدنيا لا يشعرون بما ادركه ذووا العقول البالغة الذين يخلصون عن المادة وعلايقها

فصل فى سبب خلو بعض النفوس عن المعقولات وحرمانهم عن السعادة الاخروية

اعلم ان القوة التى هى محل العلوم والمعارف فى الانسان هى اللطيفة المدبرة لجميع الجوارح والاعضاء المخدومة لجميع المشاعر والقوى وهى بحسب ذاتها قابلة للمعارف والعلوم كلها ونسبتها الى الصور العلمية نسبة المرآة الى صور الملونات والمبصرات واما المانع من انكشاف الصور العلمية لها فامور خمسة كما ذكره بعض افاضل العلماء فى مثال

المرآة اولها نقصان جوهرها وذاتها قبل ان يتقوى كنفس الصبى فانها لا ينجلى
لها المعلومات لنقصانها وكونها بالقوة وهذا بازاء نقصان جوهر المرآة
وذاتها كجوهر الحديد قبل ان يذوب ويشكل ويصقل والثانى خبث جوهرها
وظلمة ذاتها ككدورة الشهوات والتراكم الذى حصل على وجه النفس من كثرة
المعاصى فانه يمنع صفاء القلب وطهارة النفس وجلاءها فيمنع ظهور الحق فيها
بقدر ظلمتها وتراكمها كصدأ المرآة وخبثها وكدورتها المانعة من ظهور الصورة
فيها وان كانت قوية الجوهر تامة الشكل واعلم ان كل حركة او فعل وقعت من النفس
حدث فى ذاتها اثر منها فان كانت شهوية او غضبية صارت بحسبها عايقة من الكمال
الممكن فى حقها وان كانت عقلية صارت بحسبها نافعة فى كمالها اللايق فكل
اشتغال بامر حيوانى دنيوى كنكتة سوداء فى وجه المرآة فاذا كثرت وتراكمت افسدتها
وغيرتها عما خلقت لاجله كتراكم الغبارات والبخارات والاصدية فى المرآة الموجبة
لفساد جوهرها والثالث ان يكون معدولا بها عن جهة الصورة المقصودة والغاية
المطلوبة فان نفوس الصلحاء والمطيعين وان كانت صافية نقية عن كدورة المعاصى
نقية عن ظلمات المكر والخديعة وغيرها لكنها ليست مما يتضح فيه جلية الحق لانها ليست
تطلب الحق ولم تحاذ شطر المطلوب وعدلت عن الطريق المؤدى الى جانب الملكوت
وهو صرف الفكر فى المعارف الحقيقية والتامل فى آيات الربوبية وادراك
الحضرة الالهية بصرف الهمة الى اعمال بدنية ونسك شرعية واوراد واذكار وضعية
من غير تدبر وتامل فيها وفى الغرض من وضعها فلا ينكشف لهم الا ما توجهت اليه هممهم
من تصحيح صورة الاعمال والطاعات ودفع مفسدات النسك من الصيام والصلوات وغيرها
ان كانوا متفكرين فيها واذا كان تقييد التهم بترجيح الطاعات وتفضيل حسنات الاعمال مانعا
عن انكشاف جلية الحق فما ظنك فى صرف الهمة الى شهوات الدنيا وعلايقها فكيف لا يمنع
من الكشف الحقيقى وهذا فى مثال المرآة هو كونها معدولا بها من جهة الصورة
الى غيرها الرابع الحجاب المرسل فان المطيع القاهر المتحرى للفكر القاصد لتحصيل
العلم قد لا ينكشف له حقيقة مطلوبه الذى قصده لكونه محجوبا عنه باعتقاد
مقبول للناس سبق اليه منذ الصبا على وجه التقليد لحسن الظن يحول بينه وبين حقيقة
الحق ويمنع ان ينكشف فى قلبه خلاف ما تلقفه بالتقليد وهذا ايضا حجاب
عظيم به حجب اكثر المتكلمين والمتعصبين للمذهب بل اكثر المنسوبين الى العلم

والصلاح فانهم محجوبين باعتقادات تقليدية رسخت فى نفوسهم وتاكدت فى قلوبهم
وصارت حجابا بينهم وبين درك الحقايق وهذا فى مثالنا الحجاب المرسل بين المرآة
والصورة الخامس الجهل بالجهة التى منها يقع الشعور بالمطلوب والعثور على
الحق المقصود فان طالب العلم ليس يمكنه تحصيل العلم بالمطلوب من اى طريق
كان بل بالتذكر للعلوم والمقدمات التى تناسب مطلوبه حتى اذا تذكرها ورتبها
فى نفسه ترتيبا مخصوصا مقررا بين العلماء النظار ذوى الاعتبار فعند ذلك
يكون قد عثر على جهة فيتجلى له حقيقة المطلوب فان العلوم المطلوبة التى
بها تحصل السعادة الاخروية ليست فطرية فلا تقتنص الا بشبكة العلوم
الحاصلة اولا بل كل علم غير فطرى لا يحصل الا عن علمين سابقين يأتلفان ويزدوجان
على وجه مخصوص فيحصل من ازدواجهما علم ثالث على مثال ما يحصل النتاج
من ازدواج الفحل والانثى فان كل ممكن معلول علة مخصوصة لا يمكن حصول
شئ من ذوات العلل والاسباب الا من طريق سببه وعلته فكذلك العلم بها
لا يحصل الا من جهة باسبابها وعللها فالجهل باصول المعارف وبكيفية
ترتيبها وازدواجها هو المانع من العلم بها ومثاله فى المرآة هو عدم المحاذات لها
بالجهة التى فيها الصورة المرئية فرب صورة لم يكن محاذية للجهة التى فيها
المرآة بل مثاله ان يريد الانسان مثلا ان يرى قفاه فى المرآة فيحتاج الى مرآتين
ينصب احدهما وراء القفاء والاخرى فى مقابلتها بحيث يبصرها ويراعى مناسبة
مخصوصة بين وضع المرآتين حتى ينطبع صورة القفاء فى المرآة المحاذية
للقفاء ثم تنطبع صورة هذه المرآة فى المرآة الاخرى حتى يدرك العين صورة القفا
كذلك فى اقتناص العلوم طرق عجيبة فيها انتقالات اعجب مما ذكر فى المرآة ويعز
على بسيط الارض من يهتدى الى كيفية الاهتداء بها فهذه هى الاسباب
المانعة للنفس الناطقة من معرفة حقايق الامور والا فكل نفس بحسب الفطرة
السابقة صالحة لان تعرف حقايق الاشياء لانها امر ربانى شريف فارق ساير
جواهر هذا العالم بهذه الخاصة وما ورد عنه صلى الله عليه وسلم لولا ان الشياطين
يحومون على قلوب بنى آدم لنظروا الى ملكوت السماء اشارة الى هذه القابلية
وهذه الحجب الحايلة بين النفوس الانسانية وعالم الملكوت فاذا ارتفع
هذه الحجب والموانع عن قلب الانسان الذى هو نفسه الناطقة تجلى فيه

صورة الملك والملكوت وهيئة الوجود على ما هي عليه فيرى ذاته في
جنة عرضها السموات والارض بل يرى في ذاته جنة عرضها اوسع من عرض السموات
والارض لانهما عبارة عن عالم الملك والشهادة وهو محدود واما عالم
الملكوت والحقايق العقلية وهو الاسرار الغايبة عن مشاهدة الحواس المخصوصة
بادراك البصيرة فلا نهاية لها وجملة عالم الملك والملكوت اذا اخذت دفعة
تسمى الحضرة الربوبية لان الله محيط بكل الموجودات اذ ليس في الوجود سوى
ذات الله وافعاله ومملكته ومملكته من افعاله فما يتجلى من ذلك للقلب هو الجنة
بعينها عند قوم وهو سبب استحقاق الجنة عند اخرين ويكون سعة
المملكة في الجنة بقدر سعة المعرفة وبمقدار ما يتجلى للانسان من الله
وصفاته وافعاله وانما المراد من الطاعات واعمال الجوارح تصفية القلب
وتطهير النفس وجلاؤها باصلاح الجزء العملي منها قد افلح من زكيها وقد
خاب من دسيها ونفس الطهارة والصفاء ليست كمالا بالحقيقة لانها امور
عدمية والاعدام ليست من الكمالات بل المراد منها حصول انوار الايمان اعني
اشراق نور المعرفة بالله وافعاله وكتبه ورسله واليوم الاخر وهو المراد بقوله
تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام فهو على نور من ربه
فشرح الصدر غاية الحكمة العملية والنور غاية الحكمة النظرية فالحكيم الالهي هو الجامع
لهما وهو المومن الحقيقي بلسان الشريعة وذلك الفوز العظيم فصل في
كيفية حصول العقل الفعال في انفسنا اعلم ان للعقل الفعال
وجودا في نفسه ووجودا في انفسنا فان كمال النفس وتمام وجودها وصورتها
وغايتها هو وجود العقل الفعال لها واتصالها به واتحادها معه فان ما لا وصول
لشيء اليه بوجه الاتحاد لا يكون غاية لوجود ذلك الشيء فما هو غاية بالطبع
لشيء في وقت فهو من شانه ان يصير صورة له في وقت اخر الا لمانع يقطع
طريقه الى الوصول وكنا قد اوضحنا تحقيق هذا الاتحاد في العلم الكلي عند
بحثنا عن احوال العقل والمعقول ايضاحا يكفي لاهل العرفان واصحاب الذوق
والوجدان وان لم يكن نافعا لاهل الجحود والطغيان فمن استشكل عليه ان شيئا
واحدا كيف يكون فاعلا متقدما على وجود الشيء وغاية متاخرة عنه مرتبة عليه
ترتبا ذاتيا بعد مراتب استكمالاته وترقياته في الوجود فعليه ان يرجع وينظر

الى ما حققنا

الى ما حققنا ويسلك الطريق الذي سلكناه حيث عرفنا بقوة البرهان ونور
الكشف والعيان ان المبدأ الاعلى له الاولية والاخرية لاجل سعة وجوده
المنبسط وقوة وحدته الجامعة وشدة نوريته الساطعة وتمام هويته التي
انبعثت منها الهويات التي انبجست منها اعيان الوجود فوجوده التام الذي
هو فاعل الانيات هو غايتها وكمالها فهو اصل شجرة الوجود وثمرتها لان وحدته
ليست كساير الوحدات التي تحصل بتكررها الاعداد فلا ثاني لوحدته كما لا مثل
لوجوده بل احديته الصرفة جامعة للكثرات سارية في الوحدات ونور وجوده
نافذ في الهويات لانه كما قال امام الموحدين علي عليه السلم مع كل شيء لا بمقارنة
وغير كل شيء لا بمزايلة فلا يدفع وجوده الابتدائي وجوده الانتهائي فمنه
يتنزل الموجودات في الابتداء واليه يصعد الانيات في الانتهاء فعلى هذا المنوال
حال وجودات الانوار القيومية والصور المفارقة الالهية فان وجودات العقول
الفعالة ظلال الوجود ووحداتها مثل الوحدة فسعتها وجمعيتها انموذج لسعته
وجمعيته فانما هي وسايط صدور الاشياء عن الحق تعالى ووسايل رجوع الموجودات
اليه فلها الاولية باوليته والاخرية باخريته كما انها موجودة بوجوده لا بايجاده
باقية ببقائه لا بابقائه لانها كما علمت بمنزلة اشعة نوره ولوازم هويته ثم ان النظر
في العقل الفعال من حيث وجوده في نفسه غير النظر فيه من حيث حصوله
لنفوسنا فالنظر فيه من الحيثية الاولى قد مر ذكره في فن الربوبيات اذ قد ثبت
وجوده في نفسه بالبرهان وليس النظر فيه الان الا من حيث كونه كمالا للنفس
الانسانية وتماما لها والبرهان على وجوده في النفس ان النفس في مبادي الامر
وان كانت نفسا بالفعل لكنها عقل بالقوة ولها ان تصير عقلا بالفعل لاجل تصور
المعقولات والتفطن بالثواني بعد الاوليات حتى تصير بحيث تحضر صور المعلومات
متى شاءت فيحصل لها ملكة استحضار الصور العقلية من غير تجشم كسب جديد
فخرجت ذاتها من العقل بالقوة الى العقل بالفعل وكلما خرج من حدود القوة
والاستعداد الى حد الفعل فلا بد له من امر يخرجه منها اليه فهو ان كان امرا غير
عقلي كجسم او قوة جسمانية فيلزم ان يكون الاخس وجودا علة مفيدة لاشرف
وجودا وكان غير العقل افاد العقل لغيره وذلك محال وان كان عقلا فلا
يخلو اما ان يكون عقلا في اصل الفطرة فهو المط وان لم يكن كذلك فيحتاج الى امر

يخرجه من القوة ويجعله عقلاً بالفعل فينقل الكلام اليه حتى يدور او تسلسل
او ينتهي الى المط فثبت وجود العقل المقدس عن شائبة القوة والنقص لاستعداد
ومن سبيل اخزان النفس الانسانية قد لا يكون معلوماتها التي اكتسبتها حاضرة
لها مدركة ولها قوة الاسترجاع والاستذكار فهي مخزونة فلها قوة الادراك
وقوة الحفظ وهما متغايرتان لان الحافظ فاعل والمدرك قابل فيمتنع اتحادهما
ولا شك ان المدرك القابل هي النفس فالحافظ الفاعل جوهر اجل منها وجودا
وهذا النحو من الوجود عقل فعال وظاهر مكشوف انه ليس جسما من الاجسام
ولا قوة في جسم لان شيئاً منهما لا يكون معقولا بالفعل ولا عاقلا بالفعل فكيف
يكون سببا لما ليس بجسم ولا في جسم والكلام في وجود سبب تصير فيه النفس
عقلا بالفعل واما المعقول من الجسم فهو صورة عقلية لا يحمل عليها معنى الجسم
بالحمل الشايع الصناعي لم يصر جسم معقولا الا فضلا عما ليس بجسم من الامور التي فلجسم
ليست داخلة في مكان ولا منطبعة في ذي وضع وحيز حتى يجاورها او يحاذيها جسم
او صورة في جسم فيؤثر فيها لما تقدم ان تاثير الاجسام والجسمانيات في الاشياء بمشاركة
الاوضاع المكانية فان القرب الوضعي والاتصال المقداري في الجسمانيات بازاء القرب
المعنوي والارتباط العقلي في الروحاني في قبول الاثر واستجلاب الفيض واما
الاول تعالى فهو وان كان هو الفياض المطلق والجواد الحق على كل قابل الفيض
الوجود الا ان في كل نوع من انواع الكائنات لا بد من واسطة تناسبه من الصور
المجردة والجواهر العقلية وهم الملائكة المقربون المسمون عند الاوائل بارباب
الانواع وعند الافلاطونيين بالمثل الافلاطونية والصور الالهية لانها علومه
التفصيلية التي بواسطتها يصدر الاشياء الخارجة كما مر ولا شك ان اليقها واشبهها
في ان يعتني بتكميل النفوس الانسانية هو ابوها القدسي ومثالها العقلي المسمى بلسان
الشرع جبرئيل وروح القدس وفي ملة الفرس كان يسمى روانبخش وفي كثير من الآيات
القرآنية تصريح بان هذه المعارف في الناس وفي الانبياء عليهم السلم يحصل بتعليم
الملك والهامه كقوله علمه شديد القوى وقوله قال انبأني العليم الخبير فكيفية
وساطة هذا الملك المقرب العقلاني في استكمالاتنا العلمية ان المتخيلة المحسوسة
اذا حصل في قوة خيالنا يحصل منها من جهة المشاركات والمباينات معاني
الكلية ولكنها في اوايل الامر مبهمة الوجود ضعيفة الكون كالصور المرئية الواقعة

في موضع مظلم

في موضع مظلم فاذا كمل استعداد النفس وتاكد صلاحيتها بواسطة التصفية
والطهارة عن الكدورات وتكرر الادراكات والحركات الفكرية اشرق نور العقل
الفعال عليها وعلى مدركاتها ومتخيلاتها معقولات بالفعل وفعل العقل الفعال
في النفس وصورها المتخيلة الواقعة عندها كفعل الشمس في العين
الصحيحة وما عندها من الصور الجسمانية الواقعة بحذائها عند
اشراقها على العين وعلى مبصراتها فالشمس مثال العقل الفعال وقوة
الابصار في العين مثال قوة البصيرة في النفس والصور الخارجية التي
بحذائها مثال الصور المتخيلة الواقعة عند النفس فكما ان اشراق الشمس
عند الظلام يكون البصر بصرا بالقوة واذا طلعت الشمس واشرق عليها
صارت القوة البصرية رائية مبصرة بالفعل وتلك الملونات التي بحذائها
مرئيات مبصرة بالفعل فكذلك مهما طلع على النفس هذا النور القدسي
واشرق ضوءه عليها وعلى مدركاتها الخيالية صارت القوة النفسانية عقلا
وعاقلا بالفعل وصارت المتخيلات معقولات بالفعل وميزت القوة العقلية
بين المكتسبات الحاصلة ذاتياتها عن عرضياتها وحقايقها عن لواحقها
ودقايقها واصولها عن فروعها واخذتها مجردة عن الاعداد والافراد
فيصير الانسان عند ذلك انسانا عقليا اذ بطلت جزئيته وضيق وجوده
بقطع التعلقات والقيود واذا اشتد هذا النور الذي هو صورته
العقلية اتحد بالروح الكلي الانساني المسمى بروح القدس والعقل الفعال
والمبدأ الفاعلي الذي سعة وجوده وبسط هويته بحيث يكون نسبته
الى جميع الاشخاص والاعداد والافراد البشرية نسبة واحدة كما هو شان الكلي
الصادق عليها المحمول عليها بحسب المفهوم والمعنى الا ان المفهوم عنوان
للافراد وهذا المبدأ الفاعلي حقيقة لها وحامل لها حافظ اياها وكذا
الطبايع الكلية عنوانات لذوات نورية وهويات عقلية وملئكة قدسية
وارباب انواع طبيعية وبالجملة مهما صارت النفس عقلا يصير محسوساتها معقولات
بالفعل وعلاقات ايض لما مر من طريقتنا ان كل معقول بالفعل عاقل بالفعل

فصل في اظهار نبذ من احوال الملك الروحاني المسمى عند العرفاء بالعنقاء على سبيل الرمز والاشارة

العنقاء محقق الوجود عند العارفين

والبصر انما يبصر بالقوة

لايشكون فى وجوده كما لايشكون فى البيضائى وهو طائر قدسى مكانه جبل قاف
صفيره يوقظ الراقدين فى مراقد الظلمات وصوته ينبه الغافلين عن تذكر الايات
نداوه ينتهى الى سماع الهابطين فى مهوى الجهالات المترددين كالحيارى فى الظلمات
النازلين فى عالم الهيولى والهاوية الظلماء والقرية الظالم اهلها ولكن قل من يستمع
اليه ويصغى نداءه ويعرف قصده لان اكثرهم عن السمع لمعزولون وعن ايات ربهم
معرضون صم بكم عمى فهم لايعقلون هو مع جميع الخلق وهم لامعه بامايى وبامانه جاى
ازان تهانه وكل من له علة الاستسقاء او فيه مرض السوداء يستشفى بظلاله وكذا من به علة
ماليخوليا ينتفع بسماع صفيره بل الامراض المختلفة والعلل الممرضة كلها يزول
بخواص اجنحته وريشه الامرض واحد مهلك وهو الجهل الراسخ المركب بالعناد وله
الطيران صعودا ونزولا من غير حركة وانتقال وله الذهاب والمجئ من غير تجدد حال
وارتحال واليه القرب والبعد من دون مسافة ومكان ولا تغير وزمان منه
ظهرت الالوان فى ذوات الالوان وهو مما لالون له وكذا الامر فى باب الطعوم والروايح
ومن فهم لسانه فهم جميع السنة الطيور ويعرف كل الحقايق والاسرار مستوكره المشرق ولا
يخلو عنه ذرة فى المغرب الكل به مشتغل وهو من الكل فارغ والامكنة مملوة منه وهو خال
عن المكان المعلوم والصنايع مستخرجة من صفيره والنغمات اللذيذة والاغانى
البهيجة والارغنونات والموسيقارات المطربة وغيرها مستنبطة من اصول هذا الطير
الشريف لذاته المبارك چون نديدى شبى سليمان را توچه دانى زبان مرغان را كل من يتعوذ بريشه
من ريشه يجوز فى النار آمنا من الحرق ويعبر على الماء مصونا من الغرق بل استكمال
جميع الخلق بانحاء كمالاتهم ووصول السالكين الى مآربهم وحاجاتهم بتاييد هذا الطير القدسى

فصل فى بيان السعادة والشقاوة الحسيتين الاخرويتين العقليتين الحقيقيتين

ان النفوس الجاهلة جهلا بسيطا دون ما هو مضاد للحق ان كانت هيولانية
محضة ولم يحدث هيئة عقلية ولا علم اولى ففى بقائها وقع التردد والاختلاف
بين الفلاسفة والمنقول من اسكندر الافروديسى وهو من اعاظم تلامذة معلم المشائين
القول بعدمها وفسادها والشيخ الرئيس ايضا مال الى هذا الرأى فى بعض رسائله
الموسومة بالمجالس السبعة وقد اشرنا الى ان النشأة الآخرة لو كانت منحصرة فى النشأة
العقلية لكان القول ببطلان هذه النفوس الساذجة لازما اضطرارا لان وجود
الشئ فى كل نشأة انما يكون بصورته لا بهيولاه لكن قد علمت ان بعد هذه النشأة التعلقية

المجردة

المجردة الكائنة الفاسدة عالمان صوريان مستقلان باقيان غير دائرين
احدهما دار المعقولات والثانى دار المحسوسات الصرفة التى لامادة لها ولا حافظ
اياها الا النفس لان وجودها هو نفس محسوسيتها والمحسوس بما هو محسوس
وجوده بعينه وجوده للجوهر الحاس وهو النفس فالنفس هى الحافظة والمبقية
للصور الحسية هناك من غير مادة كما ان العقل هو الحافظ المبقى باذن الله
للنفس من غير حامل اوبدن فلا حاجة للاشياء الموجودة فى ذلك العالم الا باسبابها
الفاعلة وجهاتها دون الاسباب القابلية والقوى والاستعدادات فاذن
هذه النفس باقية بعد البدن ولم يترسخ فيها هيئات بدنية ورذائل نفسانية
حتى يكون متاذية بها معذبة بسببها لمنافاتها ومضادتها لجوهر النفس من حيث
فطرتها الاصلية النورانية ولايمكن ايضا ان يكون معطلة لاتفعل ولاتنفعل
اذ لامعطل فى الوجود فلها بقدر حظها من الوجود حظ من اللذة والسعادة
وقد مر ان الوجود لذيذ ان حصل وكماله الذ وهذه النفس وجودها لها لا لشئ
آخر لكونها غير مادية فاللذة حاصلة لها بقدر وجودها ووجود ما معها
ان كان بلا مانع او مشوش لكنها ضعيفة اذ لا كمال لها وان كانت خارجة عن القوة
المحضة والهيولانية بحصول الاوليات وبعض الاراء المشهورة والمقدمات
الذائعة ولم يحدث فيها بعد شوق الى العقليات ولاداعية كمال عقلى على
على وجه التاكد والجزم فانها اذا فارقت هذا البدن فان كانت فلامحالة
لها سعادة غير حقيقية من جنس ما كانت توهمته وتخيلته وبلغت اليه
همته وسمعته من اهل الشرايع من الحور والقصور والسدر المخضود والطلح المنضود
والظل الممدود والاشجار والانهار وساير ما يكون لذيذا بهيجا عنده وهذا
مما لااشكال فى اثباته عندنا لان الصور الاخروية المحسوسة حصولها غير
مفتقر الى موضوع ومادة كما اشرنا اليه وسيأتى بيان ذلك على مسلك البرهان والفحص
البالغ والبحث اللائق واما الفلاسفة فنقل صاحب الشفاء عن بعض منهم قولا
ممكنا على زعمه وقد وصفه بانه لايجازف فى الكلام من ان هؤلاء اذا فارقوا الابدان
وهم بدنيون وليس لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم التزام النظر
اليها والتعلق بها عن الاشياء البدنية وانما لانفسهم انها زينة لابدانهم فقط ولا
يعرفون غير الابدان والبدنيات امكن ان يعلقهم نوع تشوقهم الى التعلق ببعض الابدان

نسخه بدل: امكن ان تعلقهم تشوقهم الى البدن ببعض الابدان

التي من شانها ان يتعلق بها الانفس لانها طالبة بالطبع وهذه مهيات هيئة الاجسام دون الابدان الانسانية والحيوانية للعذر الذي ذكرناه ولو تعلق بها لم يكن الا انفسا لها فيجوز ان يكون ذلك جرما سماويا الا ان يصير هذه الانفس انفسا لذلك الجرم او مدبرة لها فان هذه لا يمكن بل ان تستعمل ذلك الجرم لامكان التخيل ثم تخيل الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده في نفسه وفي افعاله الخير وموجب السعادة لجميل رأى وتخيله فيتخيل انه مات وقبر وساير ما كان في اعتقاده للاخيار قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة ويكون مقارنا المزاج الجوهر المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن وانه لو جاز ان لا يتحلل ذلك الروح مفارقا للبدن والاخلاط ويقوم لكانت النفس تلازمه الملازمة النفسانية وقال واضداد هولاء من الاشرار يكون لهم الشقاوة الوهمية ايضا ويتخيلون انه يكون لهم جميع ما قيل في السنة التي كانت لهم من العقاب للاشرار وانما حاجتها الى البدن في هذه السعادة والشقاوة بسبب ان التخيل والتوهم انما يكون بالة جسمانية وكل صنف من اهل السعادة والشقاوة يزداد حاله باتصاله بما هو من جنسه وباتصال ما هو من جنسه تعجل به فالسعداء الحقيقيون يتلذذون بالمجاورة وتعقل كل واحد ذاته وذات ما يتصل به ويكون اتصال بعضها ببعض لا على سبيل اتصال الاجسام فيضيق عليها الامكنة بالازدحام لكن على سبيل اتصال معقول بمعقول فيزداد فسحة بالازدحام هذا ما بلغ اليه نظر الشيخ وارائه في اثبات السعادة والشقاوة الاخروية بين المحسوستين وفي كيفية جنة السعداء وجحيم الاشقياء في المعاد وقد مرت الاشارة منا في الفصل الثالث من الباب الثامن من علم النفس عند بحثنا عن دفع الشكوك الباقية لاصحاب النقل الى سخافة هذا الراي وما يلزمه من المفاسد والذي نذكر ههنا ان القول بجواز ان يكون موضوع تصرف النفس وتخيلها بعد التجرد عن هذا البدن جرما متولدا من الهواء والدخان كيف يصح من رجل ذي بضاعة من الفلسفة الطبيعية فكيف من الفلسفة الالهية اليس مثل هذا الجسم الدخاني المتولد من بعض المواد العنصرية يتفرق ويتحلل بادنى سبب اذا لم يكن له طبيعة حافظة اياه من التبدد ومن التحلل شيئا فشيئا بايراد البدل كما في الروح الطبي حتى يبقى تهيؤه لتصرف النفس فيكون هو في ذاته نوعا نباتيا او حيوانيا

لكونه

ونهذه الابدان ليست بابدان انسانية او حيوانية لانها لا يتعلق بها الا ما يكون نفسا لها

اعتقاد الاخيار

لكونه موضوع الادراك التخيلي فاذن ليس هذا غير التناسخ واليس صار هذا الجرم الدخاني حيوانا غير انسان تعلقت به نفس انسانية فصار هذا الانسان منسلخا عن انسانيته الى حيوان اخر وذلك لان شرط الانسانية ان يكون له قوة ادراك المعقولات اما بالفعل او بالاستعداد القريب او بالبعيد وليس فيه شي منها اذ قد بطل استعداده الاول بالموت من غير ان يصير عقلا بالفعل ثم لو فرض كونه ذا قوة تعقل المعقولات فكان انسانا اخر فعلى اي وجه يلزم التناسخ وهو مع بطلانه في نفسه كما مر قد اباه الشيخ كما وغيره من توابع المشائين وهذا اللزوم لا يدفعه مجرد قوله تستعمله من غير ان تصير نفسا لها اذ لا معنى للنفس الا الجوهر الادراكي المستعمل الجرم حيواني ذي حيوة بالقوة موضوع لادراكاته سيما على ما ذهبوا اليه من انطباع صور المحسوسات والمتخيلات في الاجرام التي هي الة لها وبالجملة هذا مذهب ردي وقول فاسد الجاهم القول به عدم علمهم بتجرد النفس الخيالية وعدم كونها عن المواد الطبيعية والعجب من الشيخ ابي علي انه ذكر في هذا الكلام المنقول ان السعداء الحقيقيين يتلذذون باتصال ذواتهم بعضهم ببعض اتصالا عقليا كاتصال معقول بمعقول مع انه لم يحصل معنى الاتصال العقلي والاتحاد الذاتي بين العاقل والمعقول ولم يقدر على اثباته بل انكر في اكثر كتبه غاية الانكار وشنع على القائل به كفرفوريوس ومتابعيه غاية التشنيع ثم قال في اواخر الهيات الشفاء وفي الرسالة الاضحوية ان الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تاثيرا وصفاء كما تشهد في المنام وربما كان المحلوم به اعظم شانا في بابه من المحسوس على ان الاخروية اشد استقرارا من الموجود في المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل وليست الصور التي ترى في المنام بل والتي تحس في اليقظة كما علمت الا المرتسم في النفس الا ان احدهما تبتدي من باطن وتنحدر اليه والثانية تبتدي من خارج وترتفع اليه فاذا ارتسم في النفس تم هناك الادراك المشاهد وانما يلذ ويوذي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود في خارج وكلما ارتسم في النفس فعل فعله وان لم يكن من خارج فان السبب الذاتي هو المرتسم والخارج هو سبب بالعرض وسبب السبب فهذه هي السعادة والشقاوة الخسيستان بالقياس الى الانفس الخسيسة واما الانفس المقدسة فانها تبعد عن مثل هذه الاحوال وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة الحقيقية وتبرى عن النظر الى ما خلفها

والى المملكة التى كانت لها كلّ التيرى ولو كان بقى فيها اثر من ذلك اعتقاد ذى
او خلق تاذت به وتخلفت لاجله عن درجة العليين الى ان ينفسخ انتهى كلامه
فهذه غاية ما وصلت اليه افكار الفلاسفة الاسلاميين اعنى به صاحب
الشفا والفارابي ومن كان فى طبقتهم ويحذو حذوهم وهى قاصرة عن درجة
التحقيق غير بالغة حد الاجداء بل باطلة فى نفسها كما سبق وستعلم مخ القول
ولب الكلام فيما سيأتى عند تجريدنا البحث الى اثبات معاد الانفس الغير الكاملة
ولا الواصلة الى درجة العليين ثم العجب ان الذى صوره الشيخ رئيس الفلاسفة
ونقله من بعض العلماء وهو ابو نصر كما ذكره المحقق الطوسى شارح الاشارات
احسن واجود مما ذكر فى كتب غيرهم من الاسلاميين ولهذا اختاره الشيخ الغزالى
فى كثير مصنفاته كما يستفاد من بعض مواضع الاحياء وغيره وقال فى رسالته
المشهورة الموسومة بالمضنون بها ان اللذات المحسوسة الموعودة فى الجنة من اكل ونكاح
يجب التصديق بها لامكانها واللذات كما تقدم حسية وخيالية وعقلية اما
الحسى فلا يخفى معناه وامكانه فى ذلك العالم كامكانه فى هذا العالم فانه بعد
رد الروح الى البدن وقيام البرهان على امكانه واما الخيالى فلذته كما فى النوم الا ان النوم
مستقذر لاجل انقطاعه فلو كانت دائمة لم يظهر الفرق بين الخيالى والحسى لان التذاذ
الانسان بالصورة من حيث انطباعها فى الخيال والحس لا من حيث وجودها
فى الخارج فلو وجدت فى الخارج ولم يوجد فى حسه الانطباع فلا لذة له ولو
بقى المنطبع وعدم فى الخارج لدامت اللذة والقوة المتخيلة قدرة على اختراع الصور
فى هذا العالم الا ان الصورة المخترعة المتخيلة ليست محسوسة ولا منطبعة فى القوة
الباصرة فلذلك لو اخترع صورة جميلة فى غاية الكمال وتوهم حضورها و
شاهدها لم يعظم سروره لانه ليس بصيرا مبصرا كما فى المنام فلو كان للخيال
على تصويرها فى القوة الباصرة كما له قوة تصويرها فى المتخيلة لعظمت لذته
ونزلت منزلة الصورة الموجودة ولم يفارق الدنيا الاخرة فى هذا المعنى الا
من حيث كمال القدرة على تصويرها الصورة فى القوة الباصرة ولا يخطر بالبال
شئ يميل اليه الا ويوجد فى الخيال حيث يرى واليه الاشارة بقوله عليه السلم ان
فى الجنة سوقا يباع فيه الصور والسوق عبارة عن اللطف الالهى الذى هو
منبع القدرة على اختراع الصور بحسب الشهوة وهذه القدرة اوسع واكمل

من القدرة

من القدرة على الايجاد من خارج الحس وحمل امور الاخرة على ما هو اتم و
اوفق للشهوات واولى ولا تنقص رتبتها فى الوجود اختصاص وجودها فى
الحس وانتفاء وجودها فى الخارج فان وجودها مراد لاجل حظه وحظه من
وجوده فى حسه فاذا وجد فيه فقد توفر حظه والباقى فضل لا حاجة اليه يراد
لانه طريق المقصود وقد تعين كونه طريقا فى هذا العالم الضيق القاسر
اما فى ذلك العالم فيتسع الطريق ولا يتضيق واما الوجود الثالث العقلى
فهو ان يكون هذه المحسوسات امثلة للذات عقلية التى ليست بمحسوسة فان
العقليات تنقسم الى انواع كثيرة مختلفة كالحسيات فيكون هى امثلة لها كل واحد
مثالا للذة اخرى مما رتبته فى العقليات يوازى رتبة المثال فى الحسيات
انتهى كلامه واكثره موافق لما نقلناه من صاحب الشفاء وكانه ماخوذ منه
وانزل من هذه المرتبة من الاعتقاد فى باب المعاد وحشر الاجساد اعتقاد علماء
الكلام كالامام الرازى ونظرائه بناء على المعاد عندهم عبارة عن جمع متفرقات
اجزاء مادية لاعضاء اصلية باقية عندهم وتصويرها مرة اخرى بصورة
مثل الصورة السابقة لتعلق النفس بها تارة اخرى ولم يتفطنوا بان هذا
حشر فى الدنيا لا فى النشأة الاخرى وعود الى الدار الاولى دار العمل والتحصيل
لا الى الدار العقبى دار الجزاء والتكميل فان استحالة التناسخ وما معنى قوله
تعالى انا لقادرون على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله
تعالى نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين على ان نبدل امثالكم و
ننشئكم فيما لا تعلمون وقوله نحن خلقناهم وشددنا اسرهم واذا شئنا
بدلنا امثالهم تبديلا ولا يخفى على ذى بصيرة ان للنشأة الثانية طورا
اخر من الوجود يباين هذا الطور المخلوق من التراب والماء والطين وان الموت والبعث
ابتداء حركة الرجوع الى الله او القرب منه لا العود الى الخلقة المادية والبدن
الترابى الكثيف الظلمانى ثم جعل الفخر فى تفسيره الكبير يستدل على اثبات
ما فهمه وتصوره من معنى الحشر والمعاد بايات قرانية وقعت فى باب القيمة
والبعث ويحملها على ما وافق طبعه ورايه فقال ان قوله تعالى فى سورة
الواقعة الايات اشارت الى جواب شبهة المنكرين الذين هم من اصحاب الشمال
المجادلين فانهم قالوا ائذا كنا ترابا وعظاما ائنا لمبعوثون او اباؤنا الاولون

واشير الى امكان هذا بوجوه اربعة اولها قوله افرايتم ما تمنون ءانتم تخلقونه
ام نحن الخالقون وجه الاستدلال بهذا ان المنى انما يحصل من فضلة الهضم
الرابع وهو كالطل المنبث فى اطراف وهذا يشترك كل الاعضاء ويجب غسلها الاعضاء صح
بالالتذاذ الواقع لحصول الانحلال عنها كلها ثم ان الله سلط قوة الشهوة على البنية
حتى انها تجمع تلك الاجزاء الطلية فالحاصل كانت متفرقة جدا اولا فى اطراف ان تلك الاجزاء صح
العالم ثم ان الله جمعها فى بدن ذلك الحيوان وجمعها الله فى اوعية المنى ثم انه اخرجها ماء
دافقا الى قرار الرحم فاذا كانت هذه الاجزاء متفرقة فجمعها وكون منها هذا الشخص
فاذا افترقت بالموت مرة اخرى فكيف يمتنع عليه مرة اخرى هذا تقرير الحجة وان
الله ذكرها فى مواضع من كتابه منها فى سورة الحج يا ايها الناس ان كنتم فى ريب
من البعث فانا خلقناكم من تراب الى قوله ذلك بان الله هو الحق وانه يحيى الموتى وانه
على كل شىء قدير وان الساعة اتية لاريب فيها وان الله يبعث من فى القبور ومنها فى
سورة المؤمنين بعد مراتب الخلقة ثم انكم بعد ذلك لميتون ثم انكم يوم القيمة ذكر صح
تبعثون ومنها فى سورة لا اقسم الم يك نطفة من منى يمنى ثم كان علقة فخلق
فسوى ومنها فى سورة الطارق فلينظر الانسان مم خلق الى قوله انه على رجعه
لقادر وثانيها قوله افرايتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون وجه
الاستدلال به ان الحب واقسامه من بطون مشقوقة كالارز والشعير مدور
ومثلث ومربع وغير ذلك من الاشكال اذا وقع فى ارض البذور واستولى عليه الماء
والتراب فبالنظر العقلى يقتضى ان تنقص وتفسد لان احدهما يكفى لحصول
العفونة والفساد فيهما جميعا اولى ثم انه لا يفسد بل يبقى محفوظا ثم اذا ازداد
فى الرطوبة تنفلق الحبة قطعتين فيخرج منها فرقتان فرقة من راسها صاعدة
الى فوق واخرى من تحتها تتشبث بها فى الارض وكذا النوى بما فيها من الصلابة
العظيمة ينفلق باذن الله مجموعة على نصفين يخرج من احدهما الجزء الصاعد
ومن الثانى الهابط فيكون احدهما خفيفا صاعدا والاخر ثقيلا هابطا
مع اتحادهما فى الطبيعة والعنصر فيدل ذلك على قدرة كاملة وحكمة شاملة
يعجز العقول عن دركها فهذا القادر كيف يعجز عن جمع الاجزاء وتركيب الاعضاء
وثالثها افرايتم الماء الذى تشربون ءانتم انزلتموه من المزن ام نحن المنزلون قوله صح
وجه الاستدلال بوجوه اولها ان الماء جسم ثقيل بالطبع واصعاد الثقيل على

خلاف

خلاف الطبع فلا بد له من قادر قاهر يقهر الطبع ويسخره ويبطل الخاصية ويصعد
الذى من شانه الهبوط والنزول وثانيها ان تلك الذرات المائية المبثوثة اجتمعت بعد تفرقها
فلا بد لها من جامع يجمعها قطرة قطرة فمن جمع الاجزاء الرشية المائية لا بد ان القادر على
ان يجمع الاجزاء المبثوثة الترابية للبعث وثالثها تسييرها بالرياح ورابعها انزالها
فى مظان الحاجة والارض الجرز وكل ذلك دليل الحشر والرابع من تلك الوجوه قوله افرايتم
النار التى تورون ءانتم انشاتم شجرتها ام نحن المنشؤن وجه الاستدلال ان النار
صاعدة بالطبع والشجر هابطة وايضا النار نورانية والشجر ظلمانية والنار حارة
يابسة والشجر بارد رطب فاذا امسك الله فى داخل تلك الشجرة الظلمانية تلك
الاجزاء النورانية فقد جمع بقدرته بين تلك الاجزاء المتنافرة فاذا لم يعجز عن ذلك
فكيف يعجز عن تركيب اجزاء الحيوان وجمع اعضائه انتهى كلامه وهذا نهاية ما بلغ
اليه فهم اهل الكلام وغاية ما وصلت اليه قوة نظر علماء الرسوم فى اثبات النشاة
الاخرة وحشر الاجسام ونشر الارواح والنفوس وفيه مع قطع النظر عن مواضع
المنع والخدش وعن تحريف الايات القرانية عن معانيها والاغراض المتعلقة بها
المقصودة منها المنساقة هى اليها ولاجلها كما سنشير اليه ان ما قرره وصوره
ليس من اثبات النشاة الاخرة وبيان الايمان بيوم القيمة فى شىء اصلا فان الذى
يثبت من تصوير كلامه وتحرير مرامه ليس الا امكان ان يجتمع مفترقات الاجزاء
المنبثة فى امكنة متعددة وجهات مختلفة من الدنيا ويقع منضما بعضها الى بعض
فى مكان واحد فيفيض عليها صورة مماثلة للصورة السابقة المتقدمة فيعود
الروح من عالمه التجردى القدسى بعد احقاب كثيرة كانت فيه فى روح وراحة تارة
اخرى الى هذا العالم متعلقة بهذا البدن الكثيف المظلم وانما سمى يوم الاخرة
بيوم القيامة لان فيه يقوم الروح من هذا البدن الطبيعى مستغنيا عنه فى وجوده
قائما بذاته وبذات مبدعه ومنشئه والبدن الاخروى قايم بالروح هناك والروح
قايم بالبدن الطبيعى ههنا لضعف وجوده الدنيوى وقوة وجوده الاخروى
وبالجملة كلامه اشبه بكلام المنكرين للاخرة منه بكلام المقرين بها فان اكثر الطبائعية
والدهرية هكذا كانوا يقولون يعنى ان المواد العنصرية تجتمع بواسطة هبوب الرياح
ونزول الامطار على الارض ووقوع الاشعة الشمسية والقمرية وغيرها عليها
فيحصل من تلك المواد انسان وحيوان ونبات ثم يموت وينفسخ صورها ثم تجتمع تلك

الاجزاء مرة اخرى على هذه الهيئة او على هيئة اخرى قريبة منها فيحصل منها امثال
هذه المواليد تارة اخرى اما مع بقاء النفوس والارواح كما يقوله التناسخية او مع حدوث
طائفة منها وبطلان طائفة سابقة وليت من الذي انكر ان يحدث من ماء وتراب
ومادة بعينها تارة بعد اخرى صورة شبيهة بالصورة الاولى حتى يكون المطلوب اثبات
قدرة الله في ذلك وجملة الامر ان هولاء القوم من اصحاب القلقلة والكلام واهل
المجادلة والاخصام لم يعلموا ان مقصود التكاليف ووضع الشرايع وارسال
الرسل وانزال الكتب ليس الا تكميل النفوس الانسانية وتخليصها عن هذا العالم
ودار الاضداد واطلاقها عن اسر الشهوات وقيد الامكنة والجهات وهذا التكميل
والتجريد لا يحصل الا بتبديل هذه النشاة الداثرة المتجددة الى النشاة الباقية
الثابتة وهذا التبديل الى النشاة الباقية موقوف اولا على معرفتها والايمان بوقوعها
وثانيا على انها الغاية الاصلية المقصودة من وجود الانسان التي يتوجه
اليها بمقتضى فطرتها الطبيعية لو لم ينحرف عن مسلكها بواسطة الجهالات [مقتضى]
وارتكاب السيئات وثالثا على العمل بمقتضاها وما يسهل السبيل اليها ويدفع
القواطع المانعة عنها فالغرض الالهي من هذه الايات الدالة على حقيقة المعاد هو التنبيه
على نحو اخر من الوجود والهداية الى عالم غايب عن هذه الحواس باطن عن شهود الخلايق
وهو المسمى بعالم الغيب وهذا بعالم الشهادة وهو عالم الارواح وهذا عالم الاجساد
وكما ان الروح باطن الجسد كذلك عالم الاخرة باطن هذا العالم ثم لما كان اثبات
نحو اخر من الوجود يخالف هذا الوجود الطبيعي الوضعي ونشاة اخرى باطنة
تباين هذه النشاة الظاهرة امرا صعب الادراك متعصيا على اذهان اكثر الناس
جحدوه وانكروه وايضا لالفهم بهذه الاجساد وشهواتها ولذاتها يصعب
عليهم تركها وطلب نشاة تضاد هذه النشاة ولذلك لم يتدبروا في تحقيقها وكيفيتها
بل اعرضوا عنها وعن اياتها كما قال تعالى وكاين من اية في السموات يمرون عليها
وهم عنها معرضون ورضوا بالحيوة الدنيا واطمانوا بها واخلدوا الى الارض كما قال
ولكنه اخلد الى الارض واتبع هواه ونحن راينا كثيرا من المنتسبين الى العلم والشريعة
انقبضوا عن اثبات عالم التجرد واشمازت قلوبهم عن ذكر العقل والنفس والروح
ومدح ذلك العالم ومذمة الاجساد وشهواتها المحسوسة ودنوها وانقطاعها
واكثرهم توهموا ان الاخرة كالدنيا ونعيمها كنعيم الدنيا الا انها اوفر وادوم وابقى

ولاجل ذلك

ولاجل ذلك رغبوا اليها وفعلوا الطاعات لاجلها طالبين قضاء الوطر بشهوة البطن
والفرج ولاجل ما ذكرناه في القرآن العظيم ذكر الدالة على النشاة الآخرة والبعث [الايات هو]
والبعث والقيام لينتبه الانسان من نوم الجهالة ورقدة الغفلة فيتوجه نحو
الآخرة ويتبرا من البدن وقيوده ومن الدنيا وتعلقاتها متطهرا عن الادناس
والارجاس متشوقا الى لقاء الله ومجاورة المقربين والاتصال بالقدسيين واعلم
ان المراد من الايات المنقولة ليس ما فسره صاحب الكبير من اثبات القدرة الجزافية [التفسير ظ]
الاشعرية التي مبناها على ابطال الحكمة ونفي العلة والمعلول واعجب الامور ان
هولاء القوم متى حاولوا اثبات اصل من اصول الدين كاثبات قدرة الصانع او اثبات
النبوة والمعاد اضطروا الى ابطال خاصية الطبايع التي اودعها الله فيها ونفي
الرابطة العقلية بين الاشياء والترتيب الذاتي الوجودي والنظام اللايق
الضروري بين الموجودات التي جرت سنة الله عليها ولا تبديل لها وهذه
عادتهم في اثبات اكثر الاصول الاعتقادية فعله هذا الرجل الذي هو امام البحث [اهل هو]
والكلام فان قلت فما معنى هذه الايات سيما المشتملة على ذكر النطفة وابتداء
الخلقة فهل المعنى المراد منها الا ان الله كما انه قادر على الابتداء والانشاء قادر على
الاعادة والتكوين مرة اخرى قلت الغرض الاصلي من الايات المعادية يحوم حوم بيان [حو ظ]
منهجين شريفين في بيان المعاد وحشر النفوس والاجساد احدهما اثبات ذلك
من جهة المبدأ الغائي ولزوم الغايات للطبايع الجوهرية الاصلية وثانيهما اثباته
من جهة المبدأ الفاعلي ولا شك ان البرهان الذي يكون الحد الاوسط فيه
علة للنتيجة وهي ثبوت الاكبر للاصغر وهو المسمى ببرهان اللم اوثق من الذي يكون
الاوسط معلولا للحكم المذكور وهو المسمى بالدليل ثم اوثق البراهين اللمية
واحكمها ما يجعل الوسط فيها سببا فاعليا او سببا غائيا دون ساير الاسباب
فاذن نقول الايات التي فيها ذكرت النطفة واطوارها الكمالية وتقلباتها
من صورة انقص الى صورة اكمل ومن حال ادون الى حال اعلى فالغرض من ذكرها
اثبات ان لهذه الاطوار والتحولات غاية اخيرة فللانسان توجه طبيعي نحو الكمال
وديني الهي فطري في القرب الى المبدأ الفعال والكمال اللايق بحال الانسان المخلوق
اولا من هذه المواد الطبيعية والاركان لا يوجد في هذا العالم الادنى بل في عالم
الآخرة اليها الرجعى وفيها الغاية والمنتهى فبالضرورة اذا استقر في الانسان [التي هو]

جميع المراتب الخلقية الواقعة فى حدود حركة الجوهرية الفطرية من الجمادية
والنباتية والحيوانية وبلغ اشده الصوري وتم وجوده الدنيوي الحيواني
فلا بد ان يتوجه نحو النشأة الاخرة ويخرج من القوة الى الفعل ومن الدنيا
الى الاخرى ثم الى المولى وهو غاية الغايات ومنتهى الاشواق والحركات
وهو المراد من قوله يا ايها الناس ان كنتم فى ريب من البعث فانا
خلقناكم من تراب ثم من نطفة الى قوله وان الله يبعث من فى القبور قبور
الاجساد وقبور الارواح اعنى الابدان وكذا غيره من الايات المذكورة فيها
اطوار الخلقة واكوان النطفه فان الغرض من الكل اثبات النشأة الاخرة
للانسان من جهة ثبوت الغاية لوجوده وحركته الفطرية فان قلت هذه التحولات
والتطورات مما يوجد فى غير مادة الانسان ايضا كالنبات والحيوان فيلزم
ان يكون لها ايضا نشأة اخروية قلت بعض هذه الاحوال والاطوار يوجد
فيها الا كلها لنقصان فطرتها عن درجة الانسانية فغايتها ايضا يكون بعد تلك
الاطوار وساير الاكوان الحيوانية ما لم يصل الى حد الانسانية ولم يدخل بابها
لا يمكنها الولوج الى ملكوت السماوات والصعود الى باب القدس كما ان الاكوان
النباتية ما لم يدخل باب الحيوانية لم يمكنه الدخول الى باب الانسانية لا على
وجه التناسخ بل على نحو اخر يعلمه اهل البصيرة والحكمة ثم انه ليس كل متوجه نحو غاية
فهو لا محالة واصل اليها بل ربما يعوق عنها لامر خارجي فان ههنا قواطع الطريق
ومحجبا عن الوصول والغرض ان للطبايع غايات ثابتة مقتضى الفطرة الاصلية
البلوغ وربما يقع المنع والحجاب واما الايات التى يستدل فيها على اثبات الاخرة
بخلق الاجرام العظيمة والانواع الطبيعية فالغرض فيها اثبات هذا المطلب من جهة
نحو الفاعلية فان اكثر الناس يزعمون انه لا بد من حدوث شئ من مادة جسمية
وطينية لان حصول شئ لا من اصل محال فينكرون حدوث عالم الاخرة واشكال
وصور فيها ولم يعلموا ان وجود الاكوان الاخروية انما هو من باب الانشاء بمجرد
الجهات الفاعلية لا من باب التخليق من اصل مادي وجهات قابلية فالله
تعالى بينه على ان شأنه الاصلي فى الفاعلية هى الابداع والانشاء لا التكوين
والتخليق من مادة وكذلك خلق السموات والارض واصول الاكوان فان وجودها
لم يخلق من مادة اخرى بل اوجدها على سنة الاختراع والانشاء وهكذا يكون

انشاء الجنة

انشاء الجنة والنار والاجسام الموعودة فى الاخرة فيندفع اشكال المنكرين للدار الاخرة
انها فى اى مادة يوجد وفى اى قطر وجهة واين مكانها ومتى زمانها ووقت قيامها
يطلبون للاخرة مكانا خاصا ويسئلون عن الساعة ايان مرسيها اى فى اى مكان
من امكنة هذه الاجسام ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين اى فى
اى زمان معين من ازمنة الدنيا ولم يعلموا ان مكان الاخرة وزمانها ليس من
جنس مكان الدنيا وزمانها ولا ان وجودها وايجادها ليس كوجود الاكوان الدنيوية
وايجادها فلها نشأة اخرى حاصل من الانشاء ولهذه خلقة حاصلة من التخليق
وهذا ايضا منهج دقيق شريف وحمل الايات القرآنية على ما هو اشرف واحكم اولى
فالغرض من هذه الايات التى اشير فيها الى هذا المنهج ان ابداع الصور وانشاءها
من غير مادة سابقة انسب واقرب الى العلة الاولى واهون عليها من تركيب المواد
وجمع اجزائها ومتفرقاتها لان امرها كلمح البصر او هو اقرب كما قال وما امر الساعة
الا كلمح البصر وقوله وما امرنا الا واحدة كلمح البصر فاذا كان الاليق والاحرى
بمبدع البدايع ومكون الصنايع انشاء الصور وابداعها من غير مادة من تخليقها
من مزاج وامتزاج وتركيبها من اجزاء مختلفة حاصل بازدواج ففعله الخاص
الذى هو الابداع والانشاء اشرف وارفع من جمع متفرقات وتركيب مختلفات
فان هذا شأن القوى والطبايع التى هى فى الدرجة الادنى من القصور فى الفاعلية
والتاثير فاذا صدر منه وجود الانسان على نهج الامتزاج والتركيب من الاركان
والاشباح فليجز صدوره منه تارة اخرى على سبيل الانشاء مجردا عن الهيولى
على انك قد علمت ان الايجاد مطلقا منه تعالى وان الوسايط مخصصات ومرجحات
لايجاده او جهات مكثرات لفعله وافاضة وجوده لكن ما هو ابسط فى الوجود
وادفع من الكثرة فهو اقرب الى الموجد الحقيقى وقد اشرنا الى ان وجود الامور الاخروية
اصفى من التركيب واعلى من الامتزاج واقرب الى الوحدة الخالصة من هذه الامور
الدنيوية فكما ان فعله الخاص به فى الابتداء هو انشاء النشأة الاولى لا تركيب المختلفات
وجمع المتفرقات فكذلك حقيقة المعاد والفعل اللايق به انشاء النشأة الثانية
وهو اهون عليه من ايجاد المكونات فى الدنيا التى تحصل بالحركات من الاجساد
والاستحالات فى المواد لان الاخرة خير وابقى وادوم واعلى وما هو كذلك فهو
اولى وانسب فى الصدور عن المبدأ الاعلى واهون عليه تعالى كما قال وهو اهون

حمل الايات القرآنية على ما هو اشرف واحكم اولى

عليه وله المثل الاعلى فى السموات والارض واعلم ان الاخرية والثانوية
انما هى بالقياس الى حدوثنا والا فتلك النشأة هى فى نفسها اقدم واسبق لانها
ما قبل الطبيعة فى ترتيب الوجود ذاتا وشرفا وما بعد الطبيعة نظرا الى حدوثنا
واستكمالاتنا فهذا ايضا يدلك على ان الدار الاخرة موجودة بالفعل وان
الجنة والنار مخلوقتان الآن كما دلت عليه الايات والاحاديث الكثيرة
ومما يدل ايضا على ان ايجاد الاكوان الاخر وتراشبه بسنة الله التى هى الابداع
من ايجاد المكونات الدنيوية ان ايجاد هذه المواليد وتبليغها الى كمالها حاصل
بالتدريج وهى ايضا تدريجية الوجود حدوثا وكمالا والاخرويات امور دفعية
الوجود حدوثا وكمالا وان افراد الانواع واشخاص الطبايع المتكثرة الاعداد
لا توجد جميعها دفعة واحدة فى آن بل بعضها يوجد قبل وبعضها بعد على سبيل
التوالد والتولد وما لم ينعدم امة لا توجد امة اخرى كما قال تعالى لكل امة اجل
فاذا جاء اجلهم لا يستقدمون ساعة ولا يستأخرون بخلاف وجود الصور الاخروية
واشخاصها المنشأة لا على وجه التولد والتوالد قل ان الاولين والاخرين لمجموعون
الى ميقات يوم معلوم لان وجودها انما يقع دفعة واحدة باذن الله فى نفخ اسرافيل
ارواحهم فى صور اجسادهم الكائنة من تلك الارواح فانما هى نفخة واحدة فاذا هم
بالساهرة **فصل فى اختلاف الناس فى باب المعاد** ان من الاوهام
العامية والآراء الجاهلية رأى من ذهب الى استحالة حشر النفوس والاجساد وامتناع
ان يتحقق فى شئ منهما المعاد وهم الملاحدة والطباعية والدهرية وجماعة من الطبيعيين
والاطباء الذين لا اعتماد عليهم فى الملة ولا اعتداد برائهم فى الحكمة زعما منهم ان
الانسان ليس الا هذا الهيكل المحسوس حامل الكيفية المزاجية وما يتبعها
من القوى والاعراض وان جميعها مما يعدم بالموت ويفنى بزوال الحيوة ولا يبقى الا
المواد المتفرقة فالانسان كساير الحيوان والنبات فاذا مات فات وسعادته وشقاوته
منحصرتان فيما له بحسب اللذات والالام البدنية الدنيوية وفى هذا تكذيب للعقل على
ما رآه المحققون من اهل الفلسفة وللشرع على ما ذهب اليه المحققون من اهل الشريعة
والمنقول عن جالينوس فى امر المعاد هو التردد والتوقف بناء على توقفه فى امر النفس انها
هل هى المزاج فيفنى بالموت ولا يعاد ام هى جوهر مجرد فهو باق بعد الموت ثم من المتشبثين
باذيال العلماء من ضم الى هذا ان المعدوم لا يعاد فاذا انعدم الانسان بهيكله

لم يمكن اعادته

مذاهب مع

فيها المعاد مع

لم يمكن اعادته وامتنع الحشر والمتكلمون منعوا هذا بمنع امتناع اعادة المعدوم
تارة وبمنع فناء الانسان بفساد هيكله فقالوا ان للانسان اجزاء باقية
اما متجزية او غير متجزية ثم حملوا الايات والنصوص الواردة فى بيان الحشر
على ان المراد جمع الاجزاء المتفرقة الباقية التى هى حقيقة الانسان والحاصل ان
اصحاب الكلام ارتكبوا فى تصحيح المعاد احد الامرين المستنكرين المستبعدين عن
عن العقل بل النقل ولا يلزم شئ منها بل العقل والنقل حاكمان بان المعاد فى
الاخرة هو الذى كان مصدر الافعال ومبدء الاعمال مكلفا بالتكاليف والواجبات
والاحكام العقلية والشرعية ثم لا يخفى ان عرق الشبهة لا ينقلع عن اراضى اوهام الجاحدين
المنكرين للحشر والقيامة الا بقطع اصلها وهو ان الانسان بموته يفنى ويبطل
ولا يبقى لانه ليس الا الهيكل مع مزاج او صورة حالة فيه وقد مر قطع هذا الاصل
مستقصى وقد اتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على حقية المعاد وثبوت
النشأة الباقية لكنهم اختلفوا فى كيفيته فذهب جمهور الاسلاميين وعامة الفقهاء
واصحاب الحديث الى انه جسمانى فقط بناء على ان الروح عندهم جسم سار فى البدن
سريان النار فى الفحم والماء فى الورد والزيت فى الزيتونة وذهب جمهور الفلاسفة
واتباع المشائين الى انه روحانى اى عقلى فقط لان البدن ينعدم بصوره واعراضه
لقطع تعلق النفس عنها فلا يعاد بشخصه تارة اخرى اذ المعدوم لا يعاد والنفس
جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للفناء فيعود الى عالم المفارقات بقطع التعلقات
بالموت الطبيعى وذهب كثير من اكابر الحكماء ومشايخ العرفاء وجماعة من المتكلمين
كحجة الاسلام الغزالى والكعبى والحليمى والراغب الاصفهانى وكثير من اصحابنا
الامامية كالشيخ المفيد وابى جعفر الطوسى والسيد المرتضى والعلامة الحلى والمحقق
الطوسى رضوان الله تعالى عليهم اجمعين الى القول بالمعادين جميعا ذهابا الى ان النفس
مجردة تعود الى البدن وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية الا ان الفرق بان محققى
المسلمين ومن يحذو حذوهم يقولون بحدوث الارواح وردها الى البدن لا فى هذا
العالم بل فى الاخرة والتناسخية بقدمها وردها الى البدن فى هذا العالم وينكرون
الاخرة والجنة والنار الجسمانيين ثم ان هؤلاء القائلين بالمعادين جميعا اختلفت
كلماتهم فى ان المعاد من جانب البدن اهو هذا البدن بعينه او مثله وكل من العينية
او المثلية ايكون باعتبار كل واحد من الاعضاء والاشكال والتخاطيط ام لا

اخرى مع

ام لا والظاهر ان هذا الاخير لم يوجبه احد بل كثير من الاسلاميين مال
كلامهم الى ان البدن المعاد غير البدن الاول بحسب الخلقة والشكل وربما
يستدل عليه ببعض الاخبار المذكورة فيها صفات اهل الجنة والنار ككون
اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل جبل احد وبقوله تعالى كلما
نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وبقوله تعالى
اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم فان قلت
فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والالام الجسمانية غير من عمل
الطاعة وارتكب المعصية قيل في الجواب العبرة في ذلك بالادراك وانما هو للروح
ولو بواسطة الالات وهو باق بعينه ولهذا يقال للشخص من الصبا الى الشيخوخة
انه هو بعينه وان تبدلت الصور والمقادير والاشكال والاعراض بل كثير
من الاعضاء والقوى ولا يقال لمن جنى في الشباب فعوقب في المشيب انها
عقاب لغير الجاني هذا اخر المذاهب والآراء والحق كما ستعلم ان المعاد في
المعاد هو هذا الشخص بعينه نفسا وبدنا فالنفس هذه النفس بعينها والبدن
هذا البدن بعينه بحيث لو رايته لقلت انه بعينه فلان الذي كان في الدنيا وان
وقعت التحولات والتقلبات الى حيث يقال هذا ذهب وذاك حديد وربما
ينتهي كلاهما الى حيث يتحد ويصير عقلا محضا واحدا ومن انكر ذلك فهو منكر للشريعة
ناقص في الحكمة ولزمه انكار كثير من النصوص القرآنية **فصل**
في احتجاج المنكرين للمعاد احتج المنكرون تارة بامتناع اعادة المعدوم كما مر
وتارة بانه لو اكل انسان انسانا فالاجزاء الماكولة ان اعيدت في بدن
الاكل لم يكن الانسان الماكول معادا وان اعيدت في بدن الماكول لم يكن
الاكل معادا ولزم ان يكون اجزاء بعينها منعمة ومعذبة اذا اكل مومن
كافرا واجيب في الكتب الكلامية عن الاول بمنع الامتناع في اعادة المعدوم
او بمنع توقف العود عليها وعن الثاني بان المعاد هو الاجزاء التي منها ابتداء
الخلق وهي الاعضاء الاصلية عندهم والله تعالى يحفظها ولا يجعلها
اجزاء لذلك البدن اخر وان للناظرين في امر المعاد اثباتا ونفيا مشاجرات
ومباحثات في الجانبين ذكرها يؤدي الى التطويل من غير فائدة وما اورده
المتكلمون من الكلام لا يفي بالالزام والافحام فكيف بتبيين المرام وتحقيق المقام

والاولى

والاولى بحال من اقتصر في تحقيق هذه الامور الاعتقادية على مجرد البحث الكلامي ان يستفسر عن هولاء المنكرين للمعاد
الجاحدين لاحكام الشريعة بناء على قصور مداركهم عن دركها انهم هل يدعون الامتناع او يمنعون الامكان
والجواز فعلى الاول يقال لهم ان عليكم البينة واثبات ما ادعيتم وما لكم فيما قلتم به من هذا عين ولا اثر
وعلى الثاني يقال كل ما ازيل ظاهره عن الاحالة والامتناع قام التنزيل الالهي والاخبار النبوية الصادرة عن قائل
مقدس عن شوب الغلط والكذب مقام البراهين الهندسية في المسائل التعليمية والدعاوي الحسابية **بحث**
تحصيل انه من المباحثين من حصل وجه الاعادة البدنية بما حاصله ان الشخص انما يتشخص وتشخص بخصوصية اجزائه
مادة وصورة وبدنا وروحا وليس خصوص التاليف معتبرا في التشخص بل المعتبر اشخاص الاجزاء بتاليف نوعي
والتشخص باق بعينه ثم اذا ابطل التاليف وانحل التركيب المعتبر لم يبق التشخص الاول الا ان الاجزاء فانها باقية
باشخاصها واعيانها بل بزوال النظم والتاليف المعتبر بينها نوعا ثم اذا حصل مرة اخرى من نوع التاليف
المعتبر بين الاجزاء الباقية بعينها عاد التشخص الاول بعينه هذا كلامه ويقرب مما ذكره بعض اجلة المتاخرين حيث قال
ذهب بعض المتكلمين الى جواز اعادة المعدوم وذهب الحكماء وبعض المتكلمين الى امتناعها وهولاء
البعض القائلين بالمعاد الجسماني المنكرين لاعادة المعدوم لا يقولون بانعدام الاجسام بل بتفرق
اجزائها وخروجها عن الامتناع ثم قال ذكرت في حواشي التجريد ان هذا بناء على نفي الجزء الصوري
للاجسام وحصر اجزائها في الجواهر الفردة كما هو مذهب المتكلمين وكذا على ما ذهب اليه المص حيث قال
الجسم هو الصورة الاتصالية وانها تبقى بعينها حال الانفصال ولو اثبت الجزء الصوري في الاجسام قيل يكفي في المعاد
الجسماني كون الاجزاء المادية هي بعينها ولا يقدح فيه تبدل الجزء الصوري بعد ان كان اقرب الصور الى الصورة
الزائلة فان قيل فيكون تناسخا قيل الممتنع عندنا هو انتقال النفس الى بدن مغاير له بحسب المادة الى بدن اخر
لا الى بدن متالف من عين مادة هذا البدن وصورة هي اقرب الصور الى الصورة الزائلة فان سمي ذلك تناسخا
فلا برهان على امتناعه فان النزاع انما هو في المعنى لا في اللفظ انتهى قوله اقول كلام هذين الفاضلين في غاية السخافة
والركاكة مع انه اقرب الى الصواب من كلام غيرهما من اهل الكلام في هذا البناء وذلك لوجوه الاول انه مبني على ان تشخص زيد
لم ينعدم منه بالموت الا نسب واضافات بين اجزائه ونظم وترتيب بين اعضائه فيلزم ان يكون الحيوة من مقولة
المضاف وهو ظاهر الفساد والثاني كون اجزاء زيد مثلا منحصرة في الجواهر الفردة لا يلزم ان يكون تلك الجواهر اذا ركبت
يكون زيدا سواء كان تركيبا وترتيبا مطلقا على اي وجه كان او على نظم مخصوص والا لزم على الاول انها لو ركبت
منها كرة مصمتة كانت هذه الكرة زيدا وعلى الثاني ان يكون زيد الميت في بعض الاحيان حيا اذا وقعت اجزاؤه
على هذا النظم مع كونه متلاشيا سواء كان هذا الترتيب جزءا منه او شرطا خارجا عنه والمحقق الطوسي لم يذهب ولا غيره
من العقلاء القائلين بنفي الهيولى الى ان الجسم المعين الذي هو فرد للجسم المطلق بالمعنى الذي هو جنس لا بالمعنى الذي هو مادة
لا ينعدم بالتفريق انما الذي لا ينعدم عندهم هو الجسم بمعنى المادة وهو الذي يكون مستمر الوجود في مراتب

من هذا ظ

الاتصالات والانفصالات الا ما هو الجسم بالمعنى الجنسي الذي لا وجود له محصلا الا بصورة
اخرى مقومة له مخصصة لطبيعته الجنسية تخصيصا يميزه من بين ساير الانواع تميزا ذاتيا وقد اتفق
جمهور الحكماء واتباعهم على ان الجسم بما هو جسم مطلق لا وجود له في الاعيان ولا الجسم المعرى عن كافة
الصور الكمالية مما يمكن ان يوجد في الخارج وانسانية الانسان ليست بمجرد الجسمية والا لكان
كل جسم انسانا وكذا زيدية زيد ليس بمجرد اجزاء مادية كيف كانت والا لكان اذا اصابت تلك الاجزاء
متفرقة متباعدا بعضها عن بعض في اطراف العالم زيدا وكيف يصح لعاقل ان يذهب الى ان جسما مخصوصا
كهذا الفرس اذا قسم اقساما وفرقت اجزاؤه كان بعينه باقيا حال التفرق الثالث ان مفسدة
التناسخ بحسب المعنى كما ذكر واردة هيهنا بلا مرية وهي لزوم كون بدن واحد ذا نفسين فان
تلك الاجزاء لو كانت قابليتها لتعلق النفس حين التفرق باقية لم يفارق عنها النفس فكان
زيد حال الموت حيا وقد فرض ميتا وان لم يكن باقيا فاحتاجت في قبولها للنفس الى انضمام
امر اليها به يستعد للقبول فاذا انضم اليها ذلك الامر وصارت مستعدة باستعداد آخر جديد
لابد ان يفيض عليها من المبدأ الجواد فيض جديد وروح مستانف فاذا تعلق بها الروح المعاد
ايضا كان لبدن واحد روحان وهو ممتنع ثم اي تخصص ومناسبة بين الاجزاء الترابية
متفرقة من بين ساير الاجسام لبقاء ارتباط النفس بها ولو كان ارتباطا ضعيفا فان كل
علاقة وارتباط بين شيئين دون ساير الاشياء انما يتحقق بان يكون كل منهما انسب الاشياء الى الآخر
ونحن نرى كثيرا من المواد التي لها مزاج قريب من مزاج الحيوان وكيفية قريبة من كيفية تكون بها
تستحق المادة لفيضان صورة حيوانية فهي اولى بتعلق نفس اليها من تلك الاجزاء الرمادية
لم يبق لها استحقاق قبول صورة جمادية فضلا عن النباتية فضلا عن الحيوانية فضلا عن الانسانية
فضلا عن الزيدية وكل من له ادنى ادراك اذا رجع الى وجدانه يعلم يقينا ان لا التفات ولا اشتياق
ولا استيناس للنفس بجسم من بين ساير الاجسام او باجزاء جسمية من بين ساير الاجزاء الا بان
لها كيفية محسوسة ملايمة او هيئة مناسبة فقل لي ايها العاقل المتامل اي
تعلق وتشوق يكون للنفس باجزاء مبثوثة في الهواء او مغمورة في باطن الارض والماء بحيث
لا يتميز عند الحس والخيال عن غيرها من الاجزاء ولكان لها تميز في نفس الامر وفي علم الله امتيازا
لا يوجب الاختصاص لهذا الامر اصلا وليست ايضا عند انحلال التركيب وفساد القوى
البدنية قوة ذاكرة للنفس عندهم حتى بقاء البدن الشخص في الحافظة مخصصا لتعلق النفس
بالاجزاء التي منها ركب البدن وبعد تسليم وجود الذكر وكونه مخصصا فهو انما يوجب تخصيص تعلق
النفس بهذا البدن المعاد دون ساير الابدان لا لتعلق هذه النفس دون نفس اخرى والذي

ينفع لهم في دفع مفسدة التناسخ على تقدير صحته هو الثاني دون الاول اذ الكلام في كون
مادة بدنية حادثة مستدعيا لفيضان نفس حادثة فيلزم وجود نفسين لبدن واحد وهو
بعينه هيهنا على ما سبق فالمصير في دفع هذه المفاسد والتكلفات البعيدة والتمحلات الركيكة كلها
الى ما تفردنا بتحقيقه وجعله الله نصيبنا من الحكمة المتعالية كساير نظايره من الفرايد الظاهرة التي
يحكم بصحتها ويعرف شرف قدرها ونورتيها من بين كلمات اصحاب الافكار وارباب الانظار كل من سلك سبيل الله
وكوشف بالانوار الالهية والاسرار كما يعرف الجوهري قيمة اليواقيت اللامعة والدرر الزاهرة
من بين ساير الاحجار **فصل** في تفاوت مراتب الناس في ادراك امر المعاد وتفاضل مقاماتهم
في ذلك اعلم ان لاهل الايمان والاعتقاد بحقية الحشر والمعاد وبعث الاجساد جميعا وردت في
الشريعة الحقة مقامات المقام الاول وهو ادناها في التصديق واسلمها عن الآفات مرتبة عوام
اهل الاسلام وهو ان جميع امور الآخرة من عذاب القبر والضغطة والمنكر والنكير والحيات والعقارب
وغيرها امور واقعة محسوسة من شانها ان تحس بهذه الباصرة لكن لا رخصة من الله في اخفائها
عن عيون الناظرين كما يدل عليه ظاهر بعض الآيات وصورة الروايات المقام الثاني ان تلك الامور
الموعودة بها والمتوعد عليها في عالم الآخرة هي مثل ما يرى في المنام كلها امور خيالية وصور مثالية
لا وجود لها في الخارج كما لا وجود عينيا لما يراه الانسان في نومه من الحيات والعقارب التي تلدغها
الا انها كثيرا ما يتالم منها في النوم حتى تراه يصيح في نومه ويعرق وينزعج من مكانه انزعاجا
شديدا وكذا في جهة اللذة فانه ربما يلتذ بشيء في النوم التذاذا شديدا لا يلتذ مثل هذا
الالتذاذ والسرور في اليقظة كل ذلك يدركه النائم من نفسه ويتاذى ويلتذ به
ويشاهد كثيرا من الصور والاشكال ويفعل افاعيل خاليه وانت ترى ظاهره ساكنا
ولا ترى حواليه حية موجودة وهي موجودة في حقه والعذاب حاصل في حقه ولكنه غير مشاهد
واذا كان العذاب في الم اللدغ فلا فرق بين حية تتخيل او تشاهد وكذا الحال في الجنات والاشجار
والانهار والمواضع النزهة والاشخاص الكريمة التي يراها ويسر بها في نومه وهي حاصلة
له موجودة في حقه ادراكا ذهنيا لا عينيا خارجيا ولا مشاهدة بالحواس الظاهرة وهذا هو الذي
مال اليه الشيخ في ابجة المناقضين في العلم ونار القاصرين في العمل من الفساق وغيرهم وتبعه الغزالي
على ما مر كما يظهر من كتبه ورسايله وعند نقلنا شيئا من كلامه في ذلك المقام الثالث في الاعتقاد بهذه الصور
الموعودة يوم المعاد وتوجيهه باحد وجهين الاول ان تلك الصور المحسوسة المذكورة في لسان الشرع اشارات
الى صور عقلية مفارقة واقعة في عالم العقول الصرفة جميعا ذهب اليه افلاطن وشيعته من ان لكل
نوع من الانواع المحسوسة مثالا عقليا وصورة مفارقة في عالم العقل ولا يخفى ان مشاهدة

الامور الاخروية على هذا الوجه العقلي مختص باهل المعرفة والكاملين في العلم دون المتوسطين و
الناقصين من العقول الساذجة والنفوس الساكنة وهم اكثر اهل الجنة كما ورد في الخبر اكثر اهل الجنة
البله وعليون لذوي الالباب ولذلك ذكر الغزالي في بعض رسايله بعد ذكر الوجوه الثلثة كلاما
بهذه العبارة وجميع هذه الاقسام ممكنة فيجوز ان يجتمع بين الكل ويجوز ان يصيب كل واحد بقدر
استعداده فالمحبوس على الصورة المستغرق في التقليد لن ينفتح له طريق الحقايق ولا يتمثل له هذه الصورة
العقلية والعارفون المستصغرون لعالم الصور واللذات المحسوسة ينفتح لهم من لطائف السرور
واللذات العقلية ما يليق بهم ويشفي شرههم وشهوتهم اذ حد الجنة ان فيها لكل امرئ ما يشتهيه
فاذا اختلفت الشهوات لم يبعد ان تختلف العطيات واللذات والقدرة الواسعة والقدرة
البشرية عن الاحاطة بعجايب القدرة قاصرة والرحمة الالهية القت بواسطة النبوة على كافة
الخلق القدر الذي احتملته افهامهم فيجب التصديق بما فهموه والاقرار بما وراءه منتهى العلم
من امور يليق بالكرام الالهيين انتهى كلامه والوجه الثاني ان يكون هذه الامور
كناية عن ما يلزمها من فنون السرور والالام وهو المراد من قول الغزالي في بيان المرتبة
الثالثة انه لو رأى احد في المنام الخضرة والماء الجاري والوجه الحسن والانهار
والامطار الممطرة باللبن والعسل والخمر والاشجار المزينة بالجواهر واليواقيت واللولي والقصور
والقصور المبنية من الذهب والفضة والاسورة المرصعة بالجواهر والغلمان المتماثلين بين
يديه للخدمة لكان المعبر يعبر ذلك بالسرور ولا يحمله على نوع واحد بل كل واحد يحمله على
نوع اخر من السرور ويرجع بعضه الى سرور العلم وكشف المعلومات وبعضه الى سرور المملكة
وبعضه الى مشاهدة الاصدقاء وان اشتمل الجميع اسم اللذة والسرور فهي مختلفة المراتب مختلفة
الذوق لكل واحد مذاق يخالف الاخر فكذلك اللذات العقلية ينبغي ان يفهم كذلك وان كان
ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر انتهى ثم تبين كون تلك الامور الموعودة
كناية عن اللذات والالام العقلية بان الحية بنفسها لا يولم بل الذي يلقاك منها هو السم ثم السم
ليس هو الالم بل عذابك في الاثر الذي يحصل فيك من السم فلو حصل مثل ذلك الاثر من غير سم
لكان العذاب قد يوفر وكان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب الا بان يضاف الى السبب الذي هو يفضي اليه
في العادة فانه لو خلق في الانسان لذة الوقاع مثلا من غير مباشرة صورة الوقاع لم يمكن تعريفها الا
بالاضافة اليه ليكون الاضافة للتعريف بالسبب ويكون ثمرة السبب حاصلة وان لم يحصل صورة السبب
والسبب يراد لثمرته لا لذاته وهذه الصفات المهلكات تنقلب مؤذيات ومؤلمات في النفس عند الموت فيكون
آلامها كالم اللدغ واللسع من غير وجود حيات وعقارب وانقلاب الصفة مؤذية يضاهي انقلاب العشق

مؤذيا عند موت المعشوق فانه كان لذيذا فصار الذي يلذه بنفسه مؤلما حتى نزل بالقلب من انواع
العذاب ما يتمنى معه انه لم يكن قد تنعم بالعشق والوصال بل هذا بعينه احد انواع عذاب الميت المقام
الرابع في الاعتقاد بالصور التي في الاخرة هو مقام الراسخين في العرفان الجامعين بين الذوق والبرهان
وهو الاذعان اليقيني بان هذه الصور التي اخبرت بها الشريعة وانعقدت بها النبوة موجودات
عينية وثابتات حقيقية وهي في باب الموجودية والتحقق اقوى واتم واشد وادوم من موجودات هذا العالم
وهي الصور المادية بل لا نسبة بينهما في قوة الوجود وثباته ودوامه وترتب الاثر عليه وهي على درجات
بعضها صور عقلية هي جنة الموحدين المقربين وبعضها صور حسية ملذة هي جنة اصحاب اليمين
واهل السلامة والمسلمين او مؤلمة هي جحيم اصحاب الشمال من الفاسقين او الضالين والمكذبين بيوم الدين ولكن
ليست محسوسيتها كمحسوسات هذا العالم بحيث يمكن ان يرى بهذه الابصار الفانية والحواس الداثرة
البالية كما ذهب اليه الظاهريون المسلمون ولا انها امور خيالية وموجودات مثالية لا وجود لها
في العين كما يراه بعض اتباع الرواقيين وتبعهم آخرون ولا انها امور عقلية او حالات معنوية وكمالات
نفسانية وليست بصور واشكال جسمانية وهيئات مقدارية كما يراه جمهور المتفلسفين من اتباع المشائين
بل انما هي صور عينية جوهرية موجودة لا في هذا العالم الهيولاني محسوسة بهذه الحواس الطبيعية بل موجودة
في عالم الاخرة محسوسة بحواس اخروية نسبة الحاس الى الحاس كنسبة المحسوس الى المحسوس وعالم الاخرة جنس
لعوالم كثيرة كل منها مع تفاضلها اعظم واشرف من هذا العالم وكذلك للانسان حواس ونشآت
كثيرة غير هذه النشاة الهيولية المستحيلة الكائنة الفاسدة قال تعالى على ان نبدل امثالكم وننشئكم ولذلك ه
فيما لا تعلمون وقال وللاخرة اكبر درجات واكبر تفضيلا وقال بعد خلق النطفة والعلقة
والمضغة وهي اطوار طبيعية مادية ثم انشأناه خلقا آخر فتبارك الله احسن الخالقين
اشارة الى شرف نشأة الروح وقال وقد خلقكم اطوارا ثم نشاة الولاية لمن يفوز بنشاة بها ه
اخرى اعلى من نشأة اصل الروح ثم نشاة النبوة وظهور خاصيتها اشرف من اصل نشاة الولاية
والله تعالى منشئ النشاة وباعث الاموات وناشر الكتب والصحائف والرسائل يوم النشور
وهو محصل ما في الصدور ومخرج ما في القبور وحقيقة البعث يرجع الى احياء الموتى ونزع الصور
من المواد واخراج الارواح من الاجساد بانشائهم نشاة اخرى وتبديل وجودهم بوجود ارفع وانور
واعلم فان الجهل هو الموت الاكبر والعلم هو الحيوة الاشرف وقد ذكر الله تعالى في كتابه العلم والجهل وسماهما
حيوة وموتا كما سماهما نورا وظلمة بقوله او من كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به الاية واعلم ان
لكل نفس من نفوس السعداء في عالم الاخرة مملكة عظيمة فسيحة وعالما اعظم واوسع مما في السموات والارضين
وهي ليست خارجة عن ذاته بل جميع مملكته ومماليكه وخدمه وحشمه وبساتينه واشجاره وحوره

وعلمانه كلها قائمة به وهو حافظها ومنشئها باذن الله وقوته ووجود الاشياء الاخروية
وان كانت تشبه الصور التي يراها الانسان في المنام وفي بعض المرايا لكن يفارقها بالذات والحقيقة
اما وجه المشابهة فهو ان كلا منهما بحيث لا يكون في موضوعات الهيولى ولا في الامكنة والجهات
لهذه المواد وان لا تزاحم بين اعداد الصور لكل منهما لا يزاحم لشيء من هذا العالم في مكانه او زمانه
فان النائم ربما يرى فلكا عظيما وصحاري واسعة ومفاوز نائية مثل الذي يراه في يقظة هذا
العالم وهي مع كونها مغايرة لما في الخارج بالعدد لكن لا تزاحم ولا تضايق بينها فكذلك ما يراه
الانسان بعد الموت وفي القبر لا تزاحم ولا تضايق بينه وبين هذه الاجسام فالميت يرى في قبره
ما لا يسع فيه لو كان من اجرام هذا العالم واما وجه المباينة فهو ان نشأة الاخرة والصور
الواقعة فيها قوية الجوهر شديدة الوجود عظيمة التاثير لذاذا وايلاما وهي اقوى واشد واكد وابقى
من موجودات هذا العالم فكيف من الصور المنامية والمرآتية ونسبة النشأة الاخرة الى الدنيا
كنسبة الانتباه الى نشأة النوم كما في قوله ع الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا وقد سبقت الاشارة
الى كيفية وجود الصور الاخروية في عدة مواضع من هذا الكتاب واما بيانها على النهج التفصيلي
البرهاني والمسلك التعليمي المبني على النظم الميزاني بايراد ما يتوقف اثباتها عليه من المقدمات والاصول
الضرورية والقواعد الكلية البرهانية بحيث لم يبق لاحد بعد الاستماع مجال للبحث والانكار
ولا مساغ للمنع والاستنكار الا لقصور الطبع او سوء الفهم والاعوجاج او مرض العناد والاستكبار
فقد قرب انجاز موعده وابراز سره ومقصده ان شاء الله واما اجماله فبان يعلم ان النفس الانسانية
لكونها من سنخ الملكوت ونشأة القدرة والقوة على اختراع الصور من غير مادة لكن الصور التي
تخترعها حين تعلقها بهذا البدن العنصري الكثيف المركب من الاضداد وما يحتاج اليه من جلب
المنافع ودفع المضار وغير ذلك من التدابير والتصرفات الشاغلة لا يكون الا ضعيفة
الوجود ناقصة الكون لا يترتب عليها الآثار المطلوبة منها ولا تكون ايضا ثابتة مستقرة
بل زائلة متغيرة لان مظهرها الاجرام دخاني في الدماغ وهو دائم التحلل والتجدد والزوال والانتقال
حسب اختلاف امزجة العضو الدماغي من جهة ما يرد عليه من المغيرات الداخلية والخارجية حتى
وجود تلك الصور اقوى وادوم مما كانت من جهة عدم الشواغل وجمع الهمة وعزل ساير القوى البدنية عن فعلها
كانت الآثار المطلوبة مترتبة عليها ولم يبق فرق حينئذ بين الصور المتخيلة والموجودة
في العين ولكان الخيال حسا والمتخيل محسوسا الا ترى كلما استراحت النفس من الاشغال والحركات
في حفظ هذا البدن المجتمع من الامور المتنافرة المتداعية الى الانفكاك وتعطلت الحواس الظاهرة عن فعلها
اما بالنوم والاغماء او بانصراف توجه النفس عن استعمالها الى الجنبة العالية بقوة فطرية او مكتسبة اغتنمت الفرصة ورجعت الى

وان شيئا منهما ...

ذاتها

ذاتها بعض الرجوع لا كله لان للقوى الطبيعية والنباتية وغيرها مستعملة
والى حدث الموت وتعطل البدن برطوباته فبهذا الرجوع اصبحت النفس مخترعة
للصور ومشاهدة اياها بحواسها التي في ذاتها بلا مشاركة البدن فان لها في ذاتها
سمعا وبصرا وشما وذوقا ولمسا اذ لو لم يكن لها في ذاتها هذه الخمسة فكيف
يكون الانسان حالة النوم او الاغماء يبصر ويسمع ويشم ويذوق ويلمس مع
ان حواسه الظاهرة معطلة عن ادراكاتها بل هي اتم واصفى لان هذه كالقشور
لها وكما ان هذه الخمسة البدنية ترجع الى حس واحد هو الحس المشترك فجميع
حواس النفس وقواها المدركة والمحركة ترجع الى قوة واحدة هي ذاتها النورية
الفياضة باذن الله وبحوله وقوته ويصير حال رجوعها من هذا العالم الى ذاتها
ادراكها للاشياء عين قدرتها فاذا كان رجوعها الى ذاتها وهي بعد متصرفة
في البدن بعض التصرف منشأ اختراع الصور على هذا المنوال فما ظنك اذا انقطعت
العلايق والعوايق كلها ورجعت الى ذاتها وذات مبدعها كل الرجوع ثم او لا انتظر
ولا تامل في ان هذه النفوس الانسانية كلما كانت اتم قوة واقوى تجوهرا واقل
مزاحمة ومعارفة لقواها اما لفتورها وضعفها كما للمجانين والمرضى او لسبب
اخر قدسي كما للانبياء والاولياء عليهم السلام او باستعمال امور مدهشة للحواس
محيرة لها كما للكهنة والسحرة كانت ملاقاتها للصور الغايبة ومشاهدتها اياها اقوى
وتاثيرها رغبة ورهبة وتلذذا وتالما اكثر واعظم وربما يوجد بعض النفوس
المستعلية عن القيود الدنيوية النافضة عن اذيالها غبار المحسوسات من الذين
لا يلتفتون الى اغراض هذا العالم ولا ينظرون الى الدنيا الا بعين الاحتقار والا
عتبار لا يشغلهم شان عن شان ولا يحجبهم مقام عن مقام ولا يلهيهم تجارة
ولا بيع عن ذكر الله وتذكر عالم الاخرة فقوتهم يفي بضبط الجانبين وحفظ النشأتين
فهي كالمبادي الفعالة ذاتا وفعلا فيقدر على ايجاد امور صورية ادراكية يكون
ايجادها عين شهودها وربما يشغل بعض المكاشفين شهود صور ذلك الموطن
عن شهود صور هذا الموطن في اليقظة وسلامة الالات على عكس حال
المحجوبين وان كان ذلك ايضا نوع حجاب لكنه نادر عزيز جدا حجبت عيونهم
بالاخرة عن الدنيا فجميع ما ذكرنا من الاحوال انما يكون لظهور سلطان
الاخرة على بعض النفوس بوجه من الوجوه فهذه انموذج من معرفة احوال

الآخرة واحكامها للنفوس فكل نفس من النفوس اذا انقطع تعلقها عن البدن بالموت
وخلت وخراب البيت ارتحلت يصير حواسها الباطنية لادراك الامور الاخروية اشد
واقوى فتشاهد الصور الغيبية الموجودة في تلك الدار ولا يختص ذلك بنفس دون
نفس كما لا يختص قوة الاحساس بهذه الحواس في الدنيا بنفس دون نفس انقطع
تعلقها او قطعته عن هذا البدن اضطرارا او اختيارا ايجب لها انكشاف الامور المنا
سبة لاعمالها وافعالها ونياتها واعتقاداتها كما في قوله تعم فكشفنا عنك غطائك
فبصرك اليوم حديد فان كانت افعالها حسنة ونياتها صحيحة فروح وريحان وجنة
نعيم وان كانت افعالها قبيحة واعتقاداتها ردية فنزل من حميم وتصلية جحيم

فصل في التنبيه على شرف علم المعاد وعلو مكانه وسمو معرفة بعث الارواح
والاجساد وعظم شانها اعلم ان هذه المسئلة بما فيها من احوال القبر والبعث والحشر
والنشر والحساب والكتاب والميزان ومواقف العرض والصراط والجنة وطبقاتها
وابوابها والنار وابوابها ودركاتها هي ركن عظيم في الايمان واصل كبير في الحكمة
والعرفان وهي من اغمض العلوم والطفها واشرفها مرتبة وارفعها منزلة واسناها
قدرا واعلاها شانا وادقها سبيلا واخفاها دليلا الا على ذي بصيرة ثاقبة وقلب
منور بنور الله قل من اهتدى اليها من اكابر الحكماء السابقين واللاحقين ومشاهير
الفضلاء والمتقدمين والمتاخرين فاكثر الفلاسفة وان بلغوا جهدهم في احوال
المبدا من التوحيد والتنزيه في الذات والصفات وسلب النقايص والتغيرات
في الافعال والاثار لكنهم قصرت افكارهم عن درك منازل المعاد ومواقف الاشهاد
لانهم لم تقتبسوا انوار الحكمة من مشكوة نبوة هذا النبي الخاتم عليه وآله الصلوة
الكبرى والتقديس الاشرف الاتم حتى ان رئيسهم اعترف بالعجز عن اثبات
ضرب من المعاد بالدليل العقلي وهو الذي لمعظم الخلائق وجل النفوس والارواح
بل كلهم الا عددا قليلا في كل زمان من المقربين وعجزوا ايضا عن معاد النفوس
المتوسطة حتى اضطر بعضهم الى القول بتعلقها بعد الموت باجرام فلكية وعن
معاد النفوس الهيولانية فالتجاء الاسكندر الافرودیسی الى القول ببطلانها
وانما ذهب اكثرهم الى اثبات المعاد الروحاني فقط فالجنة ونعيمها وحورها وقصو
رها واشجارها وانهارها ليست الا ادراك المعقولات والابتهاج بها والنار
وقيودها وسلاسلها وجحيمها وزقومها كناية عن رذايل الاخلاق وذمايم

الصفات

الصفات خصوصا الجهل المركب والتعذب بها ثم ان اكثر الاسلاميين يرون
ويعتقدون بان الانسان ليس شيئا سوى هذه البنية المحسوسة اعني الجسد
المركب من اللحم والدم والعظم والعروق وما شاكلها من الاجسام وما يحلها من الاعراض
والكيفيات الفعلية والانفعالية على هيئة مخصوصة هي الصورة الانسانية عندهم
وتلك الاجسام مادتها او مواد تلك الاجساد مادتها فهم في الحقيقة لا يعرفون امر البعث
ولا يتصورون حقيقة القيمة ضميرا وقلبا وان اقروا بها لسانا وبذلك يجرى عليهم حكم
المسلمين فالقيمة ليست عندهم الا اعادة هذه الاجساد المعدومة برمتها والاعراض
بعينها على هذه الحال التي هي عليها في الدنيا واكثر ابناء زماننا وان قالوا بتجرد النفس
لكنهم في غفلة عريضة عن اينها وكيفية درجاتها ودركاتها ومنازلها ومصارعها
وانها من الله مطلعها واليه مغيبها ومرجعها اما مشرقة زاهرة في عليين او مظلمة
ناكسة راسها الى اسفل سافلين فمن عرف حقيقة النفس ومهيتها وانيتها وكيفية
تعلقها بالبدن اولا ثم ارتفاعها واشتداد وجودها شيئا فشيئا ثم انبعاثها
عنه ثانيا ثم رجوعها الى العقل بالفعل ثالثا ثم مصيرها في الاخير الى الله تعم فكانت
طبعا ثم نفسا ثم عقلا ثم مطموسا نورها في نور الاحدية فهو العارف الرباني ومن جهل
نفسه ولم يعلم حقيقة ذاتها فهو جاهل بحقيقة المعادين جميعا وهو بمعرفة خالقه اجهل
والعجب من اكثر المنتسبين الى العلم كيف قنعوا بمرتبة العوام والناقصين كالنساء
والصبيان حيث لم يشتغلوا تمام عمرهم بالبحث عن حقيقة النفوس وانها كيف
مالها والى ماذا يصير حالها مع اشتغالهم طول دهرهم بفروع خلافية نادرة الوقوع
فتركوا الواجب العيني واشتغلوا بفروض الكفايات واعلم ان الاعتقاد بالمعاد
على هذا الوجه العامي جيد للجهال والعوام وارباب الحرف والصنايع واهل المعا
والتجارات الذين لا يمكنهم النظر في حقايق الامور ولا التامل في المبادي الذاتية
والغايات الطبيعية فهم مكلفون باعتقادات رسمية في باب الاخرة وذلك
لانهم متى اعتقدوا هذا الراي في المعاد وتحققوا هذا الاعتقاد يكون ذلك
شالهم على عمل الخير وترك الشرور واجتناب المعاصي وفعل الطاعات واداء
الامانات وترك الخيانات والوفاء بالعهود وصحة المعاملة والنصيحة فيها
وحسن العشيرة وخصال كثيرة محمودة في هذا الباب واما ما ترين به محققوا يرون
الملبين وافاضل المسلمين فهو ان مع هذه الاجساد جواهر اخرى هي اشرف

الملبين

والنور وليست هي باجسام كثيفة بل هي ارواح لطيفة تخرج عن هذه الابدان عند
الموت فلا يتصور عندهم امر البعث والقيامة الا برد تلك الارواح الى تلك الاجساد
او اجساد اخر مثلها تقوم مقامها يحشرون ويثابون او يعاقبون مما عملوا من خير
او شر فهذا الراى اجود واقرب الى الحق واما من كان فوق هذه الطوايف في المعرفة
واليقين لرسوخه في العلم وشدة ارتياضه بالحكمة فهو يرى ويعتقد في امر المعاد
شيئا لا يعرف كنهه الا الله والراسخون في العلم واعلم ان الكتب الالهية المنزلة
على الانبياء عليهم السلام مختلفة الظواهر في باب البعث والقيمة وان كانت بواطنها
متفقة الاصل وذلك لدقة المطلب وغموضه كما مر ذكره ففي التورية ان اهل
الجنة يمكثون في الجنة خمسة عشر الف سنة ثم يصيرون ملائكة وان اهل النار
يمكثون في الجحيم كذا او ازيد ثم يصيرون شياطين وفي الانجيل ان الناس يحشرون
ملائكة لا يطعمون ولا يشربون ولا ينامون ولا يتوالدون وفي القران من الايات ما يدل على
ان افراد البشر يبعثون على صفة التجرد والفردانية كقوله تعم كل اتيه يوم القيمة
فردا وان الناس يحشرون كما خلقهم الله اول مرة لقوله تعالى كما بداكم اول مرة تعودون
وفي بعضها ما يدل على انهم يكونون على صفة التجسيم كقوله يوم يسحبون في النار على
وجوههم وقوله يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم
وكذلك سؤال ابراهيم عن الله رب ارني كيف تحيي الموتى والجواب بقوله تعالى
فخذ اربعة من الطير الاية وقول عزير كما حكى الله عنه انى يحيي هذه الله بعد
موتها فاماته الله مائة عام الاية ومكث اصحاب الكهف في النوم ثلثمائة وتسع سنين
وقول الله فيهم وكذلك اعثرنا عليهم ليعلموا ان وعد الله حق فبعض هذه النصوص
يدل على ان المعاد للارواح وبعضها على انه للابدان وقد جل كلام الله وكتبه النازلة
على رسله عن ان يشتمل على التناقض وسنشير الى وجه الواقعة وقد وقع
شبه هذه الاخبار المنقولة عن الكتب الالهية منقولا في الاحاديث النبوية و
كذا في كلام اساطين الحكمة المقتبسين انوار علومهم من مشكوة النبوة ومبادى
الوحي دون متاخريهم المقتصرين على البحث مثل ما ذكر قال سقراط معلم
افلاطن واما الذين ارتكبوا الكباير فانهم يلقون في طرطاوس ولا يخرجون منه
ابدا واما الذين ندموا على ذنوبهم مدة عمرهم او قلت اثامهم وقصرت عن تلك
الدرجة فانهم يلقون في طرطاوس سنة كاملة يتعذبون ثم يلقيهم الموج الى

موضع

موضع ينادون خصومهم يسئلونهم الاحضار على القصاص لينجوا من الشرور
فان رضوا والا اعيدوا الى طرطاوس ولم يزل ذلك دابهم الى ان ترضى خصومهم
عنهم والذين كانت سيرتهم فاضلة يتخلصون من هذه المواضع من هذا الارض
ويستريحون من هذه المحابس ويسكنون الارض النقية قال المترجم طرطاوس شق
كبير واهوية يسيل اليه الانهار على انه يصفه بما يدل على التهاب النيران كما في قوله
تعم واذا البحار سجرت وقوله والبحر المسجور وقال استاد الفلاسفة النفس اذا
سلكت علوا ولم تبلغ الى العالم الاعلى بلوغا تاما وقفت بين العالمين وكانت
بين الاشياء العقلية والحسية متوسطة بين العقل والحس غير انها اذا ارادت
ان يسلك علوا سلكت باهون سعي ولم يشتد عليها ذلك بخلاف ما اذا كانت
في العالم السفلي ثم ارادت الصعود الى العالم العقلي فان ذلك مما يشتد عليها
واما بيانه فهو ان الابدان الاخروية متوسطة بين العالمين جامعة للتجرد والتجسم
مسلوب عنها كثير من لوازم هذه الابدان الدنيوية فان البدن الاخروي
كظل لازم للروح وكحكاية ومثال له بل هما متحدان في الوجود بخلاف هذه الابدان
المستحيلة الفاسدة وان الدار الاخرة واشجارها وانهارها وغرفاتها ومساكنها
والابدان التي كلها فيها صور ادراكية وجودها عين مدركيتها ومحسوسيتها
وقد علمت مرارا ان الصورة المحسوسة وجودها في نفسها عين محسوسيتها
ومحسوسيتها عين وجودها للجوهر الحاس وكذلك حكم الصور المعقولة
فان وجودها في نفسها ومعقوليتها ووجودها للجوهر العاقل كلها شيء واحد
بلا اختلاف ~~واحد بلا اختلاف~~ جهة ولذلك قال تعالى ان الدار الاخرة
لهي الحيوان لو كانوا يعلمون معناه ان الحيوة ذاتية لتلك الاجسام بخلاف
اجسام الدنيا وابدانها فانها في ذواتها ميتة الجواهر مظلمة الذوات مجهولة
الاكوان في انفسها الا بصور ادراكية زايدة عليها وان الحيوة واردة عليها
من خارج وقد علمت ايضا منا في مباحث العقل والمعقول من الفن الكلي
من الحكمة ان الصورة العقلية متحدة بالعاقل وكذا الصورة المحسوسة
متحدة بالحاس فالابدان الاخروية عين النفوس بخلاف هذه الابدان
الدنيوية ووجه اخر في الموافقة ان نحو وجود السعداء واهل الجنة
ارفع واعلى من نحو وجود الاشقياء واصحاب النار والكاملون المقربون

المترجم

دفع التناقض بين الايات والكلمات المنقولة والتحقيق في التوفيق بينها

مبحث المعاد الجسماني

اعلى وارفع منها جميعا فالتجرد لقوم والتشبح لقوم اخرين وهيهنا اوان الشروع
فيما وعدناه من تحقيق المعاد الجسماني وبعث الابدان وما ينوط بذلك من احوال الآخرة
بمقدمات يقينية واصول برهانية تناسب اهل البحث فلنشرع فيه مستعينا بالله
وملكوته الباب الحادى عشر فى المعاد الجسماني وما يرتبط به من احوال الآخرة
ومقاماتها وفيه فصول فصل فى ذكر اصول يحتاج اليها فى اثبات هذا المقصد وينتفع
بها فيه وهذه الاصول والمقدمات قد مر بيانها فى هذا الكتاب مستقصى لكن الغرض
استحضارها واجتماعها لئلا يذهل عنها ويقع اعمال الروية فيها وهى هذه الاول ان الوجود
فى كل شئ هو الاصل فى الموجودية والمهية تبع له وان حقيقة كل شئ هى نحو وجوده
الخاص به دون مهيته وشيئيته وليس الوجود كما زعمه اكثر المتاخرين انه من المعقولات
الثانية والامور الانتزاعية التى لا يحاذى بها امر فى الخارج بل الحق المعول فيه ان يقال
انه من الهويات العينية التى لا يحاذيها امر ذهنى ولا يمكن الاشارة اليها الا بصريح العرفان
الشهودى الاصل الثانى ان تشخص كل شئ وما يتميز به هو عين وجوده الخاص وان
الوجود والتشخص متحدان ذاتا متغايران مفهوما واسما واما المسمى عند القوم بالعوا
رض المشخصة فليست الا امارات ولوازم الهوية الشخصية الوجودية لا باعيانها واشخا
صها بل على سبيل البدلية فى عرض يكون لها من حد الى حد فيتبدل كثير منها بل كلها
والشخص هو هو بعينه الاصل الثالث ان طبيعة الوجود قابلة للشدة والضعف بنفس
ذاتها البسيطة التى لا فيها خارجا ولا ذهنا ولا اختلاف بين اعدادها بمميز فصلى
ذاتى او بصنف عرضى او بشخص زايد على اصل الطبيعة وانما يختلف افرادها واحادها
بالشدة والضعف الذاتيين والتقدم والتاخر الذاتيين والشرف والخسة الذاتيين
الا ان المفهومات الكلية الصادقة عليها بالذات المنتزعة عنها لذاتها وهى
المسمات بالمهيات متخالفة بحسب الذات اختلافا جنسيا او نوعيا او عرضيا ولهذا
يقال ان الوجود مختلف الانواع وان مراتب الاشد والاضعف انواع متخالفة
الاصل الرابع ان الوجود مما يقبل الاشتداد والتضعف يعنى انه يقبل الحركة
الاشتدادية وان الجوهر فى جوهريته اى وجوده الجوهرى يقبل الاستحالة الذاتية
وقد ثبت ان اجزاء الحركة الواحدة المتصلة وحدودها ليست موجودة بالفعل
على نعت الامتياز بل الكل موجود بوجود واحد فليس شئ من تلك المهيات التى
هى بازاء تلك المراتب الوجودية موجوده بالفعل بوجودها الخاص على

وجه

وجه التفصيل بل لها وجود اجمالى كما فى اجزاء الحد على ما اوضحناه سابقا
الاصل الخامس ان كل مركب بصورته هو هو لا بمادته فالسرير سرير بصورته
لا بمادته والسيف سيف بحدته لا بحديده والحيوان حيوان بنفسه لا بجسده
وانما المادة حاملة قوة الشئ وامكانه وموضوعة انفعالاته وحركاته حتى لو فرضت
صورة المركب قايمة بلا مادة لكان الشئ بتمام حقيقة موجودة وبالجملة نسبة الما
دة الى الصورة نسبة النقص الى التمام فالنقص يحتاج الى التمام والتمام لا يحتاج
الى النقص وكذلك الفصل الاخير فى المهيات المركبة من الاجناس والفصول
كالناطق فى الانسان هو اصل المهية النوعية وساير الفصول والاجناس
من اللوازم الغير المجعولة لهذا الاصل فقد يقع فى تعريفه الحدى وانما دخولها
فى الحد بما هو حد لا بما هو محدود وتوضيح هذا المقام ان المهية المركبة التى لها
وحدة طبيعية هى التى اجناسها وفصولها بحذاء اجزائها المادية والصورية كما مر
فى مبحث المهية فنقول لتلك المهية اعتباران اعتبار كثرتها وتفصيلها واعتبار وحدتها
واجمالها فاذا نظرت اليها من جهة وجودها التفصيلى واردت تحديدها فلا بد لك
من ايراد جميع المعانى التى هى بحذاء تلك الاجزاء واذا نظرت اليها من الجهة التى هى
بها واحد وهى صورتها الكمالية واردت تحديدها فهذا التحديد لا يكون بالاجزاء
لان الصورة بسيطة لا جزء لها خارجا ولا ذهنا كما هو التحقيق بل باللوازم لكن ليست
هذه اللوازم كساير اللوازم التى لها وجود غير وجود ملزومها بل هى كلها صادقة
على تلك الصورة البسيطة الكمالية منتزعة منها بحسب ذاتها بذاتها من غير
انضمام شئ اليها وهى مع ذلك ليست داخلة فى مهيتها اذ لا مهية لها غير الانية
لما سبق ان الصور الكمالية للاشياء هى وجودات محضة متفاوتة فى الموجودية
وقد مر ان الوجود لا حد له لكن التعريف بمثل تلك اللوازم ليس بادون
وانقص من التعريف الحدى بالاجناس والفصول لان تلك الاجناس والفصول
متحدة بها منتزعة منها وهذا معنى ما ذكره الشيخ الرئيس فى الحكمة المشرقية
ان البسايط قد يحد باللوازم التى توصل الذهن الى حاق الملزومات والتعريف
بها ليس اقل من التعريف بالحدود انتهى وسر هذا القول وهيهنا ايضا من الموا
ضع التى يكون للحد زيادة على المحدود كما مر ذكره وتعريف المبادى الوجودية
لا يكون الا على هذا الوجه وهكذا تعريف القوى بافاعيلها فقد علم مما

ذكرنا ان للانسان وجودين وجود تفصيلي و وجود اجمالي فوجوده التفصيلي
انما يتحقق بمادة جوهرية وصورة اتصالية مقدارية وصورة هي مبدا النمو و
التغذية واخرى مبدا الحس والحركة الاختيارية واخرى ناطقة فيقال في حده انه
جوهر قابل للابعاد نام حساس مدرك للكليات وهذه الاجزاء مترتبة في الوجود
متفاضلة في الشرف والكمال وكلما يترتب على الاقدم الاخس ويلزمه يترتب على
الاخر الاشرف ويلزمه على وجه الالطف الابسط واما وجوده الاجمالي
فانما يتحقق بنفسه الناطقة التي توجد فيها جميع هذه المعاني على وجه ابسط
واعلى الاصل السادس ان الوحدة الشخصية في كل شئ وهي عين وجوده ليست
على وتيرة واحدة و درجة واحدة كالوجود ليس على نحو واحد فالوحدة الشخصية
في المقادير المتصلة عين متصلتها وامتدادها و في الزمان والمتدرجات
الوجود عين تجددها وتقضيها وفي العدد عين كثرتها بالفعل و في الاجسام
الطبيعية عين كثرتها بالقوة وايضا حكمها في الجواهر المجردة غير حكمها في الجواهر
المادية فالجسم الواحد يستحيل ان يكون موضوعا لاوصاف متضادة كالسواد
والبياض والحلاوة والمرارة والالم واللذة وذلك لنقص وجوده وضيق
وعائه عن الجمع بين الامور المتخالفة فموضع البصر في بدن الانسان
غير موضع البصر وموضع الشم غير موضع الذوق واما الجوهر النفساني
فانه مع وحدته يوجد فيه صورتا السواد والبياض وغيرهما من المتقابلات
وكلما زاد الانسان تجردا وتجوهرا واشتد قوة وكمالا صار احاطته بالاشياء
اكثر وجمعيته للمتخالفات اتم فهو يتدرج في الكمال حتى يستوفي في نفسه اي ذاته
هيئة الوجود كله فينقلب كما ذكره الشيخ في الهيات الشفا عالما معقولا موازيا
للعالم المحسوس كله مشاهدا لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال
المطلق ومتحدا به ومنتقشة بمثاله ومنخرطة في سلكه وصائرة من جوهره ومما
يبين ذلك ويوضحه ان المدرك بجميع الادراكات الحسية والخيالية والعقلية
والفاعل بجميع الافاعيل الطبيعية والحيوانية والانسانية الواقعة من الانسان
هو نفسه المدبرة فلها النزول الى مرتبة الحواس والالات الطبيعية ولها الصعود
الى مرتبة العقل الفعال وما فوقه في ان واحد وذلك لسعة وجودها
ووفور نورها المنتشر في الاطراف والاكناف فذاتها تتطور بالشؤون

والاطوار وتنزل كما مر الله الى منازل القوى والاعضاء فاذا نزلت بساحة
المواد والاجساد كان حكمها حكم القوى واذا رجعت الى ذاتها ولحقت جوهرها
وذلك عند تمامها كانت الكل في وحدة فمن هذا الاصل يتبين ان شيئا واحدا
يجوز كونه متعلقا بالمادة تارة ومجردا عنها اخرى واما ما اشتهر عند اتباع
المشائين ان نحوى الوجود الرابطي والاستقلالي لا يجتمعان في شئ واحد
فهو غير مبرهن عليه الا ان يراد في وقت واحد من جهة واحدة الاصل السابع
ان هوية البدن وتشخصه انما يكونان بنفسه لا بجرمه فزيد مثلا زيد بنفسه
لا بجسده ولاجل ذلك يستمر وجوده وتشخصه ما دامت النفس باقية فيه
وان تبدلت اجزاؤه وتحولت لوازمه من اينه وكمه وكيفه ووضعه ومتاه
كما في طول عمره وكذا القياس لو تبدلت صورته الطبيعية بصورة مثالية
كما في المنام وفي القبر والبرزخ الى يوم البعث او بصورة اخروية كما في الاخرة
فان الهوية الانسانية في جميع هذه التحولات والتقلبات واحدة هي هي بعينها
لانها واقعة على سبيل الاتصال الوحداني التدريجي ولا عبرة بخصوصيات
جوهرية وحدود وجودية واقعة في طريق هذه الحركة الجوهرية وانما العبرة
بما يستمر ويبقى وهي النفس لانها الصورة التمامية في الانسان التي هي اصل هويته
وذاته ومجمع مهيته وحقيقته ومنبع قواه والاته ومبدا ابعاضه واعضائه
وحافظها ما دام الكون الطبيعي ثم مبدلها على التدريج باعضاء روحانية
وهكذا الى ان تصير بسيطة عقلية اذا بلغت الى كمالها العقلي بتقدير
رباني وجذبة الهية والا فالى اي حد وقع الانقطاع اليه لاجل اسباب قاطعة
مانعة عن البلوغ الى الكمال الاخير يطول شرحها فاذا سئل عن بدن زيد مثلا
هل هو عند الشباب ما هو عند الطفولية وعند الشيخوخة كان الجواب
بطرفي النفي والاثبات صحيحا باعتبارين احدهما اعتبار كونه جسما بالمعنى
الذي هو مادة وهو في نفسه امر محصل والثاني اعتبار كونه جسما بالمعنى
الذي هو جنس وهو امر مبهم فالجسم بالمعنى الاول جزء من زيد غير محمول
عليه وبالمعنى الثاني محمول عليه متحد معه واما اذا سئل عن زيد
الشاب هل هو الذي كان طفلا وسيصير هو بعينه كهلا وشيخا كان
الجواب واحدا وهو نعم لان تبدل المادة لا يقدح في بقاء المركب بتمامه

لان المادة معتبرة لا على وجه الخصوصية واليقين بل على وجه الجنسية والابهام وقد
مر الفرق فى مباحث الماهية من العلم الكلى والفلسفة العامة بين الجنس والمادة وهو
كالفرق بين الماهية المطلقة والماخوذ بشرط التجريد ونظير الفرق بينهما الفرق بين الفصل نظير
والصورة والعرضى والعرض فكل من هذه الامور محمول على الشئ بالاعتبار الاول
غير محمول عليه بالاعتبار الثانى الاصل الثامن ان القوة الخيالية جوهر قايم
لا فى محل من البدن واعضائه ولا هى موجوده فى جهة من جهات هذا العالم الطبيعى
وانما هى مجردة عن هذا العالم واقعة فى عالم جوهرى متوسط بين العالمين
عالم المفارقات العقلية وعالم الطبيعيات المادية وقد تفردنا باثبات هذا المطلب
ببراهين ساطعة وحجج قاطعة كما مرت الاصل التاسع ان الصورة الخيالية بل الصور
الادراكية ليست حالة فى موضع النفس ولا فى محل اخر وانما هى قايمة بالنفس
قيام الفعل بالفاعل لا قيام المقبول بالقابل وكذا الابصار عندنا ليس بانطباع
شبح المرئى فى عضو كالجليدية ونحوها كما ذهب اليه الطبيعيون ولا بخروج
الشعاع كما زعمه الرياضيون ولا باضافة علميه يقع للنفس الى الصورة الخارجية
عند تحقق الشرايط كما ظنه الاشراقيون لان هذه الاراء كلها باطلة كما بين فى مقامه
اما المذهبان الاولان فابطال كل منهما مذكور فى الكتب المشهورة على وجوه عديدة
وقد تصدى كل من الفريقين لابطال راى صاحبه ونقضه وجرحه وكفى الله المؤمنين
القتال واما المذهب الاخير الذى اختاره الشيخ ابو نصر فى الجمع بين الرائين
والشيخ المقتول فى حكمة الاشراق فنحن قد ابطلناه كما مر ذكره واعلم ان النفس
مادامت متعلقة بالبدن كان ابصاره بل احساسه مطلقا غير تخيله لان فى
الاول يحتاج الى مادة خارجة وشرايط مخصوصة وفى الثانى لا يفتقر اليها واما
عند خروجها عن هذا العالم فلا يبقى الفرق بين التخيل والاحساس اذ القوة
الخيالية وهى خزانة الحس قد قويت وخرجت عن غبار البدن وزال عنها الضعف قويت
والنقص واتحدت القوى ورجعت الى مبداها المشترك فتفعل النفس
بقوتيه الخيالية ما تفعل بغيرها وترى بعين الخيال ما كانت تراه بعين الحس
وصارت قدرتها وعلمها وشهوتها شيئا واحدا فادراكها للمشتهيات
نفس قدرتها عليها واحضارها اياها عندها بل ليس فى الجنة الا شهوات
النفس ومراداتها كما قال نعم فيها ما تشتهى انفسكم وقوله فيها ما تشتهى الانفس

وتلذ

وتلذ الاعين الاصل العاشر ان الصور المقدارية والاشكال والهيئات
الجرمية كما يحصل من الفاعل بمشاركة المادة القابلة بحسب استعداداتها كذلك وانفعالاتها
قد تحصل من الجهات الفاعلية وحيثياتها الادراكية من غير مشاركة المادة ومن هذا
القبيل وجود الافلاك والكواكب من المبادى العقلية على سبيل الاختراع بمجرد
التصورات اذ قبل الاجسام الاولية ليست مواد سابقة عليها ومن هذا الصور
الخيالية الصادرة من النفس بالقوة المصورة من الاجرام والاعظام المشكلة التى
ربما تكون اعظم من الافلاك الكلية الخارجيه وكذلك الصحارى والمفاوز الواسعة
والجبال العظيمة والبلاد والجنات والاشجار التى لم يخلق مثلها فى البلاد وانها
ليست قايمة بالجرم الدماغى ولا حالة فى القوة الخيالية كما برهن عليه ولا فى عالم
المثال الكلى كما بيناه سابقا بل فى مملكة النفس وعالمها وصقعها الخارج
عن هذا العالم الهيولانى وقد سبق ان الصور التى يتصورها النفس بقوتها
المصورة وتراها بباصرتها الخيالية لها وجود لا فى هذا العالم والا لرآها
كل سليم الحس وليس كذلك بل عالم اخر غايب عن هذا العالم ولا فرق
بينها وبين ما تراها النفس بقوة الحس الا بعدم ثباتها وضعف تجوهرها
لاشتغال النفس بغيرها وتفرق همتها وتوزع خاطرها بما تنفعل من المح
سوسات الخارجية وتشتغل بها حتى لو فرض ان يرتفع عنها الاشتغال بافا
عيل ساير القوى الحيوانية والطبيعية ويكون مصروفة الهمة الى فعل
التخيل والتصور يكون الصور والاجسام التى تتصورها وتفعلها بقوة
الخيال فى غاية ما لها من القوام وتاكد الوجود وتكون تاثيرها اقوى من تاثير
المحسوسات المادية كما يحكى عن اهل الكرامات وخوارق العادات واذا
كان حال النفس فى تصوير الاشياء على هذا الوجه وهى بعد فى الدنيا
ذات تعلق ببدنها فما ظنك اذا انقطعت علايقها عن الدنيا بالكلية و
قويت قوتها وتاكدت فعليتها فكل نفس انسانية فارقت الدنيا وكانت
من اهل السلامة عن الامراض النفسانية وذمايم الاخلاق والملكات
غير مرتهن بما يزعجها ويؤذيها ويمنعها عن الرجوع الى ذاتها يكون لها
عالم خاص بها فيه من كل ما تريده وتشتهيه وهذا ادنى مرتبة من مراتب
السعداء فان كل احد منهم له جنة عرضها كعرض السموات ومنازل الابرار

والمقربين فوق هذا الى ما لا يحصى الاصل الحادى عشر انك قد علمت ان اجناس
العوالم والنشآت مع كثرتها التى لا تحصى منحصرة فى ثلثه وان كانت دار الوجود
واحدة لارتباط بعضها ببعض ادناها عالم الصور الطبيعية الكائنة الفاسدة
واوسطها عالم الصور الادراكية الحسية المجردة عن المادة الحاملة للامكانات والا
ستعدادات القابلة للمتضادات واعلاها عالم الصور العقلية والمثل الالهية
فاعلم ان النفس الانسانية مختصة من بين الموجودات بان لها هذه الاكوان
الثلثة مع بقائها بشخصها فالانسان الواحد من مبدأ طفوليته كون طبيعى
وهو بحسبه انسان بشرى ثم يتدرج فى هذا الوجود ويتصفى ويتلطف
شيئا فشيئا فى جوهره الى ان يحصل له كون اخر نفسانى وهو بحسبه انسان
نفسانى اخروى يصلح للبعث والقيام وله اعضاء نفسانية وهو الانسان
الثانى ثم قد ينتقل من هذا الكون ايضا على التدريج فيحصل له كون عقلى وهو
بحسبه انسان عقلى وله اعضاء عقلية وهو الانسان الثالث كما ذكره معلم
الفلاسفة فى كتاب اثولوجيا وهذه الانتقالات والتحولات التى يقطع بها
الشخص الواحد سبيل الحق الى الغاية القصوى مختصة بنوع الانسان فان
الاشياء وان كانت كلها متوجهة الى الحضرة الالهية لكن الذى يمر على الصراط
المستقيم منتهيا الى النهاية الاخيرة لا يوجد فى غير هذا النوع من ساير الانواع
الكونية ثم لا بد لغيره لو فرض سلوكه الى الحضرة القدسية ان ينتقل نوعه الى
نوع اخر بالكون والفساد وان يصل اولا الى باب الانسانية ثم منها الى
باب الحضرة القدسية وهذه النشات الثالثة ترتيبها فى الرجوع الصعودى
الى الله تعالى على عكس ترتيبها الابتدائى النزولى عنه تعالى لكن على نحو
اخر فان سلسلة الابتدا كانت على نحو الابداع بلا زمان وحركة وسلسلة
الرجوع تكون بحركة وزمان فللانسان اكوان سابقة على حدوثه الشخصى
المادى ولهذا قد اثبت افلاطون الالهى للنفوس الانسانية كونا عقليا قبل
حدوث البدن وكذلك ثبت فى شريعتنا الحقه لافراد البشر كينونة جزئية
متميزة سابقة على وجودها الطبيعى كما اشار اليه بقوله تعم واذا اخذ ربك
من بنى ادم من ظهورهم ذريتهم الاية وعن ائمتنا المعصومين احاديث
كثيرة دالة على ان ارواح الانبياء والاوصياء كانت مخلوقة من طينة

عليين

عليين قبل خلق السموات والارضين وان ابدانهم مخلوقة من دون تلك الطينة
كارواح متابعيهم وشيعتهم وان قلوب المنافقين مخلوقة من طينة سجين وابدانهم
وكذا قلوب متابعيهم مخلوقة من دون تلك الطينة الخبيثة فهذا الخبر وامثاله يدل
على ان للانسان اكوان سابقة على هذا الكون فالانسان بحسب الفطرة الاصلية
صيلة يتوجه نحو الاخرة على التدريج ويرجع الى غاية مقصودة فيبتدى
بوجوه الدينوى المادى الى وجود الاخروى الصورى اذ نسبة الدنيا الى
الاخرى نسبة النقص الى الكمال ونسبة الطفل الى البالغ ولهذا يحتاج فى
هذا الوجود كالاطفال لضعفهم ونقصهم الى مهد هو المكان وداية هو
الزمان ودايته فاذا بلغ اشده الجوهرى يخرج من هذا الوجود الدينوى الى
وجود اخروى ويستعد للخروج من هذه الدار الى دار القرار والى هذا الحد
من الوجود النفسانى والاستقلال الجوهرى الصورى المعبر عنه بنفخ الصور
الموجب للموت الطبيعى والخروج من هذه النشأة مما يقع فيه الاشتراك بين
المؤمن والكافر والموحد والمشرك والمعطل اذ لا منافاة بين هذا الكمال
الوجودى والاستغناء عن المادة البدنية وبين الشقاوة والتعذب
بنار الجحيم وادراك العذاب الاليم بل يؤكدها فان شدة الوجود يوجب
الخروج عن الغواشى والملابس المادية وهو يوجب شدة الادراك
للمؤلمات والمؤذيات ونتايج الاعمال القبيحة والسيئات والامراض
والعلل النفسانية التى كان الذهول عنها فى الدنيا لخدر الطبيعة
وغشاوة على البصيرة فاذا ازال الحجاب حل العذاب فالنفس ما لم
يقطع جميع الحدود الطبيعية ثم النفسانية لم يصل الى جوار الله ولم
يستحق مقام العندية فالموت اول منازل الاخرة واخر منازل الدنيا
والانسان بعد خروجه عن الدنيا قد يكون محبوسا فى بعض البرازخ
المتوسطة بين الدارين الدنيا والعقبى مدة طويلة او قصيرة وربما يرتقى
سريعا بنور المعرفة او بقوة الطاعات او بجذبة ربانية او بشفاعة الشافعين واخرهم
من يشفع هو ارحم الراحمين فصل فى نتيجة ما قدمناه وثمرة ما اصلناه
اقول ان من تأمل وتدبر فى هذه الاصول والقوانين العشرة التى
احكمنا بنيانها وشيدنا اركانها ببراهين ساطعة وحجج قاطعة لامعة

مذكورة فى كتبنا وصحفنا سيما هذا الكتاب تأملاً كافياً وتدبراً وافياً بشرط
سلامة فطرته عن آفة الغواية والاعوجاج ومرض الحسد والعناد وعادة
العصبية والافتخار والاستكبار ولم يبق له شك وريب فى مسئلة المعاد
وحشر النفوس والاجساد ويعلم يقيناً ويحكم بان هذا البدن بعينه
سيحشر يوم القيمة بصورة الاجساد وينكشف له ان المعاد فى المعاد مجموع النفس
بعينها وشخصها وان المبعوث فى القيمة هذا البدن بعينه لا بدن آخر مباين
له عنصرياً كان كما ذهب اليه جمع من الاسلاميين او مثالياً كما ذهب الاشراقيون
فهذا هو الاعتقاد الصحيح المطابق للشريعة والملة الموافق للبرهان والحكمة فمن
صدق وآمن بهذا فقد آمن بيوم الجزاء وقد اصبح مؤمناً حقاً والنقصان
عن هذا الايمان خذلان وقصور عن درجة العرفان وقول بتعطل اكثر القوى
والطبايع عن البلوغ الى غاياتها والوصول الى كمالاتها ونتايج اشواقها وحركاتها
ويلزم ان يكون ما اودعه الله فى غرايز الطبايع الكونية وجبلاتها من طلب
الكمال والتوجه الى ما فوقها هباء وعبثاً وباطلاً وهدراً فلكل قوة من القوى
النفسانية وغيرها كمال يخصها ولذة والم وملايمة ومنافرة تليق بها وبحسب
كل ما كسبته او فعلته يلزم لها فى الطبيعة الجزاء والوفاء كما قررته الحكماء من
اثبات الغايات الطبيعية لجميع المبادى والقوى عالية كانت او سافلة فاستبقوا
الخيرات اين ما تكونوا يأت بكم الله جميعاً وقوله ولكل وجهة هو موليها واليه
الاشارة بقوله تعالى ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربى على صراط مستقيم
وكل ما فى الكون من الجواهر الطبيعية دابة لما بيناه من حركاتها الذاتية فالله
آخذ بناصيته نفوسها وطبايعها وهو موليها نحوه وجاذبها اليه ومن تحقق
بهذا تيقن بلزوم عود الكل ولم يشتبه عليه ذلك وهذا مقتضى الحكمة
والوفاء بالوعد والوعيد ولزوم المكافاة فى الطبيعة والمجازاة ولنا رسالة
على حدة فى هذا الباب بينا فيها حشر جميع الاشياء الكائنة حتى الجماد والنبات
الى الدار الآخرة وحشر الكل اليه تعالى ببيانات واضحة وقواعد صحيحة بر
هانية مبناها على ان لا معطل فى الطبيعة ولا ساكن فى الخليقة فالكل متوجهة
نحو الغاية المطلوبة الا ان حشر كل واحد الى ما يناسبه ويجانسه فللانسان
بحسبه وللشياطين بحسبهم وللحيوانات بحسبها وللنبات وللجماد
بحسبهما كما قال تعالى فى حشر افراد الناس يوم نحشر المتقين الى الرحمن

وفدا

وفداً ونسوق المجرمين الى جهنم ورداً وفى الشياطين فوربك لنحشرنهم و
الشياطين وفى الحيوانات واذا الوحوش حشرت والطير محشورة كل له
اواب وفى النبات والنجم والشجر يسجدان وقوله وترى الارض هامدة فاذا
انزلنا عليها الماء اهتزت وربت وانبتت من كل زوج بهيج الى قوله وان الله يبعث
من فى القبور وفى حق الجميع ويوم نسير الجبال وترى الارض بارزة وحشرناهم فلم
نغادر منهم احداً وعرضوا على ربك صفاً وقوله انا نحن نرث الارض ومن عليها
والينا يرجعون وقوله كما بدأنا اول خلق نعيده فصل فى دفع شبه المنكرين

مطلب شريف

وشكوك الجاحدين لحشر الاجساد ان هذه المقدمات والاصول
المذكورة كما افادت هذا المطلوب على وجه التحقيق كذلك هى وافية بدفع
تلك الشبه والشكوك ولا بأس بذكرها على التفصيل والاشارة الى دفعها
منها ما سبق من انه اذا صار انسان غذاء لانسان آخر فالاجزاء المأكولة اما
ان يعاد فى بدن الآكل او فى بدن المأكول واياً ما كان لا يكون احدهما بعينه
معاداً بتمامه وايضاً اذا كان الآكل كافراً والمأكول مؤمناً يلزم اما تعذيب
المطيع وتنعيم الكافر وان يكون شخص واحد كافراً معذباً ومؤمناً منعماً لكونهما

منعماً ع

واحداً وانه فاسد ظاهر بما مر من ان تشخص كل انسان انما يكون بنفسه لا ببدنه
وان البدن المعتبر فيه امر مبهم لا تحصل له الا بنفسه وليس له من هذه الحيثية
تعين ولا ذات ثابتة ولا يلزم من كون بدن زيد مثلاً محشوراً ان يكون
الجسم الذى منه صار مأكولاً لسبع او انسان آخر محشوراً بل كل ما يتعلق
به نفسه فهو بعينه بدنه الذى كان فالاعتقاد بحشر الابدان يوم القيمة
هو ان يبعث ابدان من القبور اذا رأى احد كل واحد منهما يقول

منها ط

هذا فلان بعينه وهذا بدنه بعينه او هذا بدن فلان وهذا بدن
بهمان على ما مر تحقيقه ولا يلزم من ذلك ان يكون غير متبدل الوجود
والهوية كما لا يلزم ان يكون مشوه الخلق والاقطع والاعمى والهرم محشوراً
على ما كان من نقصان الخلقة وتشويه البنية كما ورد فى الاحاديث والمتكلمون
عن آخرهم اجابوا عن هذه الشبهة بما لا حاجة الى ذكره لركاكته ومنها
ان حجم الارض مقدار محصور معدود ممسوح بالفراسخ والاميال والذراع
وعدد النفوس غير متناه فلا يفى مقدار الارض ولا يسع لان تحصل

منه الابدان الغير المتناهية والجواب الحق بما مر من الاصول ان لا عبرة بخصوصية البدن وان تشخصه والمعتبر في التشخص المحشور جسمية ما اية كانت وان البدن الاخروي ينشأ من النفس بحسب صفاتها لا ان النفس يحدث من المادة بحسب هيئاتها واستعداداتها كما في الدنيا ولك ان تجيب ان المقادير قد يزداد حجما وعددا من مادة واحدة فان هيولى قوة قابلة محضة لا امتداد لها في نفسها ولا لها اختصاص بحد خاص وعدد معين بل يعرض لها المقادير والاختصاصات من خارج وهي في نفسها قابلة للانقسامات الغير المتناهية وليس ايضا من شرطها في ان يكون ابدانا ان يكون صورتها الارضية باقية بل يجوز انقلابها من الارضية الى اجسام اخر حسب ما شاء الله وايضا لا يلزم ان يكون كل نفس محشورة بالبدن فان من النفس ما فارقت الاجسام صاعدا الى عالم القدس منخرطة في سلك المقربين

والجواب الاول هو العمدة ومنها ان الجنة والنار اذا كانتا موجودتين جسمانيتين فاين مكانهما وفي اي جهة من جهات العالم حصولهما فان كان حصولهما او حصول احدهما فوق محدد الجهات فلزم ان يكون في اللامكان مكان وفي اللاجهة جهة وان كان في داخل طبقات السموات والارض او فيما بين طبقة وطبقة فيلزم اما التداخل واما الانفصال بين سماء وسماء والكل مستحيل ومع هذا ينافي قوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض هذا تقرير هذه الشبهة وطريق اندفاعها مكشوف لمن تدبر في الاصول التي بيناها اما المتكلمون فحيث لم يدخلوا البيوت من ابوابها ليس في وسعهم التفصي عن امثال هذا الاشكال فاجابوا عنه تارة بتجويز الخلاء وتارة بعدم كون الجنة والنار مخلوقين بعد وتارة باتفاق السموات على قدر يسع بينها الجنة وليتهم قنعوا بدين العجائز واكتفوا بالتقليد ولم يستنكفوا ان يقولوا لا ندري الله ورسوله اعلم ثم العجب ان اكثر ما راينا منهم يخوضون في المعقولات وهم لا يعرفون المحسوسات ويتكلمون في الالهيات وهم يجهلون الطبيعيات ويتعاطون الحجج والقياسات ولا يحسنون المنطق والرياضيات ولا يعرفون من العلوم الدينية الا مسائل خلافيات وليس غرضهم في العلم اصلاح النفس وتهذيب الباطن وتطهير القلب عن ادناس الصفات والملكات بل طلب الرياسة والجاه وارجاع الخلايق الى فتاويهم وحكوماتهم ولاجل ذلك يضمرون النفاق ويعادون اهل الحكمة والمعرفة

ومن

ومن اعظم الفتن والمصايب انهم مع هذه الناقصة والآراء السخيفة بينهم يعادون الحكماء والعرفاء اكثر من الخصومة والعداوة مع الكفار واليهود والنصارى ويعدون هذا من تقوية الدين وحفظ عقايد المسلمين وغاية تقويتهم للدين ان تقولوا ان الحكمة ضلال واضلال وان تعلمها بدعة ووبال وان علم النجوم باطل في اصله وان الكواكب جمادات وان الافلاك لا حيوة لها ولا نطق وان الطب لا منفعة فيه وان الهندسة لا حقيقة لها وان علوم الطبيعيات والالهيات اكثرها كفر وزندقة واهلها ملاحدة وكفرة الى غير ذلك من قالاتهم وهوساتهم المشحونة بالتدليس والتلبيس المخالفة اكثرها لما في كتاب الله وسنة نبيه من تعظيم الحكمة وتوقير اهلها وتعظيم النجوم والسماء والاقسام في كثير من الايات بها ومدح الناظرين المتفكرين في خلقها وذم المعرضين عن اياتها لقوله الذين يتفكرون في خلق السموات الاية وقوله وكاين من اية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون فاذا الجأوا الى دفع مثل هذه الشكوك عن الدين وقعوا في العجز كالحمار في الوحل والطين ولنرجع الى ما فارقناه كشف مقال لدفع اشكال ان اعضل شبه الجاحدين للمعاد الجسماني واعظم اشكالات المنكرين للجنة والنار المحكوم بثبوتهما وتحققهما في الشريعة الحقة التي اتى بها اهل النبوة والحكمة الموسسة على الاصول والمباني المحكمة المهمة هو طلب المكان لهما والتزام كونهما في جهة من الجهات الامتدادية الوضعية وفي زمان من الازمنة المنصرمة واستيجاب كونهما داخل حجب السموات وتحت حيطة محدد الجهات وعرش المتماديات فالجواب كما يستعلم من الاصول المؤسسة عن اصل هذه الشبهة وقطع مادتها وفسخ صورتها هو ان يقال على منهج ابحاث المتالهين وطريقة انظار السالكين الى الله باقدام المعرفة واليقين ان حجتكم هذه مبنية على ان للجنة والنار مكانا من جنس امكنة هذه الدنيا لكن اصل اثبات المكان على هذا الوجه للجنة او النار باطل فالشبهة منهدمة الاساس منحسمة الاصل ومما يوضح ذلك حسبما مضت الاشارة اليه ان عالم الاخرة عالم تام لا يخرج عنه شيء من جوهره وما هذا شانه لا يكون في مكان كما ليس لمجموع هذا العالم ايضا مكان يمكن ان يقع اليه اشارة وضعية من خارجه او داخله لان مكان الشيء انما يتقرر بحسب

نسبته واضافته الى ماهو مباين له فى وضعه خارج عنه فى اضافته وليس فى
خارج هذه الدار شئ من جنسه والالم يوخذ بتمامه ولا فى داخله ايضا مايكون يوجد
مفصولا عن جميعه اذا اخذ من هذه الحيثية فلا اشارة حسية الى هذا العالم عند
اخذه تاما كاملا لا من داخله ولا من خارجه فلا يكون له اين ووضع ولهذا المعنى
حكم معلم الفلاسفة بان العالم بتمامه لامكان له فقد اتضح ان مايكون عالما تاما
فطلب المكان له باطل والمغالطة نشات من قياس الجزء على الكل والاشتباه بين
الناقص والكامل ثم على سبيل التنزل عن هذا لو سئل سائل هل الدار الاخرة
مع هذه الدار منتظمتان فى سلك واحد والمجموع عالم واحد فحينئذ يكون
طلب المكان لهما صحيحا او كل منهما عالم بتمامه مباين الجوهر والذات للاخر غير منتظم
معها فى سلك واحد لا يجمعها دار واحدة فطلب المكان لهما غير صحيح وانت
تعلم ان الحق هو الثانى الا ان يراد بكونهما واحدا ضربا اخر من الوحدة فان
العوالم والنشآت متداخلة فى المعنى والقوام لا فى الوضع والامتداد مع
كون كل منهما عالم تام او لا ترى ان اهل العالم حسبما ورثوه من اسلافهم ومقدميهم متفقون على قولهم هذا العالم وذلك العالم صح
ولو كان المجموع عالما واحدا كان هذا القول باطلا ولا يصح ان يقال
هذا الاطلاق من قبيل قولهم عالم العناصر وعالم الافلاك وعالم الحيوان
لان هذه اقوال مجازية على سبيل التشبيه فان الدنيا والاخرة
لو لم يكونا عالمين تامين فلا يكون فى الوجود عالم تام لان المجموع ليس منتظما
فى سلك واحدا بان يكون احدهما باطن الاخر والاخر ظاهره كما اشرنا اليه وهذا الكلام اخر
فيه غموض فاذا لم يكونا مع مباينة كل منهما للاخر فى الوجود مما يشملهما عالم اخر فلا محالة ان كل منهما عالم تام كما اطلق القول عليه فى السنة الشرعية ان الله سبحانه
عالمين الدنيا والاخرة ومما يوضح ايضا القول بان الاخرة ليست من جنس هذا العالم
ان الاخرة نشاة باقية يتكلم الانسان مع الله وهذه نشاة داثرة بائدة اهلها هالكة الذوات
ولا ينظر اليهم ولاختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات واما مكالمة الانبياء عليهم
السلام مع الله تع ومخاطبة سيد الرسل معه تعالى ليلة المعراج ففى من ظهور سلطان
الاخرة على قلوبهم ومما يدل على ذلك قوله تعالى وننشئكم فيما لا تعلمون فانه صريح فى
ان نشاة الاخرة غير نشاة الدنيا وبالجملة نحو وجود الاخرة غير نحو وجود الدنيا
ولو كانت الاخرة من جوهر الدنيا لم يصح ان الدنيا تخرب والاخرة دار القرار لان
الدنيا انما هى دنيا بالجوهر والوجود لا بالعوارض الشخصية والمخصصات

الخارجية

الخارجية والا لكان كل سنة بل كل يوم دنيا اخرى لتبدل الاشكال والهيئات والتشخصات ولكان
القول بالاخرة تناسخا ولكان المعاد عبارة عن عمارة الدنيا بعد خرابها واجماع العقلاء
على ان الدنيا تضمحل وتفنى ثم لا تعود ولا تعمر ابدا فقد ثبت وتحقق ان الدنيا
والاخرة مختلفتان فى جوهر الوجود غير منسلكين فى سلك واحد فلا وجه
لطلب المكان الاخرة وصاحب الذوق السليم يتفطن بهذا على ان من نظر
الى مواضع هذا الكتاب لا يحتاج الى زيادة مؤنة وتفتيش وانما بسطنا
القول فى زيادة الكشف والتوضيح شفقة على الظاهرين الذين قصدهم
فى النسك والعبادات طلب قضاء شهوة البطن والفرج فى الاخرة على
وجه الدوام فهم فى الحقيقة طلاب الدنيا وعند انفسهم انهم يطلبون
ثواب الاخرة والتقرب الى الله ومنها لزوم مفسدة التناسخ كما مر ذكره
وهذه ايضا شبهة قوية عسرة الانحلال صعب الزوال على غير من اطلع على
طريقتنا وسلك مسلكنا والجواب الذى ذكروه وقرروه فى غاية الضعف
والقصور وما تيسر الى الان لاحد من الاسلاميين فى حل هذا الاشكال شئ
يمكن التعويل عليه حتى ان بعضهم ارتكب القول بتجويز التناسخ مع ان
استحالته مبرهن عليها وغاية ما تفصوا به عن اشكال التناسخ ما ذكره بعض
الاعلام فى رسالة الفها فى تحقيق المعاد ان للنفس الانسانية ضربين من التعلق
بهذا البدن اولهما اولى وهو تعلقها بالروح البخارى وثانيهما ثانوى
وهو تعلقها بالاعضاء الكثيفة فاذا انحرف مزاج الروح وكاد ان يخرج من صلا
حية التعلق اشتد التعلق الثانوى من جانب النفس بالاعضاء وبهذا
يتعين الاجزاء تعينا ما ثم عند الحشر اذا اجمعت وتمت صورة البدن ثانيا وحصل
الروح البخارى مرة اخرى عاد تعلق الروح كالمرة الاولى فذلك التعلق
الثانوى يمنع من حدوث نفس اخرى على مزاج الاجزاء فالمعاد هى النفس الباقية
لنيل الجزاء انتهى قوله وقد سبقت الاشارة الى بطلانه من ان تعلق النفس بالبدن
امر طبيعى منشاؤه المناسبة التامة والاستعداد الكامل للمادة المخصص لها بهذه
النفس دون غيرها ولا بد ان يكون هذا التخصص والاستعداد مما لم يوجد
الا لهذه المادة الواحدة بالقياس الى النفس المعينة الواحدة لئلا يلزم التخصيص

بلا مخصص او تعلق نفس واحد ببدنين على انك قد علمت ان منشأ حدوث النفس
وما يجرى مجراها هو الحركة الذاتية الاستكمالية لمادة ما فى الصور الجوهرية على سبيل
الترقى من الادنى الى الاعلى حتى يقع انتهاء الاكوان الصورية الى النفس وما بعدها
فعلى هذا لا معنى لبقاء المناسبة الذاتية للاجزاء الترابية اليها ومع قطع النظر
عما ذكرناه واصلناه نقول كل من ذاق المشرب الحكمى يعلم ان الجسم الذى تتعلق به النفس
سيما الناطقة التى هى اخيرة مراتب الشرف والكمال للاجسام الطبيعية فى سلسلة العود
الى العقل الفعال يجب ان يكون مختصا بمزيد استعداد وتهيؤ مزاج وحرارة غريزية
لروح بخارى شبيه بالجرم السماوى وان التعلقات الطبيعية والذاتية كالتعلقات
الارادية الواقعة من الانسان لاجل مصلحة خارجية او داعية جزافية او عادية ترغبه
وتدعوه الى التوجه والالتفات نحو شىء كمن توجه الى خرابة عاش فيها مدة كانت
معمورة ثم هاجر منها لاجل سبب من الاسباب فلتفت اليها مرة اخرى بعد خرابها ويريد
تعميرها طلبا لما يتذكره من التلذذات والتنعمات التى وقعت منه فيها على سبيل
المجازفة الشهوية من غير فائدة فكرية وغاية عقلية او لملاحظة مصلحة رآها او فائدة
وحكمة راعاها فان شيئا من الامور هل لا يجرى فى الاسباب الذاتية للغايات الطبيعية
بل ان قولهم ان النفس تتعلق اولا بالارواح اللطيفة وثانيا بالاعضاء الكثيفة معناه
ان تعلقها بالذات ليس الا بالارواح لانها القريبة الشبيه الى جوهر النفوس
دون الاعضاء لكثافتها وظلمتها وبعد مناسبتها الى الجواهر النورانية الا
بالعرض لاجل كونها كالقشر والغلاف والوعاء الصائن للجرم الشبيه بالفلك
اللائق لاجل اعتداله ولطافته لان يستوكره الحمام القدسى والطائر الملكوتى
فاذا تمزقت هذه الشبكة واستحالت ترابا ورمادا او طار طائرها السماوى
وخلص من هذه المضيق فاى تعلق بقى له بالاجزاء المتفرقة والذرات المبثوثة واى
تعلق للنفس بالتراب والرماد وان فرض مجتمع الاجزاء ولو كان كذلك
لكان كل تراب ورماد ذا نفس لاشتراك الجميع فى الترابية والرمادية والاضافة الى
الزمان السابق الذى كان فيه التعلق غير باقية ايضا لان الزمان غير باق تنبيه
تفصيحى ان الشيخ الغزالى قد صرح فى كثير من مواضع كتبه ان المعاد الجسمانى
هو ان يتعلق المفارق عن البدن ببدن اخر واستبعد بل استنكر عود اجزاء

البدن

البدن الاول وقال ان زيد الشيخ هو بعينه زيد الذى كان شابا وهو بعينه الذى
كان طفلا صغيرا وجنينا فى بطن الام مع عدم بقاء الاجزاء ففى الحشر ايضا كذلك
والملتزمون بعود الاجزاء مقلدون من غير دراية اقول هذا كلام فى غاية الاجمال ولم
يظهر منه الفرق بين التناسخ والحشر وقد بينا ان الحق فى المعاد عود البدن بعينه
كالنفس بعينها كما يدل عليه الشرع الصحيح من غير تعطيل ثم قال وليس هذا بتنا
سخ فان المعاد هو الشخص الاول والمتناسخ هو شخص اخر والفرق بين الحشر والتنا
سخ ان الروح اذا صار مرة اخرى متعلقا ببدن اخر فان حصل من هذا التعلق
الشخص الاول كان حشرا واقعا لا تناسخا اقول تقريره للمعاد الجسمانى بانه عود
الشخص مع عدم عود البدن وتصريحه بان الشخص انما هو مجموع الروح والبدن
ظاهره متناقض مشكل واشكل منه ما قرره فى الفرق بين التناسخ والحشر ان
الشخص الثانى فى الاول غير الاول وفى الثانى عينه اذ فى هذا الفرق تحكم لا يخفى واعجب
من هذه كلها انه قال فى موضع اخر بهذه العبارة ان الروح يعاد الى بدن اخر غير
الاول ولا يشاركه فى شىء من الاجزاء ثم قال فان قيل هذا هو التناسخ قلنا سلمنا
ولا مشاحة فى الاسماء والشرع جوز هذا التناسخ ومنع غيره اقول هذا الكلام
مما تلقاه كثير من فضلاء الزمان بالقبول ولعلهم زعموا ان الاشكال المذكور
فى الحشر هو لزوم التناسخ بحسب المفهوم واطلاق اللفظ او توهموا ان محالية
التناسخ من جهة الشرع انما الاشكال لزوم مفسدة التناسخ بحسب العقل
وهو اجتماع نفسين على بدن واحد سواء سمى تناسخا او حشرا وقال فى موضع
اخر اعلم ان هذا يستنكره من يبطل حشر الاجساد ويحيل رد النفوس النفس الى
الجسد وليس يقوم على استحالته برهان يقينى وكلما ذكره الاوائل فى الدلالة
على استحالته ليس ببرهان محقق والشرع قد ورد به فيجب تصديقه والدليل
على ان ذلك ليس مبرهنا عليه ان افضل متأخرى الفلاسفة ابا على بن سينا
قد اثبت ذلك فى كتاب النجاة والشفا قال لا يبعد ان يكون بعض الاجسام
السماوية موضوعا لتخيل النفس بعد الموت وحكى ذلك عمن عظمت رتبته
اذ قال وقد قال من لا يجازف فى الكلام من العلماء ان ذلك غير ممتنع وهذه
القضية تدل على انه شاك فى هذا الاصل ولم يقم عنده برهان عليه ولو كان
محالا عنده لما وصف قائله بانه لا يجازف بل اى مجازفة تزيد على القول بالمحال

الصريح من غير تأويل ويحكم عليه العقل صح

انما هو الاشكال بلزوم ظ

لتخيل

بلغ تصحيحا

وربما يقول قايل ان ذلك انما ذكره على سبيل المجاملة والتقية والا فقد ذكر في مسئلة
التناسخ من كتاب النفس استحالة تناسخ الابدان لنفس واحدة وذلك بعينه دليل
ابطال الحشر للاجساد فنقول ماذكره في استحالة التناسخ ايض ليس ببرهان محقق
فانه قال لو عادت النفس جسدا او استعد للقبول لفاضت اليه نفس من واهب الصور
فان المستعد يستحق بذاته قبول الصورة فيؤدى الى ان يفيض اليه نفس ويتعلق
به النفس المستنسخة فيجتمع نفسان لبدن واحد وهو محال هذا ماذكره ويمكن
ان يستعمل في اعادة حشر الاجساد لكنه دليل ضعيف اذ يقال يجوز ان يختلف
الاستعدادات فيكون للنفس من الاستعدادات ما يناسب المفارقة الموجودة من
قبل حتى يختص بتدبيرها ولا يحتاج الى افاضة نفس جديدة فانه لو استعدت
في الارحام نطفتان لقبول النفس في حالة واحدة فاضت اليهما نفسان من واهب
الصور واختص كل واحد منهما نفس وليس اختصاصه بالحلول فيه فان النفس
لا تحل في الجسد حلول الاعراض لكن اختصاص النفس باحد الجسدين المستعد
لمناسبة بينهما في الاوصاف في احد المستعدين اختصاص احدى النفسين دون
الاخرى فاذا جاز هذا التخصيص في النفسين المتماثلين فلم لا يجوز في النفوس
المفارقة فاذا توفر على المستعد حقه من النفوس المفارقة المناسبة له لم لا يفيض
اليه نفس جديدة من واهب الصور او لا يفيض ولتقرير هذا الكلام عرض لست
اخوض فيه وانما المقصود بيان ان من انكر حشر الاجساد لا برهان معه انتهت
عبارته اقول بطلان التناسخ مبرهن عليه كما مر بيانه واما ما جوزه الشيخ
ونقله ممن يعتقد انه من العلماء الذين لا يجازفون فليس الا كون بعض
الاجرام السماء موضوعا لتخيل النفس وصرح بان هذا التعلق ليس بان
يصير ذلك الجوهر النفساني المفارق عن البدن نفسا لذلك الجرم الفلكي
اذ لا لزوم كون ذلك الجرم ذا نفسين
وهذا امر محال في نفسه وعند التناسخية ايض فان القايلين بالتناسخ لم يجوزوا
ذلك فكيف جوز مثل الشيخ امرا لم يجوزه احد من العقلاء واما الذى قررناه و
الزمناه عليه فلذلك حديث اخر وهو مسلك عميق ومنهج دقيق يمكن الذهول
عنه لاكثر العقلاء واما ما تقضى به عن حالة التناسخ من اختلاف الاستعدادات
فلا فايدة فيه في دفع المفسدة بل يوكد لزومها كما يظهر عند التامل فان الواقف
بالقوانين العقلية يعلم ان المادة لا تتهيأ ولا تستعد لفيضان صورة الا عند

تلبسه

تلبسه بصورة سابقة مقومة لها هي المعدة للاحقة وتلك الصورة اقرب الاشياء
الى الصورة اللاحقة فالمادة المستعدة للنفس لا يستعدها الا بعد استيفائها
جميع المراتب الصورية التي تحتها بالقابلية والاستعداد وهذا شئ مطابق
البرهان معتضد بالتجربة والوجدان فعلى هذا كان تحقيق البعث والحشر للابدان
اصعب واشكل فباب الوصول الى معرفة المعاد الجسماني مسدود الا على من سلك
منهجنا وذهب في طريقنا وهو طريق اهل الله والراسخين في العلم والايمان
والجامعين بين الكشف والبرهان المقتبسين نور الحكمة من مشكوة النبوة
والله ذو الفضل العظيم ومنها ان الاعادة لا لغرض عبث وجزاف لا يليق
بالحكيم والغرض ان كان عايدا اليه كان نقصا له فيجب تنزيهه عنه وان
كان عايدا الى العبد لزم العجز وخلاف الحكمة والعدالة فان ذلك الغرض
ان كان ايصال الم فهو غير لايق بالحكيم العادل فكيف بمن خلق الحكمة والعدل
وان كان ايصال لذة فاللذات سيما الحسيات دفع الالم فان اكل الطعام و
ان كان حسنا لذيذا لا يلتذ به من كان ممتليا شبعا وانما يستلذه الجايع
وكذا ساير اللذات الحسية فان العلماء والاطباء بينوا وقرروا انها دفع الالام
فلزم انه تعالى يولم العبد اولا حتى يوصل اليه لذة حسية وذلك ايض لا يليق
بالحكيم العادل وكيف يليق به ان يولم اولا احدا ليدفع عنه هذا ومن ذا الذى
يريد احسانا باحد فيقطع بعض اعضائه ويجرحه ثم يضع عليه المراهم ليلتذ
والاشاعرة اجابوا عن هذا بمنعهم لزوم الغرض في افعال الله وقبح الخلو
عنه ثم بمنع كون الغرض منحصرا في ايصال اللذة والالم ثم بمنع كون اللذات
ثم بمنع كون اللذة دفعا للالم
الاخروية كالدنيوية حتى يستلزم كونها ايض دفع الالام كهذه واجابت المعتزلة
عنه بان الغرض في المعاد نيل الجزاء وظهور صدق الانبياء اقول قد عرفت
الفرق بين الغرض والضرورى وان للافعال غايات طبيعية ولوازم ضرورية
وان الموت هو الانتقال من هذه النشاة الى نشاة اخرى فوقها وان اللذات
الاخروية ومقابلها من الالام هي مما كسبته او اكتسبته ايدى النفوس ارادة
او عادة فلحقتها اللوازم والتبعات والله تعالى منزه عن حسن طاعة
المطيعين وقبح سيئة المسيئين وليس فعل الله في عباده من اثابة
اهل الثواب وعقوبة اهل يضاهي افعال الملوك والسلاطين لانهم

ذوی اعراض وحاجات فینفعلون من افعال اصدقائهم واعدائهم فیکرمون صدیقهم
طلبا للکرامة وتخلصا من الدنائة وینتقمون من عدوهم تشفیا من الغیظ وانما
یضاهی فعله فعل الطبیب فی المرضی امر بالاحتماء وتناول الدواء ونهی عن ترک
الاحتماء وفعل ما یزید فی الداء فمن اطاع امره خلص ونجا ومن تمرد هلک
وهو فارغ من اطاعة المریض وتعصیه فکذلک النفوس فی هذا العالم بمنزلة
المرضی والارض دار المرض والانبیاء هم الاطباء المبعوثون من قبل الله فنهم
من اطاع ومنهم من عصی والله بری من المشرکین ورسوله وقل الحق من ربک
فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر ثم نقول لذات الاخرة والامها لیست من مقولة
لذات الدنیا والامها حتی یکون لذاتها دفع الالام کما فی الدنیا فان هذه اللذات
الدنیویة کلها انفعالات للنفس بما یرد علیها من الخارج ویؤثر فیها بخلاف اللذات
الاخرویة فانها ابتهاجات للنفس بذاتها وبلوازمها وافعالها من حیث انها افعالها
ولما کان الفعل والانفعال مقولتان مختلفتان لا اشتراک لهما فی امر ذاتی
فکذا اللذة الفعلیة غیر اللذة الانفعالیة فی الجنس والحد فلا مجانسة بینهما
فلا یقاس احداهما بالاخری ففی الجنة جمیع الملاذ النفسانیة علی وجه الکمال
فللمشاعر الحسیة کلها لذات علی وجه اعلی واتم واشرف مبناها علی ترک
هذه اللذات الفانیة التی اذا امعن فیها ینقلب هناک بعینها الاما وموذیات
فینبغی للانسان ان یلطف نفسه ویصفی جوهره ویزهد فی الدنیا ویحصل
هیهنا قوة ادراک الخیرات والشوق الی نیل السعادات الباقیات حتی
اذا خرج من القوة الی الفعل وانتقل من النقص الی الکمال وبرز من الاغشیة
والقشور والاجداث والقبور وحصل له ما فی الصدور وکان جمیع ما یتمناه
ویهواه حاضرا لدیه ومتمثلا بین یدیه بل لیس فی القیمة للنفوس الا ما
قصدته ونوته فان کان مقصودها ومناها امورا صحیحة حقة فازت
بها فوزا عظیما وان کانت امورا زایلة مستحیلة من باب المقاصد
الدنیویة والمطالب الشهویة والغضبیة والعقاید الوهمیة الشیطانیة
فاتتها فانفسخت صورتها واضمحلت مادتها وبقیت الحسرة والندامة
والغصة والعذاب الالیم لاجل الرکون الیها والاعتیاد بها وانت
تعلم ان الدنیا وما فیها مضمحلة فی جنبة الاخرة اضمحلال الجمد وذوبا

الثلج عند طلوع الشمس وسلطان نورها وشدة حرارتها وحال اهل الدنیا
واستیناسها بالشهوات الدنیویة بعینها کحال الخفافیش واستیناسها بظلمات
اللیل فاذا اطلعت طلعت شمس الاخرة عند صباح القیمة بعد غروبها فی افق
الاجسام الکائنة فی لیل الدنیا یلحقهم من التوحش والاضطراب مثل ما یلحق
الخفافیش والغرض من هذا التمثیل زیادة الوضوح والانکشاف وتفهیم
العقول الضعیفة القاصرة عن درک حقایق الاکوان والنشأت والا فالدعوی
ثابتة بالبرهان غیر محتاج الی التمثیل وکذلک جمیع الامثال الواردة فی القران
ولسان النبوة الغرض فیها تنبیه النفوس الغافیة عن احوال کما قال وتلک الآخرة
الامثال نضربها للناس وما یعقلها الا العالمون ولعل الغرض للحکماء الکاملین
من وضع باب التمثیل فی کتبهم المنطقیة انما کان للضعفاء العقول الذین
لا یمکنهم ادراک روح المعنی وحقیقته الا فی قالب محسوس محاک لها فان کل لکل
من اشخاص الحقیقة الانسانیة مثال محسوس مطابق لها وکذلک جمیع
المحسوسات الطبیعیة مثل واشباح لانواعها العقلیة وکذلک الدنیا وما
فیها مثال الاخرة وما فیها فان العوالم متطابقة متحاذیة ومن اراد تعریف نشأة
اخری لمن لم یصر بعد من اهلها ولم یتجاوز عن نشأته التی یکون فیها فلا یمکن
ذلک الا بوجه التمثیل ولاجل ذلک بناء الشرایع الحقة لکونها نازلة لعامة
الناس علی باب التمثیلات ودع وتفریع ان من الفلاسفة الاسلامیین
من فتح علی قلبه باب التاویل فکان یأول الایات الصریحة فی حشر الاجسام
ویصرف الاحکام الاخرویة عن الجسمانیات الی الروحانیات قایلا ان
الخطاب للعامة واجلاف العرب والعبرانیین وهم لا یعرفون الروحانیات
واللسان العربی مشحون بالمجازات والاستعارات والعجب منه کیف غفل
کجمهور الفلاسفة عن وجود عالم اخر جسمانی فیه اجسام واشکال
اخرویة مع اعراضها کما قررناه ثم کیف حمل الایات القرانیة الناصة الصریحة
فی احوال المعاد الجسمانی علی الامور العقلیة مع تصدیقه للرسول وایمانه
بما فی القران وفیه مبالغات وتاکیدات لما ذکرنا اقول منشأ ذلک انه
عجز عن اثبات هذا المقصد بالدلیل العقلی وکذا عن امکانه لغایة غموضه
کما یظهر لمن تدبر فیما قررناه فاضطر الی التاویل کما وقع لغیره من علماء

الاسلام فی کثیر من الایات الواردة فی احوال المبدأ الظاهرة فی التشبیه والتجسیم
فما فعله لا یوجب التکفیر کما لا یوجب فیما فعل غیره واما ما اورده علیه بعض
المتاخرین من ان الامر فی باب المعاد لو کان کما زعمه یلزم ان یکون هادی الخلایق
والداعی لهم الی الحق مضلا لهم ومقررا للاکاذیب فان الاجلاف والعبرانیین
کما قال لا یفهمون من هذه الالفاظ الا الظواهر التی زعم انها غیر مقصودة
وهذا کما تری مخالف للهدایة فالاعتقاد به مناف لدعوی الایمان
بصدق الرسول وحقیة القران فاقول فیه نظر من وجهین الاول ان
القران یشتمل علی المنافع الدنیویة والاخرویة متاعا لکم ولانعامکم
ولا یلزم ان یعود منفعة الاخرویة الی اهل الجلافة والقسوة بل المنافع
الاخرویة یختص بنیلها اهل الصفوة وانشراح الصدر وهؤلاء الحمقی
بمعزل عن الهدایة والضلال جمیعا کما قال ولقد ذرانا لجهنم کثیرا من الجن
والانس الایة والثانی ان هذه الظواهر المذکورة فی القران لو لم یکن امثالا و
حکایات فیها تصویر الحقایق وتمثیل الامور الاخرویة لکان الامر
کما ذکره لکن المقصود منها تمثیل الحقایق وتصویر النشاة الباقیة فلا یلزم
ما ذکره والافجعل بابا للتمثیل یلزم ان یکون اضلالا ومنها ما تشبث
به اکثر الطبیعیین والدهریین المتشبهین بالفلاسفة الی فضاء الاخرة وملکوت
السموات والارض کما قال المسیح ع لن یلج ملکوت السموات من لم یولد مرتین
وهذه الولادة الثانیة حاصلة للعرفاء الکاملین بالموت الارادی ولغیرهم
بالموت الطبیعی فما دام السالک خارج حجب السموات والارض
وعنده علم الساعة فاذا قطع السالک فی سلوکه هذه الحجب وتحقق حضرة
العندیة صار دستر القیمة عنده علانیة وعلمه عینا فصل فی القبر
الحقیقی وانه روضة من ریاض الجنة او حفرة من حفر النیران قد علمت
ان الموت حق وان الطبیعی منه نهایة الرجوع عن الدنیا وابتداء الرجوع
الی الله فاعلم ان الروح اذا فارقت البدن الطبیعی مع بقاء تعلق ما لها بالبدن
لا باجزاء مادیة کما زعمه جمع من المتاخرین لما مر بطلانه غیر مرة
بل بجملة بدنه من حیث صورته وهیاة هیکله الباقیة فی ذکره فان
النفس اذا فارقت البدن وحملت القوة الوهمیة المدرکة للمعانی

الجزئیة بذاتها وللصور الجسمانیة باستخدام الخیال وقد علمت من طریقتنا
استقلال القوة الخیالیة فی الوجود وانها باقیة بعد البدن وانما حاجتها
الی هذا البدن الکاین المادی فی الابتداء لا فی البقاء فهی عند المفارقة مدرکة
للجزئیات والمادیات بصورها کما کانت مدرکة فی الدنیا فاذا مات الانسان
فیتخیل ذاتها مفارقة عن الدنیا ویتوهم عین الانسان المیت والقبور الذی
مات علی صورته ویجد بدنها فی القبر وتدرک الالام الواصلة الیه علی
سبیل العقوبات الحسیة علی ما وردت به الشرایع الحقة فهذا عذاب
القبر وان کانت سعیدة تخیلت المواعید الشرعیة علی صورة ملایمة
علی وفق ما کانت یعتقده من الجنات والانهار والحدایق والولدان والحور
العین والکاس من المعین فهذا ثواب القبر کما قال صم القبر اما روضة
من ریاض الجنة او حفرة من حفر النیران فالقبر الحقیقی هذه الهیات
وعذاب القبر وثوابه ما ذکرناه والبعث عبارة عن خروج النفس عن غبار
هذه الهیئات کما یخرج الجنین من القرار المکین والفرق بین حالة القبر وحالة
البعث کالفرق بین حالتی الانسان فی الرحم وعند الخروج منه فان حالة القبر
انموذج من احوال القیمة فان الانسان لکونه قریبا العهد من الدنیا لم یستحکم
فی الجنین قوة الاحساس بالمحسوسات فما دامت النفس حالها علی هذا المنوال
من الضعف وادراکه کادراک النایم یقال انها فی عالم القبر والبرزخ واذا
اشتدت قوتها قامت قیامتها والذی یوضح لک کیفیة ضغطة القبر وان
کان فی ضیق شدیدا وتفرق اتصال بالنار وغیرها او وقع بین حجرین عظیمین
فان الذی یولمه ویوثر فی نفسه بالذات لیس هذه الامور الواقعة علی بدنه
بل صورتها الواصلة الی نفسه لعلاقة لها مع البدن حتی انه لو فرض
حصول تلک الصور الی النفس من سبیل اخر لا من جهة هذه الاسباب
المادیة لکان التاثیر بحالها ما دامت النفس ذات علاقة بهذا البدن
سواء کان البدن بعینه باقیا ام لا فضغطة القبر وعذابه من هذا القبیل
الذی ذکرناه وکذلک ثوابه وراحته فسعة القبر وضیقه تابعان لانشراح
الصدر وضیقه فصل فی الاشارة الی عذاب القبر قال بعض العلماء
کل من شاهد بنور البصیرة باطنه فی الدنیا لراه مشحونا بانواع الموذیات والسباع

كالشهوة والغضب والمكر والحسد والحقد والعجب والريا وهي التي لا يزال تفترسه
وتنهشه ان سهى عنها بلحظة الا ان اكثر الناس محجوب العين عن مشاهدتها
فاذا انكشف عنه الغطاء ووضع في قبره عاينها وقد تمثلت بصورها واشكالها
الموافقة لمعانيها فيرى بعينه العقارب والحيات قد احدقت به وانما
هي ملكاته وصفاته الحاضرة الان في نفسه وقد انكشف له صورها البا
طنية الحقيقية فان لكل معنى صورة يناسبها فهذا عذاب القبر ان كان
شقيا وان كان سعيدا كان بخلافه فصــل في الامر الباقي من الانسان
قد اشرنا الى ان النفس اذا فارقت البدن بقي لها من البدن امر ضعيف
الوجود فوقع في رواية الحديث النبوي التعبير عنه بعجب الذنب واختلف
العلماء في معناه فقيل هو العقل الهيولاني وقيل بل الهيولى وقال ابو
حامد الغزالي انها هو النفس وعليها ينشاء النشاءة الاخرة وقال ابو يزيد
الوقواقي جوهر فرد يبقى من هذه النشاة لا يتغير وقال الشيخ العربي في الفتوحات
انه العين الثابت من الانسان وقال المتكلمون انه الاجزاء الاصلية وعندنا
القوة الخيالية لانها اخر الاكوان الحاصلة في الانسان من القوى الطبيعية
والنباتية والحيوانية المتعاقبة في الحدوث لمادة الانسانية في هذا العالم
وهي اول الاكوان الحاصلة له في النشاة الاخرة وبيان ذلك ان شيئا من
اشياء الدنيا وصورها وموادها وقواها لا يمكن ان ينتقل بعينه وشخصه
من هذه الدنيا الى عالم الاخرة الا بعد تحولات وتكونات فالانسان
لا يستعد للحشر الا بقوة كمالية هي صورة اخيرة للطبايع الكونية
والصور الهيولانية وهي العنصرية والجمادية والنباتية والحيوانية
اللمسية اولا ثم الشمية الى السمعية والبصرية فانه اذا احدث الانسان
فاول ما تحدث فيه بعد الجمادية والعنصرية قوة بها تغتذي وهي القوة
التي منها يحس الملموس وهي اوايل الكيفيات المحسوسة مثل الحرارة
والبرودة وغيرهما ثم التي بها يحس الطعوم ثم التي بها يحس الروايح ثم
التي بها يحس الاصوات والتي بها يحس الالوان والمبصرات كلها مثل
الشعاعات ويحدث مع الحواس القوة الروعية التي بها يقع الاشتياق
والحركة ثم ينتهي الى قوة من شانها ان يرتسم عندها مثل المحسوسات

العجب بالتحريك اصل الذنب ومؤخر كل شيء

الخمسة الخارجية بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس محفوظة عندها
عن البطلان والفساد وان بطلت وفسدت موادها الخارجية التي
هي بمنزلة الابدان لان نشاتها غير نشاة صورها المحفوظة عند الخيال
كما ان نشاة بدن الانسان غير نشاة روحه الباقية بعد فساده فهذه
القوة الحافظة لمثل المحسوسات الخارجية هي الباقية من الانسان
بعد خراب البدن فتصلح لان تقوم عليها النشاة الاخرة لانها صورة
الصور الدنيوية والكمال الاخير لهذه الكمالات المتعاقبة وهي المادة
الاولى للصور والكمالات ~~المتعاقبة وهي المادة الاولى للصور والكمالات~~
الاخروية المتفاضلة في الشرف والدنو من المبداء الفعال فهي التي
من شانها ان يكون برزخا متوسطا جامعا بين الدنيا والاخرة وتكون
سقف الدنيا وفرش الاخرة فصــل في مادة الاخرة وهيولى
صورها الباقية اعلم ان كل هيولى هي الطف وجودا فهي اشرف صورة
وكمالا لما سبق من ان التركيب بين المادة وصورتها تركيب اتحادي كالتركيب
بين الجنس والفصل فلا بد ان يكون بينهما مناسبة قوية موجبة للا
تحاد ولنوضح ذلك بمثال الا ترى ان الماء العذب لما كان جوهره الطف
من جوهر التراب صار اسرع انفعالا واحسن قبولا من التراب
لكل ما يقبله من الاشكال والاصباغ والطعوم وغيرها وهكذا لما
كان الهواء الطف منها واشرف واشد سيلانا صار اسرع انفعالا
واسهل قبولا لما يقبله وجميع مقبولاته اشرف والطف من مقبولات
الارض والماء وهي الروايح والاصوات وهكذا الشعاع والضياء
يكون قبوله لما يقبله في اسرع زمان بل في آن وما يقبله من الالوان
والاشكال هي اشد روحانية واقربها من عالم الروحانيات وكذا الروح
النفساني المنبعث من تجويف القلب الصاعد الى تجويف الدماغ هو
الطف واشرف مما سبق من المذكورات الثلثة فيقبل جميع ما قبلتها
الثلثة من الكيفيات والطعوم والروايح والالوان على وجه الطف
واشرف والى هيهنا ينتهي لطافة المواد الجسمانية الطبيعية وهذا
ايضا باب يخفى على كثير من الناظرين في العلوم فلا يصرفون اعمال

رؤيتهم فيه ولا ينظرون بعين التامل والاعتبار حتى ينكشف لهم ان
جوهر النفس له مراتب متفاوتة فى قوة الوجود وضعفه وكمال اللطافة
ونقصها وان ادنى مراتب اللطافة فى النفس هو اشد بكثير من لطافة جوهر
النور الحسى ولذلك تقبل رسوم ساير المحسوسات والمتخيلات والمعقولات
عند تكونها فى مراتب انوار الحس والخيال والعقل فاول مادة يقبل النشاة الاخرة
هو القوة الخيالية من النفس فيتمثل لها وتقوم بها امثلة المحسوسات فيتمثل له
وصورها المفارقة عن موادها واعلم ان الفرق بين هيولى الصور الدنيوية
وهيولى الاخرة غير ما ذكرناه بامور اخرى منها ان ما يحل هذه الهيولى لا يحلها
الا بعد حركة استعدادية وزمان سابق وجهات قابلية واسباب خارجية
بخلاف المادة الاخروية فان الصور الفايضة عليها انما تفيض عليها من
المبداء الفياض من جهة المقومات والاسباب الداخلية وجهاتها الفاعلية
على وجه اللزوم عند تاكدها ومنها ان المادة الدنيوية اذا ازيلت صورتها
عنها فيحتاج فى استرجاعها الى استيناف تاثير من سبب خارجى مصور
للمادة بها تارة اخرى كصورة البياض والحلاوة وغيرهما اذا حصلت
فى مادة ثم زالت عنها فلا يكتفى ذات القابل بذاته فى استرجاع تلك الصورة
بخلاف القوة النفسانية اذا غابت عنها الصورة الحاصلة فيها فلا يحتاج
فى الاستحضار والاسترجاع الى كسب جديد وتحصيل مستانف
بل يكتفى بذاتها ومقوماتها فى ذلك الاستحضار لا الى سبب منفصل
واليه اشير بقوله تع لكل امرئ يومئذ شان يغنيه اشارة الى ان
الاسباب الاتفاقية غير حاصلة فى ذلك العالم وسلسلة الايجاد منحصرة
فى الامور الداخلة الناشية من المبداء الاول دون العرضيات والمعدات
الخارجية الواقعة فى عالم الاتفاقات والحركات المحصلة للاستعدادات
كما قال تع الملك يومئذ لله وقال فلا انساب بينهم فصل فى البعث مبحث البعث
اما البعث فهو خروج النفس عن غبار هذه الهيئات المحيطة بها كما
يخرج الجنين من القرار المكين وقدمنا الاشارة الى ان القبر الحقيقى
هو انغمار النفس وانحصارها بعد موت البدن فى تلك الهيئات
المكتنفة فهى ما بين الموت والبعث بمنزلة الجنين او النايم لم تفوقوها

ومشا عرها

ومشا عرها الادراكية المدركات الاخرة فاذا جاء وقت القيمة انبعث
الانسان من هذا الانغمار قادما الى الله تع متوجها الى الحضرة الالهية
اما مطلقا حرا عن قيد التعلقات واسر الشهوات فرحانا بذاته مسرورا
بلقائه تعالى ومن احب لقاء الله احب الله لقاءه واما مقبوضا ماسورا
بيد الزاجرات القاسرات كارها للقائه تع ومن كره لقاء الله كره الله لقائه بحث الحشر
فصل فى الحشر قد سبق ان الانسان نوع واحد متفق الافراد فى هذا العالم
واما فى النشأة الاخرة فانواعه متكثرة كثرة لا تحصى لان صورته النفسانية
هى مادة قابلة لصور اخروية شتى بحسب هيئات وملكات مكتسبة
اكتسبها الله يوم الاخرة بصورة تناسبها فيحشر اليها وبها كما قال يوم ينفخ
فى الصور فتاتون افواجا فتحشر الخلايق مختلفة الانحاء حسب الاعمال
والملكات والاراء فلقوم على سبيل الوفود يوم نحشر المتقين الى الرحمن
وفدا ولقوم على سبيل التعذيب ويوم يحشر اعداء الله الى النار و
لقوم كما قال ونحشره يوم القيمة اعمى ولقوم كما قال وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ
يَوْمَئِذٍ زرقا ولقوم اِذِ الْاَغْلَالُ فِي اَعْنَاقِهِمْ وَالسَّلَاسِلُ يُسْحَبُونَ
فِي الْحَمِيمِ ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ ولقوم على سبيل التعظيم والتكريم كقوله سلام
عليكم طبتم فادخلوها خالدين وقوله ادخلوها بسلام امنين ولقوم وهم
الاسارى كما قال خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه ثم فى سلسلة ذرعها سبعون
ذراعا فاسلكوه وبالجملة كل احد الى غاية سعيه وعمله والى ما يحبه ويهواه
حتى انه لو احب احد حجرا لحشر معه لقوله تع انكم وما تعبدون من دون
الله حصب جهنم وقوله احشروا الذين ظلموا وازواجهم فان تكرر الافاعيل
كما مر يوجب حدوث الملكات وكل ملكة تغلب على نفس الانسان تتصور
فى القيمة بصورة تناسبها قل كل يعمل على شاكلته ولا شك ان افاعيل
الاشقياء المردودين انما هى بحسب هممهم القاصرة النازلة فى مراتب
البرازخ الحيوانية وتصوراتهم مقصودة على الاغراض الشهوية البهيمية
او الغضبية السبعية الغالبة على نفوسهم فلا جرم يكون حشرهم
فى القيمة على صور تلك الحيوانات وهيئاتها فان الابدان سيما الاخروية
بهيئاتها واشكالها المحسوسة قوالب النفوس بهيئاتها وصفاتها المعنوية

واشير اليه تعم واذا الوحوش حشرت وقوله يامعشر الجن قد استكثرتم
من الانس وفى الحديث قوله ع يحشر الناس على نياتهم وقوله يحشر بعض
الناس على صورة تحسن عندها القردة والخنازير تبصرة اخروية ان فى
داخل بدن كل انسان وفى جوفه حيوانا صوريا بجميع اعضائه واشكاله
وقواه وحواسه هو موجود قايم بالفعل لايموت بموت هذا البدن وهو
المحشور يوم القيمة بصورته المناسبة لمعناه وهو الذى يثاب ويعاقب
وليست حيوته كحيوة هذا البدن المركب عرضية واردة عليه من الخارج
وانما حيوته كحيوة النفس ذاتية وهو حيوان متوسط بين الحيوان العقلى
والحيوان الحسى يحشر فى القيمة على صورة هيئات وملكات كسبتها النفس
بيدها العمالة وبهذا يرجع ويأول معنى التناسخ المنقول عن الحكماء الاقدمين
كافلاطن ومن سبقه مثل سقراط وفيثاغورس وغيرهما من الاساطين
كما مرت الاشارة وكذا ما ورد فى لسان النبوات وعليه يحمل الايات
المشيرة الى التناسخ وكذا قوله تعم واذا وقع عليهم القول اخرجنا لهم دابة
من الارض تكلمهم ان الناس كانوا باياتنا لايوقنون وقوله ويوم نحشر
من كل امة فوجا ممن يكذب باياتنا فهم يوزعون وقوله يومئذ يتفرقون
كل ذلك اشارة الى انقلاب النفوس فى جوهرها وصيرورتها من افواج الامم
الصامتة وخروجها يوم النشور اذا بعثر ما فى القبور وحصل ما فى الصدور
على صورة انواع الحيوانات من السباع والموذيات والبهايم والوحوش
والشياطين تذكرة توضيحية ان اجناس العوالم والنشات ثلثة احدها اقسام النشآت
النشاة الاولى وهى عالم الطبيعيات والماديات الحادثات والكاينات
الفاسدات وثانيها النشاة الوسطى وهى عالم الصور المقداريات
والمحسوسات الصوريات بلا مادة وثالثها النشاة الثالثة وهى الصور
العقليات والمثل المفارقات فالنشاة الاولى بايدة داثرة متبدلة زايلة
بخلاف الاخيرتين وخصوصا الثالثة وهى ماوى الكل ومرجع الكاملين
ومعاد المقربين والانسان حقيقة مجتمعة بالقوة من هذه العوالم والنشات حقيقة لخ
بحسب مشاعره الثلثة مشعر الحس ومبداه الطبع ومشعر التخيل ومبداه
النفس ومشعر التعقل ومبداه العقل والنفس الانسانية فى بداية تكونها
التعقل لخ

بلغ تصحيحا

واول

واول خلقتها هى بالقوة فى نشاتها الثلث لانها كانت قبل وجودها فى مكمن
الامكان وكتم الخفا كما قال تعم وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا وقوله تعالى
هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا وكلما كان وجوده
اولا بالقوة فلابد ان يكون متدرج الحصول فى اصل الوجود وكماله ويكون
مرتقيا من الادنى الى الاعلى ومتدرجا من الاضعف الى الاقوى فلها فى كل من نشاتها
الثلث مراتب وهى قوة واستعداد وكمال مثال ذلك كالكتابة فلها قوة كما للطفل
واستعداد كما للامى المتعلم المحصل لاسباب الكتابة والاته ولكن لم يتعلم بعد و
الكمال كما للقادر على الكتابة متى شاء من غير كسب جديد لاجل حصول ملكة راسخة
فى هذه الصناعة وهو قد يكون محجوبا عن الكتابة ممنوعا عنها الا لمانع وحجاب داخل المانع لخ
خارجى كما للعين الصحيحة اذا لم يبصر لاجل غطاء من خارج وقد لايكون كذلك
لزوال الموانع والحجب الخارجية فالقوة فى الاحساس كما للجنين عند كونه فى الرحم
والاستعداد له كما للطفل عند تولده تام الالات للحواس والكمال فيه كما للصبى
حين ترعرعه وكذا مراتب قياس التخيل ومراتب التعقل ويقال لها العقل التعقل لخ
الهيولانى والعقل بالفعل والعقل الفعال فالاول قوة والثانى استعداد
والثالث كمال والرابع فوق كمال فهذه كلها مراتب متعاقبة الحصول فى الانسان
بحسب هوجوهره وذاته فمن غلب عليه واحد من هذه الكمالات الثلثة اعنى
الحسى والنفسى والعقلى كان ماله الى عالمه واحكام نشاته ولوازمها فمن
غلبت عليه نشأة الحس والاستكمالات بالمستلذات الحسية والمألوفات
الدنيوية فهو بعد وفاته اليف غصة شديدة ورهين عذاب اليم لان
الدنيا ولذاتها امور مجازية لاحقيقة لها والاحساس بها انفعالات تنفعل
النفس بها عند الحدوث ويزول بسرعة عنها ولاتدوم ولكن
يبقى الاثر والعادة فى المحبة والاشتياق فمن عشقها واشتاقها كان
كمن احب امرا معلوما محبة مفرطة وطلب شيئا باطلا طلبا شديدا ثم
لم يكن لمحبوبه اثر ولا لطلبه ثمر فهو فى هذا الحال فى غصة شديدة والم
دايم كذلك حال طلبة الدنيا الراغبين فى مشتهياتها الا انهم ماداموا فى
الدنيا يشتبه ذلك عليهم ويزعمون ان لمحبوباتهم حقيقة فياكلون ويتمتعون

كما تاكل الانعام والنار مثوى لهم لانّه اذا طلعت شمس الاخرة وقامت اضمحلت
بها رسوم المجازات وذابت باشراقها اكوان المحسوسات اضمحلال الظلال
وذوبان الجميد بحرارة ارتفاع الشمس في اوان الصيف فبقي المحب للدنيا و المجد
المحسوسات المادية محترقا بنار الجحيم معذبا بالعذاب الاليم فيكون حشره
الى دار البوار ومرجع الاشرار ومهوى الفسقة والكفار وان غلب عليه
رجاء يوم الاخرة والميل الى ما وعده الله ورسوله من الجنة ونعيمها وسرورها
وحورها وقصورها والخوف من عذاب الاخرة ونار جهنم والامها والعمل بمقتضى
الوعد والوعيد فماله الوصول الى نعيم الجنة والخلاص من عذاب النار وان
غلبت عليه القوة العقلية واستكملت بادراك العقليات المحضة والعلم اليقيني
الحقيقية من طريق البراهين والاسباب العقلية الدائمة فماله الى عالم الصور
الالهية والمثل النورية والانخراط في سلك المقربين والقيام في صف الملائكة
العليين بشرط ان يكون عقايده مشفوعة بالزهد الحقيقي خالصة عن اغراض
النفس والهوى وعن مشتهيات الدنيا فارغة عن جميع ما يشغل سره عن الحق
وذلك هو الفضل العظيم والمن الجسيم وليعلم ان الزهد الحقيقي والنية الخالصة
عن شوب الاغراض النفسانية لا يمكن ان يتيسر الا للطايفة الاخيرة وهم
العرفاء الكاملون دون الجهال الناسكين مع ان الغرض الاصلي من النسك
هو تخليص القلب عن الشواغل والتوجه التام الى المبداء الاصلي والاشتياق
الى رضوان الله نعم وليت شعري كيف يشتاق ويتوجه نحو المبدع الاول
ودار كرامته من لا يعرفهما ولا يتصورهما فان قلت فيلزم الدور ومما ذكرت
لان الاشتياق والسلوك اليه تعـ يتوقف على العلم به والعلم به يتوقف
على السلوك نحوه والاشتياق نحوه لان العلم هو الغاية القصوى قلت
نعم العلم هو الاول والاخر والمبتدا والمنتهى ولكن لم يلزم الدور المستحيل
لتفاوت مراتب العلم بالقوة والضعف فالذي هو مبدا اصل العمل نحو من العلم
الحاصل بالتصديق الظني او الاعتقاد التقليدي لساكن النفس فان ذلك
مما يصلح لان يصير مبدء العمل للخير والذي هو الغاية القصوى للعمل
والسلوك على الصراط المستقيم هو نحو اخر من العلم وهو المشاهدة
الحضورية والاتصال العلمي المسمى بالفناء في التوحيد عند الصوفية فصل

ان له
في بيان ان للنفس الانسانية انحاء كثيرة من الحشر بعضها قبل حدوث هذا البدن
الطبيعي وبعضها بعده قد سبق ان للنفس الانسانية كينونة سابقة على هذا
الكون النفساني كما دلت عليه الاحاديث النبوية من طريق اهل بيته عليه وعليهم
السلام وذهب اليه افلاطن كما هو المشهور ومن قدح على مذهبه من اتباع
المشائين بما هو مذكور في الكتب المشهورة لم يعرف مذهبه وزعم ان مراده ان
النفس من حيث نفسيته وبحو وجودها النفسي متقدمة على هذا البدن
ليلزم اما التناسخ واما وحدة النفوس واما تكثر افراد نوع واحد من غير
عوارض مخصصة بها حاملة لها وقد مرت الاشارة الى ان مقصوده ليس كما خارجية ومادة متخصصة بها
زعموه بل الحق ان النفس قبل صيرورتها نفسا ناطقة انحا اخرى من الكون
بعضها في هذه النشأة الدنيوية وبعضها قبل هذه النشأة وبعضها بعد هذه
النشأة اما التي في هذه النشأة فبعضها حيوانية وبعضها طبيعية نباتية وغير
نباتية والانتقالات التي يقع من بعضها الى بعض لا يكون الا بحركة وزمان
ومادة مستحيلة كاينة فاسدة واما التي قبل هذه النشأة فبعضها مثالية
وبعضها عقلية وبعضها قضائية الهية والانتقالات الواقعة هناك
على سبيل النزول الوجودي بالافاضة والابداع من غير زمان وحركة
واما التي بعدها فبعضها حيوانية حسية وبعضها نفسانية خيالية
وبعضها عقلية قدسية فظهر لمن تدبر وتامل في ما ذكرناه سابقا ولاحقا
بالنهج البرهاني ان للانسان انواعا من الحشر ومما يويد ما ذكرناه ضربا من بالنهج
التاييد ما قاله الشيخ محيي الدين الاعرابي في الباب الرابع والثمانين وما
يتين اعلم ان الروح الانساني اوجده الله مدبر الصورة حسية سواء كان
في الدنيا او في البرزخ او في الدار الاخرة او حيث كان فاول صورة لبسها
الصورة التي اخذ عليه فيها الميثاق بالاقرار بربوبية الحق عليه ثم انه حشر
من تلك الصورة الى هذه الصورة الجسمية الدنياوية وحبس بها في رابع
شهر من تكون صورة جسده في بطن امه الى ساعة موته فاذا مات حشر
الى صورة اخرى من حين موته الى وقت سواله فاذا جاء وقت سواله
حشر من تلك الصورة الى صورة جسده الموصوف بالموت فيحيي به ويوخذ
كله باسماع الناس وابصارهم عن حيوته بذلك الروح الا من خصه الله

بالكشف من نبي او ولي ثم يحشر بعد السوٴال الى صورة اخرى فى البرزخ يسك
فيها بل تلك الصورة عين البرزخ والنوم والموت فى ذلك على السّواء الى نفخه
البعث فيبعث من تلك الصّورة ويحشر الى الصّورة التى كان فارقها فى الدنيا
ان كان بقي عليه سوٴال فان لم يكن من اهل ذلك الصّنف حشر فى الصّورة
التى يدخل بها الجنة ثم او النار واهل النار كلهم مسوٴلون فاذا دخلوا الجنة واستقروا
فيها ثم دعوا الى الرؤية ونودوا احشروا فى صورة لا تصلح الا للرؤية فاذا عادوا الى
فى صورة تصلح للجنة وفى كل تنسى صورته التى كان عليها ويرجع حكمه الى حكم
الصّورة التى انتقل اليها وحشر فيها فاذا دخل سوق الجنّة ورأى ما فيه
من الصور فاية صورة رٲها واستحسنها حشر فيها فلا يزال فى الجنة دايما
يحشر من صورة الى ما لا نهاية له ليعلم بذلك الاتساع الالهى فلا يزال
يحشر فى الصّور دايما ياخذها من سوق الجنّة ولا تقبل منها الا ما يناسب
صورة التجلى الذى يكون فى المستقبل لان تلك الصّورة هى كالاستعداد
الخاص لذلك التجلى فاعلم هذا فانه من لباب المعرفة الالهية ولو تفطنت
لعرفت انك الآن كذلك تحشر فى كلّ نفس فى صورة الحال التى انت عليها
ولكن يحجبك عن ذلك رؤيتك المعهودة وان كنت تحسّ بانتقالك فى
احوالك التى عنها تنصرف فى ظاهرك وباطنك ولكن لا تعلم انها صورة
لروحك تدخل فيها فى كل آن وتحشر فيها ويبصرها العارفون صورا صحيحة
ثابتة ظاهرة العين فالعارف يقدم قيامته فى موطن التكليف التى يؤول
اليها جميع النّاس فيزن على نفسه اعماله ويحاسب نفسه هيهنا قبل
الانتقال كما حرص الشّرع عليه فقال حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا ولنا
فيه مشهد عظيم عاينّاه وانتفعنا بهذه المحاسبة انتهت عبارته وانّما
نقلناها بطولها لما فيها من الفوائد النفيسة والاتفاق فى كثير من وجوه
الحشر المذكورة فيها لما ذكرناه وان وقع المخالفة فى البعض لان من عادة
الصوفية الاقتصاد على مجرد الذوق والوجدان فيما حكموه عليه وانّما
نحن فلا نعتمد كل الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعيا ولا نذكره فى كتبنا الحكمية
تذكرة فيها تبصرة اعلم ايها السّالك الى الله نعم والرّاغب فى داركرامته مطلب
ان هذه الامور الجسمانيّة والصور المادية جعلها الله كانّها مثالات والات

على

والمسوٴل يوم القيمة اذا فرغ من سوٴاله حشر الى الصورة التى يدخل بها الجنة صح

على الامور الرّوحانية القدسيّة كما انّها مثالات والات على الامور الروحانية القضائية
التى هى عالم الجبروت وحضرة الربوبيّة دلالة المعلول على العلة وذى الغاية على
الغاية ودلالة النّاقص على كماله والصّورة على حقيقتها ومعناها لان العوالم
كما علمت متطابقة متحاذية حذو النّعل بالنّعل وجميعًا منازل ومراحل الى الله
نعم وهى ايضا صورة الاسماء الالهية فان الاسماء كثرتها وتفصيلها باعتبار مفهو
ماتها لا باعتبار حقيقتها ووجودها الذى هو احدى محض لا اختلاف فيه
اصلا كما سبق بيانه فهى انما تنزلت اولا الى عالم العقول المقدّسة والانوار المجردة
٢ الالهية والعلوم التفصيلية الالهية ثم تنزلت الى عالم الصّور النفسانية
والمثل المقدارية ثم الى عالم الصّور المادية وهى ذوات الجهات والاوضاع
الكاينة فكما ان النّزول والصّدور من المبدا الاعلى على هذه المنوال بهذا
التّرتيب فكذلك الرجوع والحشر اليه والورود عليه لابدان يكون بتلك
الدرج والمراقى على عكس الترتيب النّزولى فصــل فى ان للانسان
حشرا كثيرا كثرةً لا تحصى قد سبق انه قد جعل الله مقامات الحواس
والتخيّلات والتعقلات درجات ومراقى يرتقى بها السّالك اليه تعم فلا بد ان
ينزل اولا فى عالم المحسوسات المجردة عن المادة المرئية بعين الخيال لصيرورة
الحسن خيالا ثم فى عالم الصّور المفارقة لصيرورة الخيال عقلا بالفعل
وفى كل من هذه العوالم الثلثة طبقات كثيرة متفاوتة فى اللطافة والكثافة
وما هو اعلى من هذه العوالم يكون عدد طبقاته اكثر والتفاوت
بين اسفله واعلاه اشدّ فلا يبلغ الانسان الى ادنى درجات
عالم النهايات الا بعد طى درجات عالم الاوساط الا بعد طى درجات
عالم البدايات كلها وهو عالم المحسوسات المادية فجميع العوالم ودرجاتها
هى منازل السايرين الى الله تعالى ففى كل منزل منها للسّالك خلع ولبس جديد
وموت وبعث منه وحشر الى ما بعده فعدد الموت والبعث والحشر
كثير لا يحصى وقيل بعدد الانفاس وهو الصّحيح عندنا بالبرهان
الذى اقمنا على ان لا ساكن فى هذا العالم من الجواهر الطّبيعية سيما
الجوهر الانسانى المتحرك فى ذاته الى عالم الاخرة ثم الى الحضرة الالهيّة
ولا بد من وروده اولا الى اول مراتب المحسوسات ثم يرتقى قليلا قليلا الى

المادية ثم فى عالم المحسوسات

ان يتخلص منها واليه الاشارة بقوله تعم وان منكم الا واردها كان على ربك
حتما مقضيا ثم ننجى الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا فان كل واحد
من افراد الناس بواسطة وقوعه فى عالم الطبيعة الكاينة يحصل له استحقاق
عذاب النار لو لم يتبدل نشاته ولم يتجبر بالحسنة سيئته الفطرية
بفعل الطاعات وترك الشهوات كما قال تعم اولئك يبدل الله سيئاتهم
حسنات فان قلت هذا الذى ذكرت ينافى معنى قوله عم كل مولود يولد
على الفطرة الحديث قلت لا منافاة بينهما لان المذكور فى الحديث هو فطرة
الروح لانها بحسب ذاتها من عالم القدس والطهارة والذى كلامنا
فيه هو ابتداء نشاة البدن ووقوع النفس فيها فى فطرة البدن الذى
حصل من الاجسام الخسيسة المادية التى وجودها اخس الوجودات
واظلمها وابعدها عن الله وملكوتها وقد ورد فى الحديث النبوى انه تعم
ما نظر الى الاجسام منذ خلقها وبما ذكرنا ايض اندفع التدافع بين حديثين
مشهورين احدهما كل مولود يولد والاخر ان الله قد خلق الخلق فى ظلمة مهم
ثم رش عليها من نوره الحديث واعلم يا حبيبى انه كما لا بد من ورودك
الى هذا العالم الحسى فلا بد لك فى الخلاص عنه وعن علايقه من معرفة الامور
المحسوسة لان المهاجرة عنها انما يكون بالزهد فيها وهو لا يحصل الا بمعرفتها
والعلم بدناءتها وخستها ولان الدنيا والاخرة واقعتان تحت جنس المضاف
من جهة الدنو والعلو والدناءة والشرف والاولوية والاخروية ومعرفة
احد المضافين يستلزم معرفة الاخر معا وكذا جهالة احدهما مع جهالة
الاخر فمن لم يعرف الدنيا وخستها لم يعرف الاخرة وشرفها ومن لم يعرف
الاخرة وشرفها كيف اختارها واشتاق اليها ولهذا ولوجوه اخرى
اعتنى الحكماء بالبحث عن الاجسام الطبيعية واحوال المحسوسات
لينتقلوا منها الى ما وراء المحسوسات وما بعد الطبيعيات كما قال
تعم ولقد علمتم النشاة الاولى فلولا تذكرون فصل فى ان
الموت حق قد علمت من تضاعيف ما اسلفنا ذكره من ان لكل شئ والبعث حق
جوهرى حركة جبلية نحو الاخرة وتشوقا طبيعيا الى عالم القدس
والملكوت وله عبادة ذاتية تقربا الى الله تعالى سيما الانسان لكونه

اشرف

اشرف الانواع الواقعة تحت الكون والفساد فله كما سبق مرارا انتقالات وتحولات
ذاتية من لدن حدوثه الطبيعى الى اخر نشأته الطبيعية ثم منها الى اخر نشأته
النفسانية وهلم الى اخر نشاته العقلية وعلمت ايض انه اول ما اقتضت النفس
وتوجهت اليه تكميل هذه النشاة الحسية وتعمير مملكة البدن بالقوى البدنية
والالات والبدن بمنزلة الراحلة او السفينة لراكب النفس فى السفر الى
الله تعالى فى بر الاجسام وبحر الارواح ثم اذا كملت هذه النشاة وعمرت هذه
المرحلة عبرت منها واخذت فى تحصيل نشاة ثانية ودخلت فى منزل اخر
اقرب الى مبداها وغايتها وهكذا يتدرج فى تكميل ذاتها وتعمير باطنها وتقوية
وجودها بامداد الله وعنايته وكلما ازدادت فى قوة جوهرها المعنوى
واشتدت نقصت فى صورتها الظاهرية وضعف وجودها الحسى فاذا
انتهت بسيرها الذاتى وحركتها الجوهرية الى عتبة باب من ابواب
الاخرة عرض لها الموت عن هذه النشاة والولادة فى النشاة الثانية فالموت
نهاية السفر الى الاخرة وبداية السفر فيها الى غاية اخرى هى النشاة
الثالثة وقد مر ايضا ان النفس الانسانية فى مبداء تكونها كالجنين
فى بطن الدنيا ومشيمة البدن فيتربى شيئا فشيئا فى هذه الدنيا كما
يتربى الجنين فى بطن امه والموت سواء كان طبيعيا او اراديا عبارة
عن الخروج عن بطن الدنيا الى سعة الاخرة فاتضح وانكشف بما ذكرناه
سابقا ولاحقا ان الموت امر طبيعى للنفس وكل امر طبيعى لشئ يكون
خيرا وتماما له وكل ما هو خير وتمام لشئ فهو حق له فثبت ان الموت حق
للنفس فاما الفساد والهلاك الذى يطرء البدن فانما هو امر واقع
بالعرض لا بالذات كسائر الشرور الواقعة بهذا العالم بالعرض تبعا للخيرات
والغايات الطبيعية فى العناية الالهية تقتضى رعاية ما هو الاشرف
والافضل فى الحيوة الروحانية للانسان اشرف من هذه الحيوة الطبيعية
البدنية على انك لو نظرت نظرا حكميا فى البدن من حيث هو بدن
طبيعى لوجدت قوامه وتمامه بالنفس وقواها وهذيته وتشخصه
بها بل وجدته متحدا بها اتحاد المادة المبهمة بالصورة المعينة واتحاد
الناقص بالتمام والقوة بالفعل فلو فرض تفرده بذاته دون النفس

وقواها لم يبق له انية وحقيقة الا العناصر والاجزاء المتداعية للافتراق
وهي بحالها كما كانت قبل الموت وبعده واعلم ان الاجسام الواقعة تحت
تصرف النفوس والارواح هي في نفسها مضمحلة مقهورة مستهلكة
وكلما كانت النفوس اشرف واقوى كانت الابدان المتصرفة فيها اضعف قوة
واقل انانية وانقص وجودا وكلما امعنت النفس في القوة والحيوة والكمال
امعن البدن في الضعف والموت والزوال حتى اذا بلغت غايتها من
الاستقلال انعدم البدن بالكلية وزال وهذا المعنى مشاهد في الاجسام
الطبيعية الاترى ان جسمية الحيوان وهي من جسمية الانسان بحسب تفاوت [الجماد اقوى واحكم من جسمية النبات وهي اقوى من جسمية]
نفوسها اوادواحها في القوة والتمام قال بعض العرفاء ان الموت اثر
تجلي الحق لموسى النفس الناطقة فيندك جبل انية البدن اندكاكا وتجليه
تعالى انما تكون في عالم الملكوت للنفس التي قويت نسبتها الى ذلك العالم
فعند ما قويت لشئ جهة الروحانية والملكوت اضمحلت منه جهة الجسمانية
والملك لانهما ضدان وان الدنيا والاخرة كَكَفَّتَان رجحان احداهما يوجب
نقصان الاخرى وهذا الذى ادعيناه غير منقوض بالفلك ومافيه
لان كمالات الافلاك والكواكب وخصايصها الكمالية كلها من جهة نفوسها
لا من جهة اجسادها فان امتناعها عن قبول الانقسام ودخول جسم فيها
من خارج ووروداقة وفسادا واستحالة وغير ذلك كلها ليس الا من جهة
نفوسها لا من جهة اجسادها ولا لاجل قوة اوصلابة في جسميتها اذ لا طبيعة
اخرى لها ولا قوة فيها الا مايكون من لوازم نفوسها فجسمية الفلك بما هي مادة لا
بما هي جنس وقد علمت الفرق بينهما مرادا هي اضعف الاجسام بل الفلك كله
نفس الا امرا شبيهًا بالهيولى الاولى او ارفع منها قليلا ليمكن فيه قبول
الاوضاع والحركات واما اجسام الاخرة فقد علمت انها بعينها نفوسها وعلمت
ان وجودها وجود ادراكى نفسانى وحيوتها حيوة ذاتيه لا عرضيه كهذه
الاجسام المادية حكمة الالهية ان الله تعالى قد جعل لواجب حكمته فى
طبع النفوس محبة الوجود والبقاء وجعل في جبلتها كراهة العدم والفناء
وهذا حق لما علمت ان طبيعة الوجود خير محض ونور صرف وبقاؤه [بلغ تصحيحا وقبالا ٩]
خيرية الخلق ونورية النور والطبيعة لم تفعل شيئا باطلا وكلما اذكر

جمعها

فيها الابدان يكون له غاية يترتب عليه وينتهى اليها فعلم من هذا ان محبة النفوس
للبقاء وكراهتها للموت ليست الا لحكمة وغاية هي كونها على اتم الحالات واكمل
الوجودات فكون النفوس مجبولة على طلب البقاء ومحبة الدوام دليل على ان لها
وجودا اخرويا باقيا ابد الدهر وذلك لان بقاءها في هذه النشاة الطبيعية امر
مستحيل فلو لم يكن لها نشاة اخرى باقية ينتقل اليها لكان ما ارتكز في النفس
واودع في جبلتها من محبة البقاء السرمدى والحيوة الابدية باطلا ضايعا
ولا باطل في الطبيعة كما قالت الحكماء الالهيون عقده وحل ولك ان تقول اذا
كان موت البدن في هذه النشاءة الفانية حيوة النفس في النشاة الباقية وان
للنفس توجها جبليا الى الانتقال الى عالم الاخرة عن هذا العالم وحركة ذاتية
جوهرية الى القرب من الله تعم والدخول في عالم الارواح والاجتناب عن دار
الظلمات والحجب الجسمانية فان التجسم عين الحجاب والظلمة والجهل فما
سبب كراهة النفوس وتوحشها عن الموت وطرح الجسد وفيه تعرى النفس
عن ثقلة وكثافة وخلاصها عن الحبس وانطلاقها عن السجن وقيده فنقول [سبب كراهة الموت]
في كراهة الموت البدنى للنفوس الانسانية سببان فاعلى وغائى اما السبب
الفاعلى فهو ان اول نشآت النفس هي هذه النشاة الطبيعية ولها الغلبة على
النفوس مادامت متصلة بالبدن متصرفة فيه فيجرى عليها احكام الطبيعة
البدنية ويوثر فيها كل مايوثر في الجوهر الحسى والحيوان الطبيعي من الملايمات
والمنافيات البدنية ولهذا تتالم وتتضرر بتفرق الاتصال والاحتراق
بالنار واشباه ذلك لا من حيث كونها جواهر نطقية وذوات عقلية بل من
حيث كونها جواهر حسية وقوى تعلقية فتوحشها من الموت البدنى
وكراهتها انما يكون بحصة لها من النشاة الطبيعية وهي متفاوتة بحسب
شدة الانغمار في البدن والانكباب فيه على ان الانم الكراهة عند الموت
الطبيعي الذى يحصل في اخر الاعمار الطبيعية دون الاجال الاخترامية
واما ما يقتضيه العقل التام وقوة الباطن وغلبة نور الايمان بالله واليوم
الاخر وسلطان الملكوت فهو محبة الموت الدنيوى والتشوق الى الله
ومجاورة مقربيه وملكوته والتوحش عن حيوة الدنيا وصحبة الظلمات
ومجاورة الموذيات فالعارف يتوحش من صحبة حيوانات الدنيا توحش

الانسان الحي من مقارنة الاموات واصحاب القبور واما السبب الغائي والحكمة
في كراهة الموت هو محافظة النفس للبدن الذي هو بمنزلة المركب في طريق
الاخرة وصيانته عن الافات العارضة ليمكن لها الاستكمالات العلمية والعملية
الى ان يبلغ كمالها الممكن وكذا ارادة الله تعالى تعلقت بايداع الالم والاحساس
به في غرايز الحيوانات والخوف في طباعها عما يلحق ابدانها من الافات العارضة
والعاهات الواردة عليها حثا لنفوسها على حفظ ابدانها وكلاية اجسادها
وصيانة هياكلها من الافات العارضة لها اذ الاجساد لا شعور لها في ذاتها
ولا قدرة على جر منفعة او دفع مضرة فلو لم يكن الالم والخوف في نفوسها لتهاونت
النفوس بالاجساد وخذلتها واسلمتها الى المهالك قبل فناء اعمارها
وانقضاء اجالها ولهلكت في اسرع مدة قبل تحصيل نشاة كمالية برزخية
وتعمير الباطن وذلك ينافي المصلحة الالهية والحكمة الكلية في ايجادها وليس
الامر في الالام والاوجاع المودعة في الحيوانات كما ظنه قوم من التناسخية من
انها من باب العقوبة لها بل لما ذكرناه فصل في الاشارة الى حشر جميع الموجودات حشر جميع الموجودات
حتى الجماد والنبات الى الله تعالى كما يدل عليه الايات القرانية اعلم ان الممكنات
كامر على طبقات اولها المفارقات العقلية وهي صور علم الله وثانيها هي الارواح
المدبرة تدبيرا كليا للاجرام العلوية والسفلية المتعلقة بها ضربا من التعلق
وثالثها الارواح المدبرة تدبيرا جزئيا والنفوس الخيالية المتعلقة بالاجسام
السفلية البخارية او الدخانية او النارية ومنها ضرب من الجن والشياطين
ورابعها هي النفوس النباتية وخامسها الطبايع السارية في الاجسام المنقسمة
بانقسام وسادسها الاجسام الهيولوية وهي الغاية في الخسة والبعد عن المبدا
الاول وجميعها محشورة اليه تعالى ونحن بصدد اثبات هذا المطلب اجمالا وتفصيلا
بتوفيق ربنا الاعلى فنقول اما الوجه الاجمالي فهو كما مر انه تعالى لم يخلق شيئا الا لغاية
وما من ممكن الا وله فاعل وغاية ومن الموجودات وهي المركبات ماله علل اربع الفاعل
والغاية والمادة والصورة ولكل غاية غاية اخرى ولا يتسلسل الى غير النهاية بل ينتهي
الى غاية اخيرة لا غاية لها كما ان لكل مبدا مبدا حتى ينتهي الى مبدا اول لا مبدا له وقد
ثبت بالبرهان ان بارى الكل لا غاية في فعله سوى ذاته وان ذاته غاية الغايات
كما انه مبدا المبادي ولا شك ان غاية الشيء ماله ان يصل اليه الا لمانع خارجي

وكل

وكلما لا يمكن الوصول اليه لم يكن اطلاق الغاية عليه الا بالمجاز فلم يكن غاية
بالحقيقة وقد فرضناها غاية هذا خلف فثبت بما ذكرنا ان جميع الممكنات بحسب
الطبايع والغرايز طالبة اياه تعالى منساقة اليه متحركة نحوه انسياقا معنويا وحركة
ذاتية وهذه الحركة والرغبة لكونهما مركوزتين في ذاتها من الله لم تكونا هباء
وعبثا ولا معطلا فلا محالة غايتها كاينة متحققة مترتبة عليها الا لعايق قاسر
والقسر لكونه خلاف الطبع لا يكون دائميا بل منقطع كما سبق بيانه فيزول القواسر
والموانع ولو بعد زمان طويل فتعود الاشياء كلها الى غاياتها الاصلية وغاية
الشيء اشرف لا محالة من ذلك فغاية كل جوهر هي اقوى جوهرية واتم وجودا ٢
واشرف مرتبة من ذلك الجوهر وهكذا انتقل الكلام الى تلك الغاية حتى
الى غاية اخيرة لا اشرف منها ولا غاية بعدها دفعا للتسلسل وهي غاية الغايات
ومنتهى الحركات والرغبات وماوى العشاق الالهيين والمشتاقين وذي
الحاجات فالكل محشور اليه تعالى وهو المطلوب واما البيان التفصيلي
فلنورده في دعاوى الدعوى الاولى في حشر العقول الخالصة الى الله قد سبق
مرارا انها مستهلكة الهويات في هويته تعالى وانها باقية ببقاء الله راجعة
اليه ولنوضح ذلك بذكر وجوه من البراهين الاول ان هوياتها وجودات
صرفة وانيات محضة لا يشوبها عدم وانوار خالصة لا يخالطها ظلمة
وانما التفاوت بينها وبين نور الانوار بالنقص والتمام وكذا بين بعضها
مع بعض ليس الا بالشدة والضعف ومتى كانت كذلك كان لها اتصال
معنوي ولم تكن مفصولة الهويات عن الهوية الالهية ولان تمام الشيء هو بالحقيقة ذلك الشيء
واحق به منه البرهان الثاني ان قاعدة الامكان الاشرف يقتضي ان
يكون بين المبدا الاول وما فرض اقرب الموجودات اليه اتصال معنوي
وكذا بين الموجود وما يتلوه وهكذا الى اخر الانيات المحضة والانوار
الصرفة فيكون الكل كانه ذات واحدة لها اتصال واحد متفاوتة المراتب
في شدة الاشراق وكمالية الوجود ولها جنبة عالية غير متناهية في الشدة
وجنبة اخرى متناهية في الشدة مع عدم تناهيها في المدة والعدة وذلك
لانه لو لم يكن بينها هذا الاتصال يلزم انحصار غير المتناهي بين حاصرين
كما بيناه ولا مخلص الا بكونها من مراتب الالهية ودرجات الربوبية كما اشير

اليه بقوله رفيع الدرجات ذو العرش فهى واصلة اليه راجعة الى ذاته البرهان
الثالث ان العقل حيث لا حجاب بينه وبين الحق تعالى له ان يشاهد بذاته ذات
الاول لكن لا على وجه الاكتناه والاكان محيطا به قاهرا عليه هذا مح واذ
لا واسطة بينهما ولا حجاب يوجب البينونة فلا محالة يتجلى الحق عليه بصريح الذات
اذ لا جهة اخرى ولا صفة زايدة فذاته تع متجل بذاته على العقل الاول فذات
العقل الاول هى صورة هذا التجلى اذ ليس له قابل للتجلى غير ذاته فما به التجلى
والمتجلى والمتجلى له كلها شئ واحد وليس هناك امران ذات العقل وتجلى الحق
له اذ يمتنع ان يصدر عنه تعالى بجهة واحدة صورتان صورة العقل وصورة التجلى
ويستحيل ان يتكرر وجودان لشئ واحد فثبت من ذلك ان وجود العقل
بعينه عبارة عن تجليه تعالى بصورة ذاته عليه وصورة ذات الحق ليست
بامر مغاير لذاته فذات العقل كانها صفحة مرآة يترآى فيها صورة الاول وكما
ليس فى صفحة المرآة لون ولا شئ وجودى الا الصورة المرئية ولا الصورة
المرئية امر مغاير لحقيقتها فكذلك ليس للعقل هوية الا صورة هوية الاول
والصورة ليست بامر مفارق لذى الصورة ولا تفاوت جهة فيهما الا كونهما مثالا
له وحكاية عنه وهو ذاتها وحقيقتها فالذات الالهية هى حقيقة العقل والعقل
مثالها وكل ذى حقيقة راجع الى حقيقته فالعقل الاول محشور اليه وكذا العقول
البواقى محشورة اليه بالبيان المذكور لان المحشور الى المحشور الى شئ محشور
الى ذلك الشئ البرهان الرابع قد مر فى مباحث العقل والمعقول من الفن الكلى
البرهان على ثبوت الاتحاد بين العاقل ومعقوله بالذات وثبت فى مباحث
علمه تعالى ان المفارقات العقلية هى بعينها علومه التفصيلية بالاشياء لا بصورة
زايدة عليها فاذا كانت ذاتها عين عقليته تعالى بالموجودات وعقل الشئ
كما علمت غير مباين عنه فهى لا محالة راجعة محشورة اليه تع صايرة اياه البرهان
الخامس قد سبق فى مباحث علم الله تع ان الصور العقلية الالهية قايمة
بذاته تع قواما ذاتيا لا على وجه الحالية والمحلية وانها من لوازم ذاته
الغير المجعولة الثابتة له بلا جعل الثابت لذاته تع الواجبة بالوجوب
الثابت له الباقية ببقاءه تعالى فلا محالة محشورة اليه تع فثبت بهذه
البراهين ان عالم العقل والصور الالهية والانوار المفارقة كلها عايدة اليه

فانية من ذاتها باقية ببقاء الله تع والله معادها كما انه مبداها الدعوى الثانية
فى حشر النفوس الناطقة الى الله تع هذه النفوس اما كاملة كالاعقليا او ناقصة
اما النفوس الكاملة فهى التى خرجت ذاتها من حد العقل بالقوة الى حد العقل
بالفعل فصارت النفس التى كانت ناقصة بالقوه عقلا بالفعل وكلما صارت
النفس عقلا بالفعل انتقلت عن ذاتها واتحدت بالعقل الذى هو كمالها
فحشرت اليه وكلما كان محشورا الى العقل كان محشورا اليه تعالى لان
المحشور الى شئ كان محشورا الى ذلك الشئ فالنفوس الكاملة محشورة
اليه تعالى وهو المط واما النفوس النطقية الناقصة فلا تخلو اما ان
تكون مشتاقة الى الكمال العقلى اولا والنفوس الغير المشتاقة الى ذلك
الكمال سواء كان عدم اشتياقها اليه بحسب اصل الفطرة كما هو
حال الانعام او من جهة امر عارض عليها كما قال تعالى نسوا الله فانسيهم
انفسهم فهى محشورة الى عالم متوسط بين العقلى والمادى وهو عالم
الاشباح المقدارية وعالم الصور المحسوسة المجردة وهى قوالب وحكايات
وظلال لما فى العالم العقلى من الصور العقلية وبها قوامها ودوامها
وكيفية حشرها ككيفية حشر ساير النفوس البهيمية والسبعية انهم
الا كالانعام بل هم اضل سبيلا وسيجى حال معاد النفوس الحيوانية واما
النفوس المشتاقة الى العقليات الغير البالغة الى كمالها العقلى فهى مترددة
فى الجحيم معذبة دهرا طويلا او قصيرا بالعذاب الاليم ثم يزول عنها الشوق
الى العقليات اما بالوصول اليها ان تداركته العناية الالهية بجذبة ربانية
او شفاعة او انسانية لقوة الشوق وضعف العايق او بطول المكث فى البرا
زخ السفلية والاستيناس اليها فيزول عنها العذاب ويسكن عند ملكيتهم
الماب اما الى الدرجة العليا واما الى المهبط الادنى فيحشر الى الله من جهة
اخرى من غير تناسخ كما سيظهر الدعوى الثالثة فى حشر النفوس
الحيوانية هذه النفوس الحيوانية ان كانت بالغة حد الخيال بالفعل
غير مقتصرة على حد الحس فقط فهى عند فساد اجسادها لا تبطل بل
باقية فى عالم البرزخ محفوظة بهوياتها المتمايزة محشورة فى صورة مناسبة
لهياتها النفسانية واشخاص كل نوع منها مع كثرتها وتميزها وتشكلها

باشكالها واعضائها المناسبة لها المتفقة بحسب نوعها المختلفة بتشخصاتها
واصلة الى مبدا نوعها ورب طلسمها وهو من العقول النازلة في صف
الاخير من العقليات فان لكل نوع من انواع الحيوانات وغيرها من الاجسام
الطبيعية عقلا هو مبداها وغايتها كما سبق بيانه فاذا كان الامر هكذا
فلا محة يكون افراد كل نوع طبيعي متصلة الى مبداها الفاعلي والغائي لكن
هذه العقول العرضية الاخيرة التي ليست بعدها عقل اخر بعضها اشرف
من بعض ولاجل ذلك كانت الانواع الطبيعية بعضها اشرف لان شرافة العلة
الموثرة يوجب شرافة المعلول فمن تلك العقول ما لم يتوسط بينه وبين
معلوله الطبيعي شيء اخر لغاية نزوله العقلي فحكمه حكم النفوس المباشرة
للاجسام الا ان النفس ليست لها رتبة الابداع للجسم بل التدبير والتصرف
بخلاف العقل ومنها ما يتوسط بينها وبين طبيعة معلوله نفس انسانية
وان كان في غاية الشرف وهو رب نوع الانسان او نفس حيوانية وهو
دونه في الشرف او نفس نباتية وهو انزل منهما جميعا وارفع من العقول
النازلة التي هي مبادي الطبايع الجمادية فالعقول التي هي مبادي
الطبايع الحيوانية التي لها نفوس خيالية بالفعل يرجع تلك النفوس
الى الهامع بقاء تعددها وامتيازهوياتها الشخصية فهي بشخصياتها محشورة
كل طايفة من افراد نوع واحد الى العقل الذي هو مبدا نوعها واما النفوس
الحيوانية التي هي حساسة فقط وليست ذات تخيل وحفظ بالفعل
فهي عند موتها وفساد اجسادها ترجع الى مدبرها العقلي لكن لا يبقى
امتيازها الشخصي وكثرة هوياتها المتعددة بتعدد اجسادها بل صارت
كلها موجودة بوجود واحد متصلة بعقلها لانها بمنزلة اشعة نير واحد
انقسمت وتعددت بتعدد الروازن الداخلة هي فيها فاذا ابطلت الروازن
زال بينها ورجعت الى وحدتها التي كانت لها عند المبدا فهكذا
كيفية حشر هذه النفوس الحساسة وغيرها المتفرقة في مواضع
البدن المجتمعة عند النفس ومن نظر الى حال الحواس الخمس
وافتراقها في اعضاء البدن واتحادها في الحس المشترك هان عليه
التصديق بان النفوس الحساسة فقط المتعددة بتعدد الابدان

وهي

وهي التي لا استقلال لها في الوجود بلا قابل اذا فسدت قوابلها فهي لا محالة مر
تبطه بفاعلها واتحاد الفاعل لو وجد يوجب اتحاد الفعل وانما يتعدد القابل بالعرض
فاذا فسدت القوابل رجع الفعل الى وحدته الاصلية التي له من جهة الفاعل
فافهم هذا فانه نافع جدا فاذن حكم النفوس الحيوانية الغير المستقلة في وجودها
حكم ساير القوى النفسانية لذات واحدة في ان وجودها وجود رابطي وانها
غير مدركة لذاتها كقوة البصر والسمع وغيرها فينا فان قوة البصر مثلا
لها هوية مستقلة وللسمع هوية اخرى مستقلة والا لادركت كل واحدة
منها ذاتها بل النفس الدراكة الحاضرة لذاتها هي الهوية الجامعة لهويات
القوى تدركها ويدرك بها ساير غيرها فالباقية بذاتها في القيمة وفي النشأة
الباقية متميزة هي النفس القايمة بذاتها واما ساير قواها فهي باقية ببقائها
لانها متصلة بها متحدة بوحدتها فكذلك حكم النفوس الحيوانية الغير القائمة
المستقلة بذاتها ولا الشاعرة لذاتها فهي عند ارتفاع تكثرها الذي لاجل
تكثر اجسادها رجعت الى مبداها واصلها متحدة فيه كارتجاع المشاعر
والقوى بمبداها الجامع الادراكي عند فساد مواضعها والاتها متحدة
به باقية ببقائه تنبيه اعلم ان من الناس من زعم ان الارواح الانسية
ايضا كالارواح الجزئية للحيوانات الدنية والنباتات تتحد بعد خراب اجسادها
وشبهها بالمياه الواقعة في الكيزان والجرات اذا انكسرت الاوعية وصارت
هي متصلة واحدة وواصلة الى الحوض العظيم وهذا زعم باطل ووهم فاسد وقياس
تلك الارواح بهذه الارواح الجزئية السارية في الاجسام قياس مغالطي
ومنشأ مبناه عدم الفرق بين الانقسام والتعدد الحاصل بسبب القوابل
وبين الانفصال والتكثر الذي بسبب المبادي الذاتية وذلك لانه ذكر
الشيخ العربي في الباب الثاني وثلثمائة من الفتوحات بقوله اعلم ان
الناس اختلفوا في هذه المسئلة يعني في ارواح صور العالم هل هي
موجودة عن الصور او قبلها او معها وان منزلة الارواح من صور العالم
كمنزلة ارواح صور اعضاء الانسان الصغير كالقدرة روح اليد والسمع
روح الاذن والبصر روح العين والتحقيق في ذلك عندنا ان الارواح
المدبرة للصور كانت موجودة في حضرة الاجمال غير مفصلة باعيانها

مفصلة عند الله فى علمه فكانت فى حضرة الاجمال كالحروف الموجودة بالقوة
فى المداد فلم تتميز لانفسها وان كانت متميزة عند الله مفصلة فى حال اجمالها
فاذا كتب القلم فى اللوح ظهرت صورة الحروف مفصلة بعد ما كانت مجملة فى
المداد فقيل هذا الف ودال وجيم فى البسايط وهى ارواح البسايط وقيل
هذا قام وهذا زيد وهذا خرج وهذا عمرو وهى الارواح الاجسام المركبة ولما
سوى الله صور العالم فظهرت الارواح متميزة بصورها فقيل هذا زيد وهذا — اى عالم الدنيا. واراد كان روح الكل كالقلم واليمين الكاتب والارواح كالمداد فى القلم والصور كنازل الحروف فى الالواح نفخ الروح فى صور العالم ما
عمرو وهذا فرس وهذا فيل وهذه حية وكل ذى روح وما ثم الا ذو روح لكنه مدرك
وغير مدرك فمن الناس من قال ان الارواح فى اصل وجودها متولدة من مزاج
الصور ومن الناس من منع ذلك ولكل واحد وجه يستند اليه فى ذلك
والطريق الوسطى ما ذهبنا اليه وهو قوله ثم انشاناه خلقا اخر واذا سوى
الله الصورة الجسمية ففى اى صورة شاء من الصور الروحية ركبها ان شاء
فى صورة خنزير او كلبا وانسان او فرس على ما قرره العزيز العليم فثم شخص
الغالب عليه البلادة والبهيمية فروحه روح حمار وبه يدعى اذا ظهر
حكم ذلك الروح فيقال فلان حمار وكذا كل ذى صفة تدعى الى كتابها فيقال
فلان كلب وفلان اسد وفلان انسان وهو اكمل الصفات واكمل الارواح
قال تعالى الذى خلقك فسويك فعدلك فى اى صورة ما شاء ركبك وتمت
النشأة الظاهرة فى اى صورة ما شاء ركبك من صورة الارواح فنسبت
اليها كما ذكرناه وهى معينة عند الله فامتازت الارواح بصورها ثم انها
اذا فارقت هذه المواد فطايفة من اصحابنا يقول ان الارواح تتجرد
عن المواد تجردا كليا وتعود الى اصلها كما يعود شعاعات الشمس
المتولدة عن الجسم الصقيل اذا صدا الى الشمس واختلفوا هاهنا على
طريقين فطايفة قالت لا يمتاز بعد المفارقة لانفسها كما لا يمتاز ماء الاوعية
التى على شاطى النهر اذا انكسرت فرجع ماؤها الى النهر وقالت طايفة اخرى — جمع ما
بل يكتسب بمجاورة الجسم هيئات ردية وحسنة فيمتاز بتلك الهيئات
اذا فارقت كما ان ذلك الماء اذا كان فى الاوعية امور تغيره عن حالته اما فى
لونه او رايحته او طعمه فاذا فارق الاوعية صحبته فى ذاته ما اكتسبته
من الصفة وحفظ الله عليها تلك الهيئات المكتسبة ووافقوا فى ذلك

بعض

بعض الحكماء وطايفة قالت الارواح المدبرة لا تزال مدبرة فى عالم الدنيا فاذا
انتقلت الى البرزخ دبرت اجسادا برزخية وهى الصور التى يرى الانسان نفسه
فيها فى النوم وكذلك الموت وهو المعبر عنه بالصور ثم يبعث يوم القيمة فى الاجسام
الطبيعية كما كانت فى الدنيا الى هاهنا انتهى خلاف اصحابنا فى الارواح بعد المفارقة
واما اختلاف غير اصحابنا فى ذلك فكثير خارج عن مقصودنا انتهت الفاظه
وانما نقلنا بطولها لما فيها من بعض التحقيقات المطابقة لما نحن عليه
من الحكمة البرهانية وان كان فيها بعض اشياء مخالفة لها منها انه حكم بتقدم
وجود الصور الجسمية على وجود الارواح المدبرة لها وقد علمت ان تلك
الارواح اعنى النفوس بحسب ذاتها متقدمة على الابدان ضربا من التقدم
وهى المخصصة للابدان بهيئاتها واشكالها واعضائها التى تناسب لمعانيها
وصفاتها الذاتية وفصولها المنوعة لتكون مظهر الحقايقها وموضوعة
لافاعيلها وقابلة لاعمالها التى بها يخرج كمالاتها من القوة الى الفعل فالابدان
تابعة فى الوجود الارواح بالذات لا بالعكس وان كانت هى ايضا مفتقرة اليها — مفتقرة ما
فى طلب الكمال وظهور الافعال والمراد من الصورة قوله تعالى فى اى صورة
ما شاء ركبك هى الصورة الجسمية الدنيوية والذى ذكره من ان الشخص
الغالب عليه البلادة روحه روح حمار صحيح لكن جسده ايضا جسد حمار
تابع لروحه ذلك اعم من ان فى هذه النشاة بحسب الفطرة الاصلية كما هذا
النوع المعهود فى الدنيا او فى النشاءة الاخرة بحسب ما اكتسبته النفس
الادمية من الصفات البهيمية فى الفطرة الثانية فيحشر فى الاخرة بصورة
تلك البهيمة وبالجملة هيئات الابدان تابعة لهيئات النفوس فى كلتا النشاتين
ومنها انه يظهر من كلامه ان الصورة التى تبعث فيها الاجسام يوم القيمة
هى بعينها الصورة الطبيعية كانت فى الدنيا وقد علمت انه ليس كذلك
وان الدنيا والاخرة نشاتان مختلفتان فى نحو الوجود وان الصورة المبعوثة
من الانسان فى القيمة ليست طبيعية لكنها محسوسة بالحواس الظاهرة
فى الاخرة كما مر ومنها انه كان يجب عليه بين الارواح الكلية والارواح
الجزئية فى الاحكام التى ذكرها بل بين الارواح الثلثة اعنى الارواح العقلية
النطقية والارواح الحيوانية الخيالية والارواح الحيوانية الحسية على

مراتبها وان ايهما متميزة الوجود بعد مفارقة الاجساد وانها غير متميزة بعدها
والذى ذكره طايفة من ان الارواح غير متميزة بعد المفارقة لانفسها بل هى
كمياه الاوعيه اذا انكسرت فاتحدت حكم صحيح الا انه مختص بالارواح الجزئية
الحسية وما دونها من الارواح النباتيه وغيرها وليس بصحيح فيما فوقها
من الروحين السابقين اعنى العقلية والخياليه لانهما مستقلتان فى الوجود
ليستا ساديتين فى الاجساد ليكون تميزهما وتعددهما تابعين لتعدد الاجساد
وتميزها فهما بعد فساد هذه الاجساد متكثرة الا متميزة الذوات والوجودات
نعم لهما ولغيرهما كينونة اخرى فوق العالمين وهى وجودها الاجمالى فى مبداء
عقلى وجوهر قدسى مسمى بالقلم الالهى فهناك وجود جميع الموجودات مجملة
كما ذكره وقد سبق تحقيقه الدعوى الرابعه فى حشر القوى النباتية اما نفوس
النباتات فدرجتها ادنى من النفوس الحيوانية لكونها عديمة الحواس سيما
اللطيفة منها وهى ارفع درجة من الطبايع الجمادية والعنصرية لان لها ضربا
من الشعور اللمسى كما يشاهد من افاعيلها ولهذا يستحق اطلاق اسم
النفس عليها فلها حشر يقرب من حشر الحيوانات السفلية اذ لها فى هذا
الوجود الطبيعى ضرب من الترقى والاستكمال والتقرب الى المبداء الفعال
ونوع منها وهى السادية فى النطف الحيوانية ينتهى فى الاستكمال الى درجة
الحيوان ونوع منها ما يتخطى عن هذه الدرجة ايض خطوة اخرى الى مقام
الانسانية فيكون حشرها اتم وقيامها فى القيمة ارفع ودنوها عند الله اقرب
وما سوى هذه النوعين وهى المقتصرة فى حركاتها وسعيها على تحصيل الكمال
النباتى فيكون معادها عند فساد اجسادها الى مقام انزل وحشرها
الى مدبر عقلى ادنى بالقياس الى المدبرات العقلية التى لانواع الحيوانات
على تفاوت مراتبها فى الشرف العقلى قال معلم الفلاسفة فى كتاب
الربوبية فان قال قايل ان كانت قوة النفس تفارق الشجرة بعد قطع
اصلها فاين تذهب تلك القوة او تلك النفس قلنا تصير الى المكان
الذى لم يفارقه وهو العالم العقلى وكذا اذا فسد البهيمى يسلك النفس التى
فيها الى ان تاتى العالم العقلى وانما تاتى ذلك العالم لان ذلك العالم هو مكان
النفس وهو العقلى والعقل ليس فى مكان فالنفس اذن ليست فى مكان فهى

لا محالة

لا محالة فوق واسفل وفى الكل من غير ان تنقسم وتتجزى بتجزى الكل فالنفس
فى كل مكان وليست فى مكان انتهى كلامه اقول ينبغى ان يعلم ان صورة النبات
اذا قطع من اصله او جف تسلك اولا الى عالم الصور المقدارية بلا هيولى
وينتهى منه الى العالم العقلى كما ذكره المعلم فاذا انتهت الى ذلك العالم
الصورى فيصير اما من اشجار الجنة ان كانت ذات طعم جيد كالحلاوة
ونحوها طيبة الرايحة كشجرة الزقوم طعام الاثيم واصول هذه الاشجار
ينتهى الى سدرة المنتهى عندها جنة الماوى اذ يغشى السدرة ما يغشى كما
ان جميع النفوس ينتهى ولا الى النفس الكلية التى فوقها العقل الكلى وهو ما
وى النفوس الكلية كما انها منتهى النفوس الجزئية قال الفيلسوف الاعظم
ان كل صورة طبيعية فى هذا العالم هى فى ذلك العالم الا انها هناك بنوع افضل واعلى
وذلك انها هيهنا متعلقة بالهيولى وهى هناك بلا هيولى وكل صورة طبيعية
هنا فهى صنم الصورة التى هناك الشبيهة فهناك سماء وارض وهواء ونار
وماء وان كانت هناك هذه الصورة فلا محالة هناك نبات ايض فان
قال قايل ان كان فى العالم الاعلى نبات فكيف هى هناك وان كان ثمة
نار وارض فكيف هما هناك فان كانا ميتين مثل ما هيهنا فما الحاجة
اليهما هناك وان كانا حيين فكيف يحييان هناك قلنا اما النبات فنقدر
ان نقول انه هناك حى لانه هيهنا ايض حى وذلك ان فى النبات كلمة محمولة
على حيوة وان كانت كلمة النبات الهيولانى حيوة فهى اذن لا محة نفس ما
ايض فاحرى ان يكون فى النبات الذى فى العالم الاعلى وهو النبات الاول
الا انها فيه بنوع اعلى واشرف انتهى كلامه واستفيد من كلامه فى هذا المو
ضع وفى غيره من المواضع ان لهذا النبات الطبيعى صورتان اخرتان
احداهما موجودة فى عالم النفوس اعنى الصور المحسوسة بلا مادة والاخرى
وهى المراد بالنبات الاول وسننقل من كلامه ما يدل على ان لهذه الارض
والماء وغيرهما من الصور الطبيعية كلمات نفسانية فقد ثبت وتحقق
ان لصور هذه الاجسام الميته هيهنا المقبورة فى مقبرة الهيولى بعثا ونشرا
فى عالم وعودا الى النشأة الثانية ومنها الى معاد النفوس وسنزيدك
لهذا ايضاحا الدعوى الخامسة فى حشر الجماد والعناصر يجب عليك

قوله فالنفس فى كل مكان
اى فى كل مكان الجسم الذى الخ
هو فيه دون ساير الاجسام الر
لا تعلق بها له لها

ان كان
اشجار الجحيم ان كان
او من الطعم مرة
ردية الرايحة كـ
كما

بخ

ایها الحبیب الراغب الی ادراك هذه الغوامض وكشف هذه الخبایا القاصرة
عن دركها اذهان اكثر الحكماء الكبار فضلا عن سایر النظار فكیف
من دونهم من اسراء الوهم ان تستحضر فی ذهنك القواعد الوجودیة التی
اكثرنا ذكرها فی هذا الكتاب الذی فیه قرة اعین لاولی الالباب فتذكرا ولا
ان الوجود فی ذاته حقیقة واحدة بسیطة لا اختلاف فیها الا بالتقدم والتاخر
والكمال والنقص وهی مع صفاتها الكمالیة التی هی عین ذاتها من العلم والقدرة
والارادة وغیرها موجودة فی كل شیء بحسبه فهی فی الذات الاحدیة اللاهیة
مقدسة عن شوب العدم والقصور من كل الوجوه وكذلك فی الثوانی
العقلیة والمقامات القدسیة والسرادقات الكبرائیة لانجبار نقایصها
المعلولیة بوصولها الی تمامها العلی وكمالها الوجوبی فلم یبق فیها شائبة قصور
امكانی وفقر نقصانی فی نفس الامر لانها قد انجبرت بالكمال القیومی والتسلط
الاشراقی ولهذا یقال لها الكلمات التمات وبعد مراتبهم مراتب الموجودات التامات
الناقصة التی یشوبها اعدام خارجیة وهی الحریة بان یسمی بما سوی الله ولا یخ
شیء منها ما دام كونها التجددی من نقص وجودی وعدم زمانی واخر
الدرجات الوجودیة نقصانا وقصورا هی الاجسام الطبیعیة وهی مع انها
من حیث حصتها من الوجود عین العلم والقدرة والحیوة الا انها لما
انتشرت وتفرقت فی الاقطار المكانیة والجهات المادیة وتباعدت
اجزاؤها فی الامتدادات الزمانیة وتعانقت مع الاعدام وامتزجت
بالظلمات فغابت عن انفسها بلا حضور ونسیت ذواتها بلا شعور
وغرقت فی بحر الهیولی وان تقدر علی التذكر بفقدان الجمعیة الحضوریة
عنها فی تفرقة هذا الكون المادی لغیبتها عن ذاتها ومفارقتها من خیرها عن
الاصلی ومقامها الجمعی وموطنها النوری لكنها مع ذلك لكونها بوجودها
الضعیفی ونورها القلیل من حقیقة الوجود وسنخ النور والحضور
قابلة لان تقبل من عنایة الله وامداد فیضه ضربا من الحیوة وقسطا
من النور لیتخلص من تسلط العدم وقهر الظلمات ولا یلتحق بالعدم
الصرف والهلاك البحت وینطلق من قید الظلمات الغاشیة والحجب
الغاشیة والقیود الداثرة فاول كسوة صورة البستها الرحمة الازلیة
هی

هی الصورة الممسكة لها عن التفرق والسیلان ثم الحافظة لتركیبها عن
المفسد المضاد ثم المواتیة لها ما یقویها ویغذیها من الخارج بدلا عما ینقص
منها بالتحلیل ومكملها مما یزیدها فی الاعظام والاحجام التی یتم بها كمالها الشخصی
ثم المدیمة لبقائها بتولید امثالها ثم العنایة الالهیة عاطفة علی المواد بعد
هذا الامداد بالهدایة لصورها الی سبیل القرب والاتحاد بتلاحق
الاستعداد شیئا فشیئا الی ان ترجع الی عالم المعاد ورتبة العقل المستفاد فهذا
اصیل ثم تذكر وتدبر فیما اشرنا الیه سابقا من ان الاجسام كلها قابلة
للحیوة الاشرف والكمال الارفع مما هی ساریة فیها لكن المانع لبعضها
عن القبول هو التسفل والتنزل فی منزل التفرقة والتضاد والتقید بهویة
جزئیة مضادة لما یقابلها فیفسدها وتفسده بالتضاد الواقع بینهما فكلما
ضعفت فیها قوة هذا الوجود المتاكد فی النزول الی منزل التفاسد والتعاند
استعدت المادة لصورة ارفع منزلا واقل تفرقة وانقساما واكثر جمعیة
واتحادا فهذه العناصر لغایة تسفلها وتفرقها وبعدها عن عالم الوحدة
من جهة التضاد وشدة كیفیاتها المتضادة وصورها المتفاسدة متعصیة
عن قبول الحیوة النفسانیة والعقلیة فكلما انكسرت سورة كیفیاتها وتاكد
وجوداتها الخاصة وانهدمت قوة تضادها بالضعف والفتور قبلت ضربا
اخر من الوجود ونمطا اخر من الصورة الكمالیة ارفع وابسط كانها لاعتدالها
واستوائها متوسطة بین الكمل خالیة عنها بوجه جامعة لها بوجه الطف
من غیر تفاسد وتضاد ثم كلما امعنت فی الخروج عن هویات الاطراف
المتضادة بالانكسار والانتقاص فیها استحقت حیوة اشرف ونالت
صورة ابسط واجمع وهكذا متدرجة فی الاستكمال تتبدل صورتها
تبدل صورتها متعالیة عن مهوی النزال حتی تبدلت صورتها بصورة النفس المتجردة
بالعقل الفعال الذی هو نور من الله ومثال منه اكرم وكلمة اتم واسم اعظم
فهذا ایضا اصل ثم استحضر فی ذهنك وتامل ان كل صورة كمالیة فهی
مما یوجد فیها جمیع الصور التی دونها علی وجه الطف واشرف وابسط وان
كل صورة ناقصة لا یمكن وجودها الا بصورة اخری متممة لها محیطة بها حافظة
ایاها مخرجة لها من القوة الی الفعل ومن النقص الی الكمال ولولاها لم یكن

لهذه الناقصة وجود اذ الناقص لايقوم بذاته الا بكامل والقوة والامكان
لايتحققان الا بفعل ووجوب فالكمال ابدا قبل النقص والوجوب قبل
الامكان والوجود قبل العدم وما بالفعل قبل بالقوة والتعين قبل
الابهام والذى يوقع الناس فى الغلط والاشتباه مايرون فى هذا العالم
من تقدم الاعدام والامكانات والاستعدادات بحسب الزمان على
مانسبت اليها من مقابلاتها كالبذر على الثمرة والنطفة على الحيوان ولم
يعلموا ان التقدم بالزمان ليس من الاسباب الذاتية للمتاخر المعلول بل من
المعدات والمهيئات للمادة ولم يعلموا ان تلك الاعدام والقوى والامكانات
لابد لها من امر صورى وجودى يكون هى متعلقة به قايمة بذاته فاذا تمهدت
هذه الاصول والمبانى ثبت وتبين انه لابد لكل صورة من هذه الصور
العنصرية والجمادية من صورة اخرى كمالية متصلة بها قريبة المنزلة
منها قايمة فى باطنها غايبة عن حواسنا وليست هى بعينها العقل الفعال
بلا واسطة كما هو عند اتباع المشائين ولا ايضا عقولا اخرى عرضية
من اصحاب الانواع بلا وسايط كما عليه الاشراقيون لما مر من ان الادنى
لايصدر عن الاعلى الا بمتوسط مناسب للطرفين غير متباعد عنهما
والا لوقع الاحتياج الى متوسط اخر بين هذا المتوسط وكل من الطرفين
وهكذا الى ان ينتهى الى التجاوز فى الارتباط وضرب من الاتصال المعنوى
فى الوجود بين المقوم وما يقوم به فلكل من هذه الصور الطبيعية صورة
غيبية هذه شهادتها وثانية هذه اوليها وكبرى هذه صغراها واخرة
هذه دنياها الا ان منازل الاخرة كمنازل الدنيا متفاوتة فى الشرافة
والدناءة والعلو والدنو ومعاد الخلايق فى الاخرة على حسب
مراتبها فى الدنيا فالاشرف يعاد الى الاشرف والاخس الى الاخس
ومتى انتقلت صورة شئ فى هذا العالم من خسة الى شرف ومن نقص
الى كمال كما انتقلت صورة الجماد الى صورة النبات او صورة النبات
الى صورة الحيوان تبدلت فى معادها الى معاد ما انتقلت اليه كما اذا
الرجل الكافر اسلم او الرجل الفاسق تاب انتقل معاده الذى
كان الى بعض طبقات الجحيم وابوابها منه الى بعض طبقات الجنان

وابوابها

وابوابها على حسب مقاله وحاله فى الدنيا فاذن ما من موجود من الموجودات
الطبيعية الا وله صورة نفسانية فى الاخرة ولصورته النفسانية صورة عقلية
فى عالم اخر فوقها هى دار المقربين ومقعد العليين وكل من العالمين الاخرين
مشتمل على تفاوت كثير بين الموجودات التى فيه لانه كما اشرنا اليه ذو طبقات
متفاوتة كهذا العالم واعلى طبقة كل عالم متصل بادنى طبقة العالم الذى
هو فوقه وبالعكس وكل صورة فى العالم الادنى يكون هيولى فى العالم الاعلى
وبالعكس وقد علمت ان كل هيولى متحدة بصورتها وهى تمامها وكمالها ومرجعها
ومعادها فالصور الحسية اذا لطفت صارت هيولى للصور النفسانية
وهى الصور العقلية فبقاء الحس بالنفس وبقاء النفس بالعقل وبقاء
العقل بالمبدع الحق قال الفيلسوف الاعظم ان هيولى العقل شريفة جدا
لانها بسيطة عقلية غير ان العقل اشد منها انبساطا وهو محيط بها وان
كان هيولى شريفة لانها بسيطة نفسانية غير ان النفس اشد انبساطا
منها وهى محيطة بها ومؤثرة فيها الاثار العجيبة بمعونة العقل فلذلك
صارت اشرف واكرم من الهيولى لانها تحيط بها وتصور فيها الصور
العجيبة والدليل على ذلك العالم الحسى فان من راه يكثر منه عجبه ولا سيما
اذا راى عظمه وحسنه وشرفه وحركته المتصلة الدايمة الظاهرة منها
والخفية والارواح الساكنة فى هذا العالم من الحيوان والهواء والنبات
وساير الاشياء كلها فاذا راى هذه الاشياء الحسية التى فى هذا العالم
السفلى الحسى فليرتق بعقله الى العالم الاعلى الحق الذى انما هذا العالم
مثاله ويلقى بصره عليه فانه سيرى الاشياء كلها التى يراها فى هذا العالم
هناك غير انه يراها هناك عقلية دايمة متصلة ذات فضايل وحيوة
نقية ليس يشوبها شئ من الادناس ويرى هناك الاشياء ممتلية
عقلا وحكمة من اجل النور الفايض عليها وكل واحد منهم يحرص على
الترقى الى درجة صاحبه وان يدنو من النور الاول الفايض على
ذلك العالم العلم والعلم محيط بالاشياء كلها الدايمة التى لا تموت
ومحيط بجميع العقول والانفس انتهى كلامه الشريف وفيه ما لا يخفى
من التاييد لما نحن فيه ومن الشواهد العرشية الدالة على ان

لهذه الصّور الطبيعية صور انفسانية هي معادها وباطنها واخرى عقلية هي
معاد معادها و باطن باطنها انامتى احسسنا بشئ خارجي وقعت له صورت
غير صورتها الخارجية في قوانا الحساسة التي هي من جنس الحيوانات المقتصرة
على النفس الحساسة فقط فاذا وقعت تلك الصورة في حسنا واستكمل بها
الحس حصلت من تلك الصورة صورة اخرى الطف واشرف منها فتصورت بها
قوة خيالنا التي دلت البراهين التي اقمناها مرسومة في هذا الكتاب على تجردها
وتجرد ما ارتسم فيها وتمثل لها وكذلك انتقلت من الصورة التي في قوة خيالنا صورة
اخرى عقلية الى عقلنا فلولا ان بين محسوس كل طبيعة ومتخيله ومعقوله علاقة ذاتية
كما بين حسنا وخيالنا وعقلنا من الرابطة الاتحادية وكذلك الامر على عكس ذلك الصعود
في سلسلة النزول فانا متى تعقلنا تعلقنا صورة عقلية وقعت منها حكايت مثاليه مطابقة
لها في خيالنا واذا اشتد وجود الصورة في عالم الخيال انفعلت منه قوة الحس وتمثلت
بين يدي الحس صورة في الخارج كما قال تعالى فتمثل لها بشرا سويا ومن هذا القبيل رؤية
النبي ع صورة جبرئيل والملائكة عليهم السلم في هذا العالم كما سيتضح لك في مباحث
النبوات فاذن قد ثبت وتحقق من جميع ما نقلناه وذكرناه ان لكل صورة طبيعية في
عالم الشهادة صورة نفسانية في عالم الغيب هي معادها ومرجعها الذي يحشر اليه
بعد زوال المادة ودثورها وهي الان ايض متصلة بها متقومة بقوامها راجعة
اليها لكنها لما كانت مغمورة في غمرة الظلمات والاعدام غريقة في بحر الهيولى
والاجسام لا يستبين حشرها الى تلك الصور النفسانية المقيمة لها الا
لاهل المعرفة والشهود فاذا انفسخت هذه الصور بدثور مادتها وتجردت
عن غواشيها الجسمانية التي هي مقبرة ما في علم الله برزت صورتها من هذه
المكامن والمقابر الى ذلك العالم عالم المعرفة والكشف واليقين وحشرت
اليه كما قال تعالى وبرزت الجحيم لمن يرى وقوله كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون
كلا لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم واعلم ان صورة الجحيم التي
سيبرز في الدار الاخرة بحيث يشاهدها اهل المحشر عند ذلك هي بعينها
باطن هذه الصور الطبيعية السفلية التي تحرق نارها الابدان
وتبدل الجلود بالاستحالة والذوبان لكنها مستورة كما ذكر عن هذه
الحواس فاذا خرجت النفوس عن هذا العالم تشاهد صورتها الكامنة

بادزة مع قيودها وسلاسلها واغلالها وعقاربها وحياتها وترى شهواتها
ولذاتها بصورة نيرانات ذات لهب وشعلات محرقة للقلوب معذبة للنفوس
ومطعوماتها ومشروباتها كالزقوم والحميم تزيد في الجوع والعطش للنفس
والالتهاب والاحتراق الدعوى السادسة في معاد الهيولى والاجسام
المادية والاشارة الى غاية الاشرار والشياطين لما علمت ان الموجودات
لها حظ من الوجود ولها صورة محصلة كلها متوجهة بحسب فطرتها نحو الغايات
والكمالات والاغراض الصحيحة المتممة لها المبلغة بها الى غايات اخرى
هي الصور والكمالات دونها وهي مثل الحركة والهيولى والقوة والزمان
وكذا الامتداد الجسماني الذي شانه الانقسام والانعدام والاضمحلال
والسيلان لولا النفوس والطبايع الممسكة اياه عن التفرق والانفصال
المعطية له الوحدة والاتصال فان الجسم بما هو جسم في نفسه مع قطع
النظر عن المحصلات الصورية المفيدة لها ضربا من الوحدة والرباط
كان يستدعي كل جزء الغيبة والفرقة عن صاحبه كما يقتضي وجود
صاحبه عدمه وبعده وما لا وحدة له في ذاته لا وجود له وكذا الزمان
الذي ذاته عين السيلان والانقضاء فاذن معاد هذه الاشياء
الى البوار والهلاك ولا يمكن انتقالها من هذا العالم الذي هو معدن
الشرور والظلمات والاعدام الى تلك الدار التي هي دار القرار ودار الحيوة
والا لكان اللاقرار قرارا وللعدم وجودا وللتجدد ثباتا وللموت
حيوة فمال الحركة والهيولى والزمان الى العدم والبطلان وكذا الجسم
المستحيل الكاين الفاسد من حيث هو هو فكما ان مبدا مثل هذه الاشياء
امور عدمية من باب الامكان والقصور فان منبع الهيولى هو الامكان
ومنبع الحركة هو الاستعداد فكذا معادها ومرجعها الى الزوال والبطلان
فان الغايات على نحو المبادي فكما علمت هذا في الجسمانيات فقس عليه
نظايره في النفسانيات فان غاية الجبن والجهل والبلادة واشباهها الى
الهلاك والبطلان من غير تعذيب وايلام ان كانت بسيطة غير ممزوجة
بشر وجودي وان كانت ممزوجة بعناد واستكبار ونفاق كان مع عذاب
شديد وعقاب اليم وقد مر في مباحث العلة والمعلول من العلم الكلي والفلسفة

استعدادات وامكانات لاشياء اخرى م

الاولى ان هيهنا غايات وهمية زينت لطوايف من النّاس مباديها اغاليط وهمية
واماني باطلة واهويه ردية ولكل نوع من الهوى والشهوات الذميمة طاغوت
يودى بصاحبه الى غاية جزئية في هذا العالم وقد علمت ان هذه الغايات
الجزئية والاغراض الوهمية مضمحلة فاسدة فمن كان وليه الطّاغوت واضلّه
الهوى واتباعه وكل هذه الامور من لوازم هذه النشاة الفانية فكلما
امعنت هذه النّشاة في الدثور ازداد الطّاغوت وجنوده اضمحلالا فيذهب
به ممعنا في ورود العدم متقلبا في الدركات حتى يحله دار البوار ومرجع
الاشرار تعقيب فيه تاييد لما حصلناه وتاكيد لما اصلناه من عود
هذه الطبايع المتجددة الى دار اخرى باقية قد ذكرنا ان القوة الالهية لم
ولا تقف عند ذاتها من غير ان تفيض على مادونها من الاشياء فيضانا
دايما لكونها غير متناهية في الشدة والمدة والعدة فهي فوق ما لا يتناهى
بما لا يتناهى بل فاض اولا على العقل وصورة على مثاله تعم عن المثل
والشبيه قبل ان يفيض على غيره اذ لم يجز في العناية الواجبية صدور
الممكن الاخس قبل الاشرف كما علمت بل لابد من افاضة الاشرف ولا بعده
الاشرف فالاشرف الى الاخس فالاخس حتى ينتهى الى ما لا اخس منه
فلا جرم صدر من البارى اولا انية العقل ايضا تاما كاملا بعدا لا ولا غير تاما كاملا ولما كان العقل صح
متناه عدة ومدة لاشدة لم يجز ايضا وقوفه عند ذاته من غير ان يصدر
ما يناسبه ويقرب منه غاية ما يمكن من القرب بين المفيض والمفاض
عليه فافاض من نوره وقوته على النفس وكذلك النّفس لما امتلات
نورا وقوة وغيرها من الفضايل والخيرات وغاية ما يمكن للنفس
ان تقبلها لم تقدر على الوقوف على ذاتها لعلة ان تلك الفضايل والخيرات
التى افادها العقل تشوقها الى التشبه بالعقل والاتصال به فافاضت
من نورها وفضايلها على ما تحتها لكن على سبيل التجدد الزمانى
اذ ليست تامة الوجود والا لكانت عقلا لا نفسا وهى نفس هذا خالف فملات
هذا العالم من نورها وبهائها وحسنها من صور الانواع وطبايع الجسمانيات
كالافلاك والكواكب والحيوانات والمعادن والنبات والاسطقسات
فتلك الصور ايضا في غرايزها وجبلاتها الجود على ما تحتها والفعل فيما دونها

بالناموس

بالناموس الالهى والاقتداء بالسّنة الواجبية لكن الطبيعة المادية لما كانت اخر
الجواهر الصّورية وادناها لم تقو على شىء غير الهيولى التى ليس شانها غير امكان
الاشياء واستعدادها وغير الحركة التى هى خروج الشىء الممكن من القوة الى الفعل
فالهيولى والحركة شانهما الحدوث والدّثور والاخذ والترك والتجدد والانقضاء
والشروع والانتهاء فلاجرم سيخرب هذا العالم ويزول جميع ما في الارض
ويؤول الى العدم والفناء كما قال سبحانه كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال
والاكرام فتكرّ الطبيعة راجعة الى النّفس والنّفس راجعة الى العقل والعقل
راجعا الى الواحد القهار كما قال سايلا مجيبا لمن الملك اليوم لله الواحد القهار
وقوله ونفخ في الصور فصعق من في السموات والارض الا من شاء الله ثم
نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون فاذا رجعت هذه الاشياء الى مقارها
الاصلية بعد خروجها عن عالم الحركات والاستحالات والشرور والالام
بالموت والفساد للاجسام والفزع والصّعق للنفوس تعطف عليها الرّحمة
الالهية تارة اخرى بالحيوة التى لا موت فيها والبقاء الذى لا انقطاع لها
ولهذا قال ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون وقال واشرقت الارض
بنور ربها وتلك الارض الاخروية هى صورة نفسانية ذات حيوة وقبول
للاشراقات العقلية الفايضة منه تعم ويمكن ان يراد بها هذه الارض
بعد قبضها فانها اذا صارت مقبوضة بايدى سدنة الملائكة الجاذبة
تصير صورة نفسانية قابلة لان تحذ بها وتقبضها ايدى الرحمن كما
قال والارض جميعا قبضته يوم القيمة والسماوات مطويات بيمينه
والفرق بين القبض والطى ان القبض يستدعى ان يكون للمقبوض
وجود عند يد القابض اشرف وجوده الذى كان في تلك المرتبة كمادة
الغذاء اذا اجذبته وقبضته القوة الغاذية فانها تبدل صورتها بصورة
شبيهة بالمغتذى وهى اشرف واما الطى فيستدعى ان لا يبقى للمطوى وجود
وانانية فقبض الارض اشارة الى تبدل صورتها الطبيعية بصورة
نفسانية اخروية كما قال يوم تبدل الارض غير الارض وطى السّما اشارة
الى فنائها بنفسها عن نفسها واتحادها بالعقل وهو المشار اليه بيمينه
تعالى والعقل الصّرف مما قد علمت انه فان عن نفسه وباق بالحق تعالى

واعلم ان جميع ما فى عالم الاخرة صورة ادراكية ليس لها موضع او مادة لا حيوة لها
كهيوليات هذا العالم وموضوعاتها التى لا حيوة لها فى ذاتها الا عرضية واردة
عليها من غيرها وادنى موجودات ذلك العالم وهو ارض الاخرة صورة ذات
حيوة اعلى من سماء هذا العالم كما ورد فى الحديث ارض الجنة الكرسى وسقفها
عرش الرحمن وكذلك الماء والهواء والنار والشجر والجبال والابنية والبيوت
كلها موجودة بوجود صورى نفسانى بلا مادة وحركة وقوة استعدادية واذا
كان حال الموجودات الدنية الارضية التى لذلك العالم هكذا فما ظنك بحال
موجوداتها الشريفة السماوية وبالجملة كل ما فى هذا العالم له صورة فى الاخرة
والتفاوت بين سماءها وارضها وحيواناتها واشجارها واحجارها ومياهها
وغيرها على نسبة هذا التفاوت لانها بواطن هذه الامور فيكون التفاوت
فيها اشد واكثر كما قال وللاخرة اكبر درجات واكبر تفضيلا على ان الكل
حيوان بحيوة ذاتية فقد ظهر وانكشف ان لهذه الصور الهيولية من العناصر
وغيرها صور اخروية محسوسة هناك مشهودة بحواس غير داثرة ولا
فانية ولا متجزية لانها كلها فى موضع النفس كانها قوة مع انها متخالفة المدركات
كثيرة الصور وهذا من العجايب التى يختص بدركها اولوا الابصار وتلك
بواطن هذه الدنيويات التى سترجع اليها بعد دثورها وانقطاع وجودها
عن هذا العالم محشورة اليها باقية هناك حية بحيوتها النفسانية لما مر
من انه لا صورة طبيعية الا وله نفس وعقل قال الفيلسوف المعلم
للمشائين فى الميمر الثامن من كتابه وصفة النار هو مثل صفة الارض ايضا
وذلك ان النار انما هى كلمة ما فى الهيولى وكذلك ساير الاشياء
شبيهة بها والنار لم تكن من تلقاء نفسها بلا فاعل ولا من احتكاك
الاجسام كما ظن وليست الهيولى ايضا نارا بالقوة ولا هى تحدث صورة
النار لكن فى الهيولى كلمة فعالة تفعل صورة النار وصورة ساير الاشياء
فالهيولى قابلة لذلك الفعل والكلمة التى فيها هى النفس تقوى ان تصور
فيها صورة النار وساير الصور وهذه النفس انما هى حيوة النار وكلمة
فيها وكلتاهما اعنى الحيوة والكلمة شئ واحد ولذلك قال افلاطن ان فى
كل جرم من الاجرام المبسوطة نفسا وهى الفاعلة لهذه النار الواقعة

بلغ المقابلة

تحت

تحت الحس فان كان هذا هكذا قلنا ان الشئ الذى يفعل هذه النار انما هى
حيوة ما نارية وهى النار الحقيقية فالنار اذن التى فوق هذه النار فى العالم الاعلى
هى احرى ان تكون نارا فان كانت نارا حقيقة فلا محالة انها حيوة فحيوتها ارفع
واشرف من حيوة هذه النار لان هذه النار انما هى صنم لتلك فقد بان وصح ان
النار التى فى العالم الاعلى هى حية وان تلك الحيوة هى القيمة بالحيوة على هذه النار
وعلى هذه الصفة يكون الماء والهواء هناك اقوى فانهما هناك حيان كما هى
فى هذا العالم الا انها فى ذلك العالم اكثر حيوة لان تلك الحيوة هى التى تفيض
على هذين اللذين ههنا الحيوة انتهى وقال فى الميمر العاشر ان لهذه الارض
حيوة ما وكلمة فعالة والدليل على ذلك صورها المختلفة فانها تنمو وتنبت
الكلاء والجبال والمعادن فانها نبات ارضى وانما يكون هذه فيها لاجل الكلمة ذات
النفس التى فيها فانها هى التى تفعل فيها وتصور فى داخل الارض هذه الصور
وهذه الكلمة هى صورة الارض التى تفعل فى باطنها كما تفعل فى باطن الشجرة
فالكلمة الفاعلة فى باطن الارض الشبيهة بطبيعة الشجرة هى ذات نفس
لانها لا يمكن ان يكون ميتة وتفعل هذه الافاعيل العجيبة العظيمة فى الارض
فان كانت هذه الارض التى هى صنم حية فبالحرى ان تكون تلك الارض العقلية
حية ايضا وان تكون هى الارض الاولى وتكون هذه ارضا ثانية لتلك
شبيهة بها انتهى كلامه وقال الشيخ محيى الدين الاعرابى فى الباب الرابع عشر
وثلثمائة من كتابه المسمى بالفتوحات المكية اعلم ان الحيوة فى جميع الاجسام
حيوتان حيوة عن سبب وهى الحيوة التى نسبناها الى الارواح وحيوة اخرى
ذاتية للاجسام كلها كحيوة الارواح للارواح غير ان حيوة الارواح تظهر
لها فى الاجسام بانتشار ضوءها فيها وظهور قواها وحيوة الاجسام
الذاتية ليست كذلك اذ ما خلقت مدبرة فحيوتها الذاتية تسبح ربها
دايما لانها صفة ذاتية سواء كانت الارواح فيها او لا وما يعطيها
ارواحها فيها الا هيئة اخرى عرضية فى التسبيح بوجودها واذا فارقها
الروح فارقها ذلك الذكر الخاص فيدرك المكاشف الحيوة التى فى الاجسام
كلها واذا اتفق على اى جسم كان امر يخرجه عن نظامه مثل كسر آنية او كسر
حجر فهو مثل قطع يد انسان او رجله تزول عنه حيوة الروح المدبرة له

حقيقة ط
خفية ط
القائمة

ويبقى عليه حيوة الذاتية له فان لكل صورة فى هذا العالم روح مدبرة وحيوة
ذاتية تزول الروح بزوال تلك الصورة كالقتل وتزول الصورة بزوال الروح
الصورة كالميت التى مات على فراشه والحيوة الذاتية لكل جوهر غير زايلة انتهى
كلامه اقول يجب ان يعلم ان الكشف والبرهان شاهدان على ان الجسم الذى له
حيوته ذاتية ليس هذا الجسم الذى هو مادة مستحيلة كاينة فاسدة متبدلة
الذات آنا فآنا وقد اوضحنا ذلك بالبراهين القطعية والحجج السمعية الشرعية
١ وباتفاق عظماء الفلاسفة وائمة الحكمة من ان هذه الاجسام التى فى امكنة هذا
العالم سماؤه وارضه وما بينهما كلها حادثة دائرة متجددة الكون كاينة فاسدة فى كل
حين لا يبقى آنين وكلما كان كذلك كيف حيوته ذاتية حيوة التسبيح والنطق انما
الجسم الذى حيوته ذاتية هو جسم اخراخروى له وجود ادراكى غير مفتقر الى
مادة وموضوع ولا يحتاج الى مدبر وخالق يدبره ونفس تتعلق به وتخرجه
من القوة الى الفعل وتفيده الحيوة لانها عين الحيوة وعين النفس فلا يحتاج
الى نفس اخرى وقد قلنا مرارا ان ذلك الجسم جسم ادراكى وصورة ادراكية
وكل صورة ادراكية وجودها فى نفسها عين مدركيتها بالفعل فلا يفتقر الى
ما يجعلها مدركة بالفعل بعد ما كانت مدركة بالقوة كساير الصور المادية التى
لا تصير محسوسة ولا معقولة الا بتجريد مجرد يجردها وينزعها عن المادة حتى
تصير محسوسة او معقولة وقد علمت فيما سبق ان كل صورة محسوسة
او معقولة هى متحدة بالجوهر الحاس او العاقل فاذن الاجسام الادراكية التى
هى الصور المحسوسة بالذات حيوتها ذاتية نفسانية لا كهذه الاجسام المادية
الكاينة الفاسدة فالذى افاده هذا الشيخ قدس سره ليس بظاهره صحيحا
وقوله تعو ان من شئ الا يسبح بحمده وغير ذلك من الايات انما يدل على
ان الاجسام كلها ذا حيوة ونطق سواء كانت بحسب جسميتها او بما يتصل
بها من روح او ملك ولا يدل على انها من حيث جسميتها ومادتها مع قطع
النظر عن ارواحها وصورها المدبرة ناطقة مسبحة وقد علمت ان لكل
جسم صورة نفسانية ومدبرا عقليا بهما يكون ذات حيوة ونطق
لا من حيث جسميتها الميتة المظلمة الذات المشوبة بالاعدام الزايلة
الغير الباقية الا فى آن ولكن هيهنا دقيقة اخرى يمكن ان يستتم ويستقيم

بها كلامه وهى ان المكشوف عند البصيرة والمعلوم بالبرهان ان فى باطن هذه
الاجسام الكاينة جسما شعاعيا ساريا فيها سريان النور فى البلور وهى بتوسطه
يقبل الحيوة وتصرف النفوس والارواح وليس المراد بذلك الجسم النورانى
هو الذى يسميه الاطباء الروح الحيوانى وهو المنبعث فى الحيوان اللحمى
من دم القلب والكبد ويسرى فى البدن بواسطة العروق الشريانية وذلك
لان ذلك مركب والذى كلامنا فيه بسيط وهو ظلمانى مادى وهذا نورانى
مجرد الذات وهو مختص ببعض الاجسام ويقبل الحياة من خارج بخلاف هذا
فانه سار فى جميع الاجسام وحية بحياة ذاتية لان وجوده وجود ادراكى
٢ هو عين النفس المدركة بالفعل **فصـــــل** فى معنى الساعة قال تعالى
يسئلونك عن الساعة ايان مرسيها فيم انت من ذكريها الى ربك منتهيها
قيل انما سميت الساعة ساعة لانها تسعى اليها النفوس لا بقطع المسافات
المكانية بل بقطع الانفاس الزمانية بحركة جوهرية ذاتية وتوجه غريزى
الى الله وملكوته كما بيناه فى ضرورة الموت فمن مات وصلت اليه ساعته وقامت
قيامته وهى ساعة القيمة الصغرى ويقاس عليها يوم القيمة الكبرى التى
للساعات الانفاس كاليوم للساعات او كالسنة للايام واعلم ان اهل
المعرفة واليقين لا يشكون ولا يمترون فى امر الساعة ويعلمون انها الحق ولا ينتظرون
قيامها كانتظار اهل الحجاب والغفلة الذين يشكون فى وقوعها ويستبعدونها ويسئلون
عن وقتها ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين ولكن اهل اليقين يستعدون
لقاءها ويرونها كانها قائمة عليهم واقعة بهم او قريبة منهم كما فى قوله وما يدريك
لعل الساعة قريب يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها والذين امنوا مشفقون منها
ويعلمون انها الحق الا ان الذين يمارون فى الساعة لفى ضلال بعيد وقوله ان الساعة
آتية لا ريب فيها ولكن اكثر الناس لا يعلمون وقوله ويقولون متى هذا الوعد
ان كنتم صادقين قل لا املك لنفسى نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله لكل امة اجل فاذا
جاء اجلها لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون **فصـــــل** فى معنى النفخ فى
الصور قال تعالى ونفخ فى الصور الاية وسئل رسول الله صلى الله عليه واله
عن الصور فقال قرن من نور التقمه اسرافيل فوصف بالسعة والضيق واختلف فى
ان اعلاه ضيق واسفله واسع او بالعكس ولكل وجه عند صاحب البصيرة والصور

معنى الساعة

بسكون الواو وقرئ بانفتاحها ايضا جمع الصورة والقراءة الاخيرة منقولة من الحسن
البصرى وذكر الرازى فى تفسيره الكبير اقوالا ثلثة فى معنى الصور احدها انه آلة اذا
نفخ فيها يظهر منها صوت عظيم وهى الآلة المعروفة المستعملة بامر السلطان علامة
لبعث الجنود من البلد ونحو ذلك وظاهر انها وقعت فى الاية على سبيل التشبيه
ولهذا وقع فى الحديث انه قرن من نور والنور لا يكون له صوت محسوس وثانيها ان
المراد منه مجموع الصور والمعنى انه اذا نفخ فى الصور ارواحها وهو قول الحسن وكان
يقراء بفتح الواو وعن ابى رزين بالفتح والكسر قال وهو حجة لمن فسر الصور بجمع الصورة
وثالثها ان النفخ فى الصور استعارة والمراد منه البعث والنشر قال والاول اولى
للخبر اقول قد علمت ان المعنى الاول للاية لا يمكن حمله على الظاهر والخبر ايضا يدل على ذلك
كما مر ثم قال وفى قوله تعالى ثم نفخ فيه اخرى دلالة على انه ليس المراد نفخ الروح والاحياء
لان ذلك لا يتكرر انتهى اقول النفخ من قبل الله تعالى تع لا يكون الا احياء وافاضة
للروح وانشاء للحيوة لكن انشاء الحيوة فى نشاءة عالية يلزمها الموت عن نشاة
سافلة فبالنفخة الاولى تموت الاجساد وتحيى الارواح وبالنفخة الثانية تقوم
الارواح قياما بالحق لا بذواتها اعلم ان جميع المواد الكونية بصورها الطبيعية
قابلة للاستنارة بالارواح كالفحم فى استعداده للاشتعال من جهة نارية
كامنة فيه فالصور البرزخية كامنة فيها كالها كمون الحرارة والحمرة فى الفحم والارواح
كامنة فى الصور البرزخية كالها كمون الاشتعال والانارة فى الحرارة ففى النفخة
الاولى زالت الصور الطبيعية بالاماتة كزوال هيئة السواد والبرودة
للفحم بحصول الحمرة والحرارة واستعدت الصور البرزخية لقبول الاستنارة بالارواح
استعداد الفحم المحمر المتسخن لقبول الاشتعال فاذا نفخ اسرافيل وهو المنشئ
الارواح فى الصور نفخة ثانية تستنير بالارواح البارزة القائمة بذاتها كما قال
فاذاهم قيام ينظرون قال الشيخ العربى فى الفتوحات المكية النفخة نفختان نفخة تطفى
النار ونفخة تشعلها فاذا نهيات هذه الصور كانت فى استعدادها لقبول الارواح
كاستعداد الحشيش بالنار التى كمنت فيه لقبول الاشتعال والصور البرزخية كالسرج
مشتعلة بالارواح التى فيها فينفخ اسرافيل نفخة واحدة فتمر على تلك الصور فتطفيها وتمر
النفخة التى تليها وهى الاخرى على الصور المستعدة للاشتعال وهى النشاة الاخرى
فتشتعل بارواحها فاذاهم قيام ينظرون فتقوم تلك الصورة احياء ناطقة بما
احياء ط

ينطقها

ينطقها الله فمن ناطق بالحمد لله ومن ناطق بقول من بعثنا من مرقدنا ومن
ناطق بالحمد لله الذى احيانا بعد ما اماتنا واليه النشور وكل ينطق بحسب
حاله وما كان عليه ونسى حاله فى البرزخ ويتخيل ان ذلك منام كما يتخيله المستيقظ
وقد كان عند موته وانتقاله الى البرزخ كالمستيقظ هناك وان الحيوة الدنيا
كانت له كالمنام وفى الاخرة تعتقد فى امر الدنيا والبرزخ انه منام فى منام وقال
فى موضع اخر منها بعد ذكر الناقور والصور وليعلم بعد ما قررناه ان الله تع اذا قبض
الارواح من هذه الاجسام الطبيعية والعنصرية اودعها صورا اخذها فى مجموع
هذا القرن النورى بجميع ما يدركه الانسان بعد الموت فى البرزخ من الا
مور يدركها بعين الصورة التى هو بها فى القرن والنفخة نفختان نفخة تطفى
النار ونفخة تشعلها فكذلك نفخة الصور نفختان الاولى للاماتة لمن يزعم
ان له حيوة سواء كان من اهل السموات او من اهل الارض قال تع ونفخ فى الصور
فصعق من فى السموات ومن فى الارض الا من شاء الله وهم الذين سبقت
لهم القيامة الكبرى واليهم الاشارة بقوله ان الذين سبقت لهم منى الحسنى
اولئك عنها مبعدون الى قوله لا يحزنهم الفزع الاكبر وتتلقاهم الملائكة
هذا يومكم الذى كنتم توعدون يوم نطوى السماء كطى السجل للكتب
اذ الفزع الاكبر اشارة الى ما فى قوله ففزع من فى السموات ومن فى الارض
اقول وذلك لان اولئك ليسوا من اهل السموات والارض لكون ذواتهم
خارجة عن عالم الاجسام وصورها ونفوسها ولا يجرى عليهم تجدد الاكوان
ولا تغير الزمان لاستغراقهم فى بحر الاحدية وسلطان نور الالهية كالملائكة
المهيمن الذين هوياتهم مطوية تحت الشعاع الطامس القيومى والنور الباهر
الالهى فلا التفات لهم الى ذواتهم والثانية لاجل الاحياء بعد الاماتة والبقا
بعد الفناء حيوة ارتفع من الاولى وبقاء حقيقيا لا فناء بعده قال ثم نفخ فيه
مبحث القيامتين الصغرى والكبرى
اخرى فاذاهم قيام ينظرون فصل فى القيامتين الصغرى والكبرى
اما الصغرى فمعلومة من مات فقد قامت قيامته واما الكبرى فمبهمة وقتها ولها
ميعاد عند الله ومن وقتها على التعيين فهو كاذب لقوله ص كذب الوقاتون
وكل ما فى القيمة الكبرى فله نظير فى القيمة الصغرى ومفتاح العلم بيوم القيمة

ومعاد الخلايق هو معرفة النفس ومراتبها والموت كالولادة فقس الاخرة بالاولى
والولادة الكبرى بالولادة الصغرى ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة ولا شك
ان الاخرة انما يحصل بارتفاع الحجب وزوال الملابس وظهور الحقايق وانكشاف
الحق بالوحدة الحقيقية وكذا يظهر كل شئ فيها على صورة الذاتية الحقيقية فمن اراد ان
يعرف معنى القيمة الكبرى وظهور الحق بالوحدة الحقيقية وعود الاشياء كلها
اليه وفناء الكل عن هوياتها الجزئية حتى الافلاك والاملاك والارواح والنفوس
كما قال فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله وهم الذين سبقت
لهم القيمة الكبرى وقال ولله ميراث السموات والارض وكل شئ هالك الا
وجهه وكل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام الى الله تصير
الامور وكما جاء في الخبر الصحيح ان الحق سبحانه يميت جميع الموجودات حتى الملائكة
وجبرئيل وميكائيل وملك الموت ثم يعيدها للفصل والقضاء فليتامل في الاصول
التي سبق ذكرها من توجه كل سافل الى عال ورجوع كل شئ الى اصله وعود كل صورة
الى صورتها ومن اثبات الحركات الجوهرية الطبيعية والنفسانية الى غاياتها ورجوع
المعلولات الى عللها واتصال النفوس السموية بنهاياتها العقلية ومن تنور
قلبه بنور اليقين يشاهد تبدل اجزاء العالم واعيانها وطبايعها ونفوسها في كل
لحظة فالكل متبدلة وتعيناتها زايلة فما من موجود الا ويقع له الرجوع الى الله
ولو بعد ادوار واحقاب كثيرة اما بموت او فناء او استحالة او انقلاب او صعق
كما للارواح فلكل حركة وتبدل لا بد له من غاية ينتهي اليها وقتا ولغايته ايضا غاية
حتى ينتهي الى غاية لا غاية لها ويجتمع فيها الغايات فلها يوم واحد الى بل لحظة واحدة
او اقرب منها حاوية لجميع الاوقات والازمنة والانات التي تقع فيها النهايات
كما ان جميع البدايات ابتدات من بداية واحدة ومبدا واحد يتشعب منه
كل مبداء ويتجنس منه كل موش واش وكذا من شاهد حشر جميع القوى
الانسانية من مركبها مع تباينها ومحركيها وتباين مواضعها عددا او شخصا وتخالف
نهاياتها نوعا وحقيقة الى ذات واحدة بسيطة روحانية ورجوعها اليها
واستهلاكها فيها ثم ابتعاثها منها في الاخرة على نحو اخر افضل وادفع مما
كانت عليه اولا في الدنيا هان عليه التصديق برجوع الخلايق كلها الى
الحق تعالى ثم وجودها وانتشاؤها منه تارة اخرى على وجه اكمل وادفع من

النشاه

حقيقتها ط

ويتجنس ظ

النشأة الاولى فكما ان الروح الانساني منه انبساط اشعة القوى والمشاعر
على مواضع البدن واليه رجوع انوارها من محابس مظاهرها بالموت ثم
ابتعاثها عنه في الاخرة تارة اخرى على نحو اخر فكذلك القياس في تكون
هذا العالم وموجوداتها من السموات والارض وما بينهما وما فيهما ثم رجوع
الكل اليه بطي السماوات وانتثار الكواكب واندكاك الجبال وقبض الارض
وما فيها وموت الخلايق ونزع ارواحها وقبض نفوسها وفناء كل من عليها
كما قال يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره الف
سنة فاذا رجع اليه الكل استانف لها الوجود تارة اخرى على وجه تقوم
قياما يبقى ابدا من غير فناء ولا زوال قال تعالى كما بدانا اول خلق نعيده وعدا علينا
انا كنا فاعلين ومن لم يذق هذا المشهد سواء كان من العلماء الناظرين غير الواصلين
او من المغرورين بعقولهم الناقصة العادية او من المحجوبين العاكفين على باب
الصور الظاهرة والاصنام فليصدق الانبياء والاولياء ص فيما قالوه ويؤمن
به ايمانا بالغيب كايمان الاعمى بما يقوله ويهديه قايده ولا ينكر شيئا منه نعوذ
بالله من ضعف الايمان وباليوم الاخر والجحود لما انباء به اهل الانباء عليهم
السلم من النباء العظيم الذي هم فيه مختلفون وعنه معرضون بل هم بلقاء ربهم
كافرون وقد تحقق بالبرهان وانكشف بلوامع ايات القران وبطلوع الشمس
العرفان من افق البيان ان اعيان العالم متبدلة دايما وتشخصاتها وهوياتها
متزايلة وطبايعها متجددة كل آن كما قال تع بل هم في لبس من خلق جديد وقوله
وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب وهو سبحانه غاية هذه
الحركات والتبدلات ولله ميراث السموات والارض الا الى الله تصير الامور
فسبحان الذي بيده ملكوت كل شئ واليه ترجعون فصل في ان اي الاجسام
يحشر في الاخرة وايها لا يحشر اعلم ان الارواح ما دامت ارواحا لا تخلو
عن تدبير اجسام لها والاجسام المتصرفة فيها الاجسام قسمان قسم
يتصرف فيها النفوس تصرفا اوليا ذاتيا من غير واسطة وقسم يتصرف
فيه النفوس تصرفا ثانويا تدبيريا بواسطة جسم اخر قبله والقسم الاول
ليس محسوسا بهذه الحواس الظاهرة لانه غايب عنها لانها انما تحس
بالاجسام التي هي من جنس ما يحملها من هذه الاجرام التي هي كالقشور ويؤ

بلغ تصحيحا وقبالا

فيها سواء كانت بسيطة كالماء والهواء وغيرهما او مركبة كالحيوان والنبات
وغيرهما وسواء كانت لطيفة كالارواح البخارية او كثيفة كهذه الابدان
اللحمية للحيوان والاجساد النباتية فان جميعها ليست مما يستعملها النفوس
ويتصرف فيها الا بالواسطة واما القسم الاول المتصرف فيه فهو من الاجسام
النورية الحية بحيوة ذاتية غير قابلة للموت وهي اعلى رتبة من هذه الاجسام
المشفة التي توجد ههنا ومن التي تسمى بالروح الحيواني فانها من الدنيا
وان كانت شريفة لطيفة بالاضافة الى غيرها ولهذا تستحيل وتضمحل
سريعا ولا يمكن حشرها الى الاخرة والذي كالامنافية من اجسام الاخرة
وهي تحشر مع النفوس ويتحد معها وتبقا ببقائها واما البرازخ العلوية
فالتي في نهاية العلو في هذا العالم التي يقال لها سدرة المنتهى فهي كانها
عين الصورة بلا مادة فحكمها يشبه ان يكون كحكم الاجسام الخيالية و
تصرف النفوس فيها كتصرف النفوس في تلك الاجسام واما التي دونها
فهي كالارواح الدماغية لنا لانها بمنزلة خيال العالم الكبير وقد صرح بعض ائمة
الكشف ان الاجسام النورية الفلكية لا خيال لها بل هي عين الخيال وكما
ان خيال الانسان عن صورة كذلك لا يخلو ذات الملك عن صورة وصورة
الفلك لذات الملك كقوة الخيال لذات الانسان وهذه الزرقة المحسوسة
ليست صورة السماء ولا هذه الانوار المدركة بالحس هي انوارها الموجودة
يوم القيمة بل هذه السماء من دوسة مهدومة وكواكبها منكسفة مطموسة
في ذلك اليوم فصـــل في حال اهل البصيرة ههنا اعلم ان من الناس
من يرى بعين البصيرة امور الاخرة واحوالها ويحضر عنده شهود الجنة
واهلها والنار واهلها قبل قيام الساعة فلا يحتاج في معاينة ذلك العالم
وبروز الحقايق له الى حصول الموت الطبيعي لزوال الحجب عن وجه قلبه وعين
وعين بصيرته فحالهم قبل الموت كحال غيرهم بعد الموت كما قال تعالى فكشفنا عنك
غطائك فبصرك اليوم حديد وذلك لتبدل نشاتهم الدنيوية الى نشاتهم
الاخروية واذا تبدلت نشاتهم تبدلت اسماعهم وابصارهم وحواسهم الى
الى اسماع وابصار وحواس تبدلت في حقهم جميع الموجودات التي في السموات
والارض لان هذا ايضا نشاتين نشاة الدنيا ونشاة الاخرى وكل حس

مع محسوسة من نوع واحد فحواس هذه النشاة يدرك محسوسات
هذه النشاة وحواس النشاة الاخرة تدرك بها محسوسات نشاة الاخرة والى
هذا التبديل اشار تعالى بقوله يوم تبدل الارض غير الارض والسموات
وبرزوا لله الواحد القهار وقال نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين
على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وبهذا التبديل في الوجود
سواء وقع قبل الموت او بالموت او بعده يستحق الانسان لدخول الجنة
ودار السلام وبه يتحقق الفرق بين اهل الجنة واهل النار فاهل الجنة لهم
قلوب منورة وصدور منشرحة وابدان مطهرة وصور مجردة عن رجس
المادة الطبيعية بخلاف اهل النار لعدم تبدل ذواتهم عن هذا الوجود
الطبيعي فكيف يمكن لهم دخول دار السلام كما قال تعالى ايطمع كل امرئ ان
يدخل جنة النعيم كلا انا خلقناهم مما يعلمون اى من نطفة قذرة والمكون
من نحو هذه المادة كيف يناسب دار القدس والطهارة ولما كان ههنا مظنة
سؤال مشكل وهو ان جميع الناس مشترك في انهم مخلوقون من نطفة يعنى
انهم اجسام طبيعية فكيف يقع لهم استحقاق دخول دار السلام واستيهال
جوار رب العالمين وما للتراب ورب الارباب فعقب الاية بقوله تعالى فلا
اقسم برب المشارق والمغارب انا لقادرون على ان نبدل امثالكم وننشئكم
فيما لا تعلمون اى تتبدل نشاتهم الطبيعية تبدلا وجوديا وحركة جوهرية
بحصول العلم والايمان والعمل بالاركان فيحصل لهم اهلية الدخول
في دار القدس وعالم الملكوت فصـــل في الصراط قد علمت ان لكل
موجود حركة جبلية وتوجها غريزيا الى مسبب الاسباب وللانسان مع تلك
الحركة الجوهرية العامة حركة اخرى ذاتية منشاها حركة عرضية في كيفية نفسانية
لباعث ديني وهي المشي على منهج التوحيد ومسلك الموحدين من الانبياء
والاولياء واتباعهم عليهم السلام المراد بقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم
المدعو للمصلي في كل صلوة المشار اليه في قوله قل هذه سبيلي ادعوا الى الله
على بصيرة انا ومن اتبعني وقوله انك لتهدى الى صراط مستقيم صراط
الله الذي له ما في السموات وما في الارض فالاستقامة عليه والتثبت
في المشي فيه هو الذي كلف الله به عباده واوجب عليهم وارسل رسله

م الصراط

لاجل ذلك اليهم وانزل الكتب عليهم بسببه وباقى الصراطات الذى يمشى
عليها الموجودات ليس شئ منها هذا الصراط المختص باهل الله لان كلا منها
ينتهى الى غاية اخرى غير لقاء الله والى منزل اخر غير جوار الله وغير دار الجنان
ومنزل الرضوان كطبقات الجحيم ودركات النيران فالقوس الصعودية لا ينقطع
اليه تعم الا بسلوك الانسان الكامل عليها اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح
يرفعه والاستقامة عليها هى المراد بقوله فاستقم كما امرت ومن تاب معك
ولا تطغوا والانحراف عنه يوجب السقوط عن الفطرة والهوى الى دار الجحيم والهبوط
فى جهنم التى قيل لها هل امتلأت وتقول هل من مزيد ووصفه بانه ادق من الشعر
واحد من السيف لان كمال الانسان منوط باستعمال قوتيه اما القوة النظرية
فلاصابة الحق ونور اليقين فى سلوك الانظار الدقيقة التى هى فى الدقة
واللطافة ادق من الشعر اذا تمثلت بكثير واما القوة العلمية فبتعديل
القوى الثلث التى هى الشهوية والغضبية والفكرية فى اعمالها لتحصل للنفس
حالة اعتدالية متوسطة بين الاطراف غاية التوسط لان الاطراف كلها
مذمومة يوجب السقوط فى الجحيم ومنزل البعداء والاشقياء المردودين
وقد علمت ان التوسط الحقيقى بين الاطراف المتضادة بمنزلة الخلو عن هذه
الاطراف المسمى بالعدالة منشا الخلاص عن الجحيم وهى احد من السيف
فاذن الصراط له وجهان احدهما ادق من الشعر والاخر احد من السيف
والانحراف عن الوجه الاول يوجب السقوط عن الفطرة ان الذين لا يؤمنون
بالاخرة عن الصراط لناكبون والوقوف على الوجه الثانى يوجب الشق
والقطع كما قيل من وقف عليه شقه واليه الاشارة بقوله اثاقلتم الى الارض
ارضيتم بالحيوة الدنيا عن الاخرة وبقوله يقعون فى الجحيم ووجه
ذلك ان هذه العدالة ليست كمالا حقيقيا لان ذلك منحصر فى نور
العلم وقوة الايمان والمعرفة بل هى امر عدمى وصفة نفسانية عدمية
اعتدالية من جنس اطرافها والركون اليها والاعتماد عليها يوجب
الاخلاد الى الدنيا لانها من الدنيا ايضا وحب الدنيا راس كل خطيئة
تنوير قرانى هذا الصراط يظهر يوم القيمة للابصار على قدر نور
اليقين للمارين عليه الى الاخرة وبحسب شدة نور يقينهم يكون

قوة سلوكهم وسرعة مشيهم عليه فيتفاوت درجات السعداء بتفاوت
نور معرفتهم وقوة يقينهم وايمانهم لان التقرب الى الله لا يمكن الا بالمعرفة واليقين
والمعارف انوار ولا يسعى المؤمنون الى لقاء الله الا بقوة انوارهم وانظارهم
كما قال تعالى يوم ترى المؤمنين والمؤمنات نورهم يسعى بين ايديهم وبايمانهم
يقولون ربنا اتمم لنا نورنا الاية وقد ورد فى الخبر ان بعضهم يعطى نورا مثل
الجبل العظيم يسعى بين يديه ومنهم من يعطى نوره اصغر من ذلك ومنهم
من يعطى نوره مثل النخلة بيمينه ومنهم من يعطى نورا اصغر من ذلك حتى يكون
اخرهم رجلا يعطى نورا على قدر ابهام قدمه فيضئ مرة ويطفو اخرى
فاذا اضاء قدام قدمه مشى واذا طفى قام ومرورهم على الصراط على قدر
نورهم فمنهم من يمر كطرف العين ووقوع الشعاع ومنهم كالبرق الخاطف
ومنهم كالسحاب ومنهم من يمر كشد الفرس والذى اعطى نورا على قدر
ابهام قدمه يحبو على وجهه ويديه ورجليه يجر يدا ويعلق اخرى وتصيب
النار جوانبه فلا يزال كذلك حتى يخلص الخبر وبهذا يظهر تفاوت الناس
فى الايمان فرب ايمان رجل بالقياس الى ايمان رجل اخر اذا وزن معه وقيس
اليه كان الاف الف مثله فى القوة النورية والرسوخ العلمى وعن الحسن
الصراط مسيرة ثلثة الاف سنة ادق من الشعر واحد من السيف
الف صعود والف استواء والف هبوط اقول لا يبعد ان يكون الاول اشارة
الى السير من الخلق الى الله والثانى الى السير فى الله منه اليه والثالث الى السير من الله
الى الخلق وقال ابو طالب المكى فى كتاب قوة القلوب روى ان الله تعالى
خلق الصراط من رحمته اخرجها للمؤمنين فالصراط للموحدين خاصة والكفار
لا جواز لهم عليه لان النار قد التقطت من الموقف جبابرتهم وساير الكفار
قد ابتعوا ما كانوا يعبدون من دون الله عز وجل الى النار فقسم النور بين
الموحدين على قدر ما جاؤا به من الدنيا والصراط يدق ويتسع على حسب
منازل الموحدين الدقة للمذنبين والسعة للمتقين والاصل الواسع للانبياء
والاولياء يصير لهم كالبساط سعة وبسطا ولهم السرعة والابطاء ولهم
كلمح البصر واخرهم كعمر الدنيا سبعة الاف سنة تزل قدم
تحترق ثم يخرجها فتبرأ من الرحمة ثم تزل قدم والاخرى قد برات

فالاسلام خرج لهم من الرحمة فلما قبلوه ولم يفوا به ضرب لهم جسرا من تلك
الرحمة فيمر واعليها فمن ضيع منهم شيئا من اعمال الاسلام فانما ضيع الرحمة التى
رحم بها فزلت قدمه فالدقة والاتساع على قدر رحمة من الله تعالى للعبد
فبحظ العبد من الرحمة التى قسمه سبحانه فى ايام الدنيا يتسع الصراط عليه
هناك والسرعة والابطاء فى قطع الصراط على قدر القرب فبحظ العبد
من نور القربة يسرع ويبطى فاولهم زمرة يقطع فى مثل طرف العين ولمح البرق
وهم الانبياء عليهم السلام والثانية فى مثل الريح والطير وهم الصديقون
الاولياء والثلثة مثل حضر اى عدو الفرس الفرس واجاويد الخيل والركاب
وهم الصادقون الذين جاهدوا انفسهم حتى صدقوا الله سبحانه فى جميع
حركاتهم وخطراتهم والرابعة فى مثل الراكب رحله وهم المتقون والخامسة
فى مثل سعى الرجل وهم العابدون والسادسة مشيا وهم العمال المستورون
والسابعة حبوا وهم المتهتكون من الموحدين وكل زمرة لها نور نور النبوة ونور
الولاية ونور الصدق ونور التقوى ونور العبادة ونور السر ونور التوحيد
فمنهم من نوره مد بصره ومنهم من نوره عند ابهام قدمه وهو اخرهم
فليس النور بكثرة الاعمال انما النور وانما يعظم نور العمل على قدر ما فى
القلب من النور وانما يعظم نور القلب على قدر القربة فكل ذى نور

وانما يعظم نور العمل على قدر ما فى القلب من النور كلى

نوره اقرب الى الله تعالى فنوره انور واعظم وانقد بصرا واثقل وزنا
فكم من رجل قل عمله هناك سبق الى الجنة من اربى بعمله هناك اضعافا
مضاعفة الا ترى الى قول رسول الله صلعم لمعاذ اخلص يكفك القليل من
العمل فلا يصل العبد الى الاخلاص الا بعظم النور وانما زكت اعمالهم
ونمت بعظم النور يحقق ما قلناه ان رجالا من هذه الامة قد سبق
من عمر الف سنة من الاولين ولذلك روى فى الحديث يا حبذا نوم
الاكياس وفطرهم كيف يغبنون سهر الحمقى وصيامهم ولمثقال حبة
من خردل من صاحب تقوى ويقين افضل عند الله سبحانه من امثال
الجبال من المغترين وقال ايضا فالصراط المستقيم طريق التوحيد
وهو دين الحق الذى جميع الانبياء والرسل عليهم السلام ومتابعيهم عليه
وجميع الاحوال السنية ومقامات السالكين فى السير الى الله تعالى

وفى

وفى الله عز وجل راجعة اليه وعلم التوحيد انفع العلوم وارفعها بل صفاوتها ونقاوتها
وهو المقصد الاقصى والمطلب الاعلى وليس وراء عبادان قرية ولا مطمع
فى النجاة الا باقتنائه ولا فوز بالدرجات الا باجتنائه ولعلو رتبته ورفعة
منزلته انقلبت البصاير عنه كليلة والعقول عليلة والنواظر حواسر اذ هو
بحر وقف بساحله العقول وامتنع على الارواح والقلوب الى كنهه الوصول
انتهى كلامه وقد اصاب فيما ذكره من انه لا يمكن الوصول الى عالم القرب ونكا
الطريق اليه الا بعلم التوحيد فقط وغيره من العلوم والاعمال لا وزن له
عند الله الا من جهة اعانتها فى تحصيل ذلك العلم لا غير وبرهان هذا
الدعوى مستفاد من مواضع كثيرة فى هذا الكتاب ببصيرة كشفية اعلم
ان الصراط المستقيم كما قيل الذى اوصلك الى الجنة هو صورة الهدى الذى
انشأته لنفسك مادمت فى عالم الطبيعة من الاعمال القلبية والاحوال
والتحقيق انه عند كشف الغطاء ورفع الحجاب يظهر لك ان للنفس الانسانية
السعيدة صورة صراط الله المستقيم وله حدود ومراتب اذا سلكه سالك
متدرجا على حدوده ومقاماته اوصله الى جوار ربه داخلا فى الجنة فهو
فى هذه الدار كساير الامور الاخروية غايبة عن الابصار مستورة على الحواس
فاذا انكشف الغطاء بالموت ورفع الحجاب عن عين قلبك تشاهده ويمد
لك يوم القيمة كجسر محسوس على متن جهنم اوله فى الموقف واخره
على باب من ابواب الجنة يعرف ذلك من يشاهده ويعرف انه صنعتك
وبناؤك ويعلم حينئذ انه كان فى الدنيا جسرا ممدودا على متن جهنم
طبيعتك التى قيل انها كظل ذى ثلث شعب لا ظليل ولا يغنى من اللهب لانها
التى تقود النفس الى لهيب الشهوات التى يظهر اثر حرقها فى الاخرة وهو
الآن مغمور مكمون فى غلاف هذا البدن كجمرة نار مستورة تحت رماد فا
السعيد من اطفى ناره بماء العلم والتقوى قال الشيخ الصدوق رحمه الله
فى الاعتقادات اعتقادنا فى الصراط انه حق وانه جسر على جهنم وان
عليه ممر جميع الخلق قال الله تعالى وان منكم الا واردها كان على ربك حتما
مقضيا قال والصراط فى وجه اخر اسم حجج الله فمن عرفهم فى الدنيا
واطاعهم اعطاه الله جوازا على الصراط الذى هو جسر جهنم يوم القيمة

وقال النبي صم لعلي عم يا علي اذا كان يوم القيمة اقعد انا وانت وجبرئيل على
الصراط ولا يجوز على الصراط الا من كانت معه براءة بولايتك انتهى اقول ومن
العجب كون الصراط والمار عليه والمسافة والمتحرك فيه شيئا واحدا وهذا
هكذا في طريق الاخرة التي تسلكها النفس الانسانية فان المسافر الى الله اعني
النفس تسافر في ذاتها وتقطع المنازل والمقامات الواقعة في ذاتها بذاتها
ففي كل خطوة تضع قدمها على راسها بل راسها على قدمها وهذا امر عجيب ولكن
ليس بعجيب عند التحقيق والعرفان فصل في نشر الصحايف وابراز الكتب
ان القول والفعل مادام وجودهما في اكوان الحركات ومواد المكونات فلا حظ لها
من البقاء والثبات ولكن من فعل فعلا او تكلم بقول يظهر منه اثر في نفسه وحالة
قلبية تبقى زمانا واذا تكررت الافاعيل والاقاويل استحكمت الاثار في النفس
فصارت الاحوال ملكات اذ الفرق بين الملكة والحال بالشدة والضعف والاشتداد
في الكيفية يودي الى الحصول صارت صورة نادية محرقة كذلك الكيفية النفسانية
اذا اشتدت صارت ملكة راسخة اى صورة نفسانية هي مبدا اثار مختصة
بها فيصدر بسببها الفعل المناسب لها بسهولة من غير روية وتعمل ومن
هذا الطريق تحرث ملكة الصناعات ومبدا المكاسب العلمية والعملية ولو لم
يكن للنفوس الادمية هذا التاثر من الفعل ولا تم اشتداد ذلك الاثر فيها يوما
فيوما لم يمكن لاحد من الناس اكتساب شيء من الصناعات العلمية والعملية
ولم ينجع التاديب والتعليم لاحد ولم يكن في تمرين الاطفال على الاعمال فايدة وذلك
قبل رسوخ الهيئات مضادة لما هو المطلوب في نفوسهم ولذلك يعسر تعليم الرجال
المحنكين وتاديبهم لاستحكام صفات حيوانية في نفوسهم بعد ما كانت هيولانية قابلة
لكل علم وصنعة كصحيفة خالية من النقوش والصور فهذه الاثار الحاصلة في القلوب
والارواح بمنزلة النقوش والكتابة الحاصلة في الصحايف والالواح كما قال
سبحانه اولئك كتب في قلوبهم الايمان وهذه القلوب والارواح يقال لها في لسان
الشريعة صحايف الاعمال وتلك النقوش والصور كما يحتاج الى قابل يقبلها
كذلك يفتقر الى فاعل اى مصور وكاتب فالمصورون والكتاب لمثل هذه
الكتابة النورية هم الكرام الكاتبون لكرامة ذواتهم وافعالهم عن دناءة الجسمية
وارتفاع جواهرهم عن المواد الطبيعية فهم لا محالة ضرب من الملائكة المتعلقة

صورة جوهرية هي مبدا مثل تلك
الكيفية كالحرارة الضعيفة تحم الفحم
اذا اشتدت ما

باعمال

باعمال العباد واقوالهم لقوله تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين وهم طايفتان
ملائكة اليمين وهم الذين يكتبون اعمال اصحاب اليمين وملائكة الشمال وهم الذين
يكتبون اعمال اصحاب الشمال قال تعالى اذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال
قعيد ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وقال يوم ندعو كل اناس بامامهم
فمن اوتي كتابه بيمينه فاولئك يقرؤن كتابهم ولا يظلمون فتيلا وقال ايضا فاما من
اوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرؤا كتابيه انى ظننت انى ملاق حسابيه لان
كتابه من جنس العلوم والاعتقادات الصادقة والاخلاق الحسنة والظن ههنا
بمعنى العلم واما من اوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم اوت كتابيه ولم ادر ما حسابيه
لان كتابه من جنس الاكاذيب الباطلة والصفات الشيطانية والشهوات
الحيوانية والرياسات الدنيوية المحرقة للقلوب المعذبة للنفوس ومثل هذا الكتاب
المشتمل على الكذب والغلط والهذيان يستحق للاحراق بالنار كما قال واما من اوتي
كتابه وراء ظهره فسوف يدعوا ثبورا ويصلى سعيرا او قد ورد في الخبر ان
من عمل حسنة كذا يخلق الله منها ملكا يستغفر له الى يوم القيمة كما قال تعالى ان
الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ان لا تخافوا ولا تحزنوا
وابشروا بالجنة التي كنتم توعدون نحن اولياؤكم في الحيوة الدنيا وفي الاخرة
وهكذا القياس في الكفر والاعتقاد السوء فمن فسد اعتقاده في المسايل
الالهية ورسخ على جهله وبالغ في كفره يتنزل على نفسه شيطان يوعده بالبشر
ويغره اغترارا بالجهل ويعجبه اعجابا بنفسه وكان قرينه في الدنيا والاخرة
كما قال تعالى هل انبئكم على من تنزل الشياطين تنزل على كل افاك اثيم يسمع ايات
الله تتلى عليه ثم يصر مستكبرا الاية وقوله ومن يعش عن ذكر الرحمان نقيض له
شيطانا فهو له قرين وهذه الهيئة الراسخة للنفس المتمثلة لها يوم القيمة هي التي تسمى
في عرف الحكمة بالملكة وفي لسان الشريعة بالملك والشيطان في جانبي الخير والشر
والمسمى امر واحد في الحقيقة لان المحقق عندنا ان الملكات النفسانية تصير صورا
جوهرية وذواتا قايمة فعالة في النفس تنعيما وتعذيبا ولو لم يكن لتلك الملكات
من الثبات والتجوهر ما يبقى ابد الاباد لم يكن لخلود اهل الجنة في الثواب واهل
النار في العقاب ابدا وجه فان منشا الثواب والعذاب لو كان نفس العمل والقول
وهما امران زايلان يلزم بقاء المعلول مع زوال العلة المقتضية وذلك غير صحيح

والفعل الجسمانی الواقع فی زمان متناه کیف یصیر منشاء للجزاء الواقع فی ازمنة
غیر متناهیة ومثل هذه المجازاة غیر لایق بالحکیم سیما فی جانب العذاب کما قال
وما انا بظلام للعبید وقال وذلک بما کسبت قلوبکم ولکن انما یخلد اهل الجنة
فی الجنة واهل النار فی النار بالثبات فی النیات والرسوخ فی الملکات ومع ذلک
فان من فعل مثقال ذرة من الخیر او الشر فی الدنیا یری اثر ذلک مکتوبا فی صحیفة
نفسه او صحیفة ارفع من نفسه کما قال فی صحف مکرمة مرفوعة مطهرة بایدی سفرة
کرام بررة واذا قامت القیامة وحان وقت ان یقع بصره الی وجه ذاته لفراغه
عن شواغل هذه الحیوة الدنیا وما یورده الحواس یلتفت الی صفحة باطنه ولوح
ضمیره وهو المراد بقوله تعالی واذا الصحف نشرت فمن کان فی غفلة عن احوال
نفسه وحساب سیئاته وحسناته یقول عند کشف غطائه وحضور ذاته
ومطالعة صحیفة کتابه ما لهذا الکتاب لایغادر صغیرة ولا کبیرة الا احصاها
ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا یظلم ربک احدا یوم تجد کل نفس ما عملت من خیر
محضرا وما عملت من سوء تود لو ان بینها وبینه امدا بعیدا وقد ورد فی هذا
الباب من طریق اهل البیت علیهم السلام وغیرهم عن النبی صلی الله علیه وآله احادیث
کثیرة منها ما روی عن قیس بن عاصم انه قال صـ یا قیس ان مع العزة ذلا وان مع
الحیوة موتا وان مع الدنیا اخرة وان لکل شیء رقیبا وعلی کل شیء حسیبا وان
لکل اجل کتابا وانه لابد لک من قرین تدفن وهو حی وتدفن معه وانت میت
فان کان کریما اکرمک وان کان لئیما اسلمک ثم لایحشر الا معک ولا تحشر
الا معه ولا تسئل الا عنه فلا تجعله الا صالحا فانه ان صلح انست به وان
فسد لا تستوحش الا منه وهو فعلک فانظر یا ولیی فی هذا الحدیث الشریف
تجد فیه لباب معرفة النفس وعلم الاخرة وفیه اشارة الی عدة مسایل شریفة
لیس ههنا موضع بیانها ومنها قوله صـ ان الجنة قیعان وان غراسها
سبحان الله ومنها ان المرء مرهون بعمله ومنها قوله صـ خلق الکافر من ذنب المؤمن
وامثال ذلک کثیرة ومن کلام فیثاغورس وهو من اعاظم الحکماء الاقدمین
انک ستعارض لک فی افعالک واقوالک وافکارک وسیظهر لک من کل
حرکة فکریة او قولیة او عملیة صورة روحانیة وجسمانیة فان کانت الحرکة غضبیة
او شهویة صارت مادة لشیطان یوذیک فی حیوتک ویحجبک عن ملاقات

النور بعد وفاتک وان کانت الحرکة عقلیة صارت ملکا تلتذ بمنادمته فی دنیاک
وتهتدی به فی اخراک الی جوار الله ودار کرامته ومما یشیر الی ان صورة کل انسان
فی الاخرة نتیجة عمله وغایة فعله فی الدنیا قوله تعالی فی حق ابن نوح ع انه عمل
غیر صالح علی قراءة فتح المیم وفی القران ایات کثیرة دالة علی ان کل ما یلاقیه
الانسان فی الاخرة ویصل الیه من الجنة وما فیها من الحور والقصور والفواکه
وغیرها والنار وما فیها من العقارب والحیات وغیرها لیست الا غایة افعاله
وصورة اعماله واثار ملکاته وانما الجزاء هناک بنفس العمل باعتبار ما ینتهی
الیه کقوله تعالی ولا تجزون الا ما کنتم تعملون وقوله انما تجزون ما کنتم
تعملون لم یقل بما کنتم تعملون تنبیها علی هذا المعنی وقوله جزاء اعداء الله النار
وتوضیح ذلک ان مواد الاشخاص الاخرویة ومتعلقاتها وما یکون بمنزلة
البذور للاشجار والنطفة للحیوان والهیولی للعقلیات انما هی التصورات
الباطنیة والتخیلات النفسانیة والتاملات العقلیة لان الدار الاخرة وکل
ما فیها لیست من جنس هذه الدار وما فیها فما فی الدنیا له مادة جسمانیة یطرء
علیها صورة او نفس من خارج باعانة اسباب خارجیة واوضاع وحرکات
فلکیة ولاجسامها الحیوانیة حیوة عرضیة وما فی الاخرة من الجنات والا
شجار والانهار وغیرها ارواح هی بعینها صور معلقة قایمة بذاتها حیوتها
نفس ذاتها وکل نفس انسانیة مع ما یتعلق بها من الحور والقصور والاشجار
والانهار جمیعا موجودة بوجود واحد حیة بحیوة واحدة والمجموع
مع وحدته الشخصیة متکثرة الصور والانسان اذا انقطع عن الدنیا
وتجرد عن لباس هذا الادنی وکشف عن بصره هذا الغطا کانت
قوته الادراکیة قدرة وعلمه عینا وغیبه شهادة فیصیر مبصر النتایج اعماله
وافکاره ومشاهد الاثار حرکاته وافعاله قاریا لصحیفة اعماله ولوح
کتابه حسناته وسیئاته کما قال نعم وکل انسان الزمناه طایره فی
عنقه ونخرج له یوم القیمة کتابا یلقاه منشورا اقرأ کتابک کفی بنفسک
الیوم علیک حسیبا ومما یدل علی ان الانسان الکاین فی الدار الاخرة
غیر متکون من مادة طبیعیة بل من صورة نفسانیة ادراکیة قوله تعالی
وننشئکم فیما لا تعلمون وقوله ان کتاب الابرار لفی علیین ومعلوم

ان مافى عليين ليس مخلوقا من المادة الجسمانية فعلم ان المرء متكون فى القيمة
من معلومه ومعتقده فان كان معلومه من باب الشهوات المذمومة والاما
نى الباطلة والاهوآء الفاسدة تكون من اهل النار والعذاب محترقا
بنار الجحيم ويكون كتابه فى سجين وان كانت معلوماته من باب الامور القدسية
ومعرفة الله وملائكته وكتبه ورسله فيكون لا محالة من اهل الملكوت الاعلى
والمنزل الارفع والقرب الادنى والرفيق الاسنى فصل فى حقيقة
الحساب والميزان لعلك قد تنبهت من الاصول التى كررنا ذكرها
ان كل مكلف يرى يوم الاخرة حاصل متفرقات افعاله واقواله وفذلكة حسا
حسناته وسيئاته ويصادف جملة كل دقيق وجليل من اعماله فى كتاب لا يغادر
صغيرة ولا كبيرة الا احصاها ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم
ربك احدا والحساب عبارة عن جميع تفاريق الاعداد والمقادير وتعريف
مبلغها وفى قدرة الله ان يكشف فى لحظة واحدة للخلايق حاصل
اعمالهم وميزان حسناتهم وسيئاتهم وهو اسرع الحاسبين قال تعالى
ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فلا تظلم نفس شيئا وان كان
مثقال حبة من خردل اتينا بها وكفى بنا حاسبين وقال والوزن يومئذ
الحق فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فاولئك
الذين خسروا انفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون اوتى بلفظ الجمع اشارة
الى ان الميزان له انواع كثيرة بعضها ميزان العلوم وبعضها الاعمال اما
ميزان العلوم فاعلم ان الله قد وضع ميزانا مستقيما وقسطاسا
مبينا انزل من السماء ليعرف باقسامه مكاييل الارزاق المعنوية ومثاقيل
الاغذية الروحانية ويعلم بها حقها من باطلها ويوزن بها جواهر الحقايق
العقلية ونقود الصور الادراكية ويميز رايجها فى سوق الاخرة من زيفها
وخالصها من مغشوشها وعلمنا بتعليم ملائكته ورسله كيفية الوزن
بها ومعرفة اقسامها الخمسة وتمييز مستقيمها من منحرفها حيث قال
وزنوا بالقسطاس المستقيم فمن تعلم هذه الموازين التى انزلها الله
فى كتابه على رسوله فقد اهتدى ومن عدل لها عنها وعمل بالراى والتخمين
فقد ضل وغوى وتردى الى الجحيم فان قلت اين ميزان العلوم فى القرآن

فهل

فهل هذا الا افك وبهتان قلنا الم تسمع قوله تعـ فى سورة الرحمن والسماء
رفعها ووضع الميزان واقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان
الم تسمع قوله فى سورة الحديد لقد ارسلنا رسلنا وانزلنا معهم الكتاب
والميزان ليقوم الناس بالقسط ازعمت ايها العاقل المتامل ان الميزان
المنزل من عند الله مع انزال الكتب وارسال الرسل هو ميزان البر والشعير
والارز والتمر وغيرها اتوهمت ان الميزان المقارن وضعه لرفع السماء
هو القبان والطيار وامثالها ما ابعد هذا التوهم والحسبان وما اقبح
هذا الافترآء والبهتان واتق ايها الناظر فى الكتاب معانى ولا تتعسف
فى باب التاويل ولا تركب متن الجهالة واللجاج انى اعظك ان تكون من
الجاهلين واعلم ان الذى يدعو امثالك من الظاهريين والحنابلة وغيرهم
على حمل الفاظ الكتاب والسنة على المعانى العامية جمود قرايحهم
على التجسم وعدم تجاوز اذهانهم عن حدود الاجسام والجسمانيات
ولو تاملوا قليلا فى نفس معنى الميزان وجردوا حقيقة معناه عن الزوايد
والخصوصيات لعلموا ان حقيقة الميزان ليس يجب ان يكون البتة مما
له شكل مخصوص وصورة جسمانية فان حقيقة معنى الميزان وروحه
وسره هو ما يقاس ويوزن به الشئ والشئ اعم من ان يكون جسمانيا
او غير جسمانى فكما ان القبان وذا الكفتين وغيرهما ميزان للاثقال
والاصطرلاب ميزان للارتفاعات والمواقيت والشاقول ميزان لمعرفة
الاعمدة والمسطر ميزان لاستقامة الخطوط فكذلك علم المنطق ميزان
للفكر فى العلوم النظرية يعرف به صحيح الفكر من فاسده وعلم النحو
ميزان للاعراب والبناء والعروض ميزان للشعر والحس ميزان
لبعض المدركات والعقل الكامل ميزان لجميع الاشياء وبالجملة ميزان
كل شئ يكون من جنسه فالموازين مختلفة والميزان المذكور فى القرآن
ينبغى ان يحمل على اشرف الموازين وهو ميزان يوم الحساب كما دل قوله
تعـ ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وهو ميزان العلوم وميزان
الاعمال القلبية الناشية من الاعمال البدنية وسئل جعفر بن محمد
الصادق عم عن قوله تعـ ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فقال

الموازين هم الانبيآء والاولياء واعلم ان ميزان الاخرة مايعرف به
حقايق الاشيآء كما هى من العلم بالله وصفاته العليا وافعاله العظمى
من ملائكته وكتبه ورسله والعلم باليوم الاخر والمعاد تعليما من قبل
انبيآء الله عليهم السلام كما علم الانبيآء من الملائكة والملائكة من الله
فالمعلم الاول هو الحق سبحانه والمعلم الثانى هو جبرئيل والمعلم الثالث
هو الرسول صلى الله عليه واله وقد انزل الله سبحانه من السمآء هذه
الموازين المستخرجة من القران ليعلم بها كل احد مقدار علمه وعقله وميزان
سعيه وعمله وهى ميزان التعادل وميزان التلازم وميزان التعاند لكن
ميزان التعادل تنقسم الى ثلثة اقسام الاكبر والاوسط والاصغر فيصير
الجميع خمسة وتفاصيلها وبيان كل قسم منها وكيفية استنباطه من القران
مذكور فى كتابنا المسمى بالمفاتيح الغيبية وهى بالحقيقة سلاليم العروج الى
عالم السمآء بل الى مجاورة مبدا الاشياء والمقدمات والاصول المذكورة
فيها هى درجات السلاليم للعروج الروحانى واما المعراج الجسمانى فلا تفى
بذلك سعة قوة كل نفس بل يختص ذلك بقوة نفس النبى عم وبالجملة فهذه
الموازين الاخروية هى التى يعرف بها مثاقيل الافكار ومكاييل الانظار
فى العلوم الحقيقية التى هى الارزاق المعنوية لاهل الاخرة وقد انزلها
الله تعالى من السمآء ليعلم كل احد مقدار علمه وعقله ومقدار سعيه
وعمله ويحسب حساب رزقه واجله ويحضر كتاب عمره وامله
فان لكل مخلوق رزقا مخصوصا وبحسب كل رزق له بقاء معلوم
واجل مكتوب وحساب محسوب والارزاق المعنوية كالارزاق الصورية
متفاوتة فى الاكل متفاضلة فى دوام الحيوة والاجل كما وكيفا ونفعا وضرا بل
الارزاق الاخروية اشد تفاوتا واكثر تفصيلا من الارزاق الدنيوية
كما قال سبحانه وللاخرة اكبر درجات واكبر تفضيلا وقال
ايضا مخاطبا للنبى المنذر المعلم للناس ادع الى سبيل ربك
بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى احسن فامره بدعوة الخلايق
الى انواع من الارزاق المعنوية حسب تفاوت الغرايز لهم والجبلات
فالقران بمنزلة مايدة نازلة من السماء الى الارض مشتملة على اقسام

الرزق ولكل قوم منها رزق معلوم وحيوة مقسومة فالحكمة والبراهين
لقوم والموعظة والخطابة لقوم والجدل والشهرة لقوم ويوجد فيه لغير هولاء
الطوايف الثلث اغذية ليست بهذه المثابة من اللطافة بل هى كالقشور
والنخالة على حسب مقاماتهم فى غلظ الطبايع والكثافة والسفالة كما
اشير اليه بقوله ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين فكما يوجد فيه اللبوب
من الاغذية لاولى الالباب كذلك يوجد فيه ماهو كالتبن والقشور
للعوام الذين درجتهم درجة الانعام كما قال متاعا لكم ولانعامكم وذلك
لان الغذآء يجب ان يكون مشابها للمغتذى فالمحسوس من الغذآء للجوهر
الحاس والمخيلات والموهومات منه للنفس الخيالية والوهمية والمعقولات
منه غذآء للجوهر العاقل اذ بها يتغذى ويتقوى ويستكمل ويصير منتقلا
من حد العقل بالقوة بالغا الى حد العقل الفعال باقيا ببقآء سرمديا ابديا

تبصرة ميزانية اعلم ان من الامور التى لابد من معرفتها لمن يسلك
سبيل الاخرة هى كيفية الموازنة بين النشاتين والمقايسة لما فى كل منهما بازاء
الاخرى فمن فتح الله على قلبه باب الموازنة بين العالمين عالم الملك والشهادة
وعالم الملكوت والغيب يسهل عليه سلوك سبيل الله والدخول فى دار السلام
ويطلع على اكثر اسرار القران واطواره ويشاهد حقايق اياته وانواره مما
غفلت عنه كافة علمآء الرسوم ومتفلسفة الحكمآء المشهورون
بالفضل والذكاء وهو باب عظيم فى معرفة احوال الاشيآء وحقايق
الموجودات على ماهى عليه سيما معرفة المعاد وهو اول مقامات النبوة
لان مبادى احوال الانبيآء عليهم السلام ان يتجلى لهم فى المنام ما فى عالم
الملكوت ويتصور لهم حقايق الاشيآء فى كسوة الاشباح المثالية لان
الرؤية الصادقة جزء من اجزآء النبوة ولا يتجلى الحقايق مجردة عن لباس
الصورة المثالية الا فى عالم القيمة لقيامها بذواتها هناك واما فى هذا العالم
فهى فى اغطية من الصور الحسية المادية وكذلك هى فى عالم الرؤيا الصادقة
وعالم البرزخ ايضا فى اغطية لكنها رقيقة وهى الصور المثالية فمن عرف
كيفية الموازنة بين العالمين بل العوالم الثلث يعلم تاويل الاحاديث
وتعبير الرؤيا التى هى جزء من النبوة وتمام النبوة بمشاهدة ما فى ذلك

العالم بالتجرد التام وهو حاصل للانبياء عليهم السلام وهم بعد فى جلابيب
البشرية ولغيرهم من الاولياء انما يحصل بعد انخلاعهم عن هذه الحيوة
الدنيا فتامل يا حبيبى فى هذا المقام فعساك تنفتح لك روزنة الى عالم الملكوت
والا فما دمت متوجها الى ملابس عالم التقليد الحيوانى مصروف الهمة
والوجهة اليه من انوار الملكوت مستفيدا من اثار الحس والتقليد فمحال
ان يتجلى لك شئ من غوامض الحكمة واسرار القيمة واعلم بانك مسافر
من الدنيا الى الاخرة وانت تاجر وراس مالك حيوتك الدنياوية وتجارتك
هى اكتساب القنية العلمية وهى زادك فى سفرك الى معادك وفايدتك
هى حيوتك الابدية ونعيمها بلقاء الله وملكوته وخسرانك هلاك نفسك
باحتجابك عن جوار الله ودار كرامته واعلم ان الناقد بصير ولا يقبل
منك الا الخالص من ابريز المعرفة والطاعة فوزن حسناتك بميزان
صدق لا ميل فيه واحسب حساب نفسك قبل ان توافى عمرك وقبل
ان يحاسب عليك فى وقت لا يمكنك التدارك والتلافى فالموازين
مرفوعة ليوم الحساب وفيه الثواب والعقاب فاما من ثقلت موازينه
فهو فى عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاويه وما ادريك
ماهيه نار حاميه تتمة واما القول فى ميزان الاعمال فاعلم ان لكل
عمل من الاعمال البدنية تاثيرا فى النفس فان كان من باب الحسنات
والطاعات كالصلوة والصيام والحج والزكوة والجهاد وغيرها فله تاثير
فى تنوير النفس وتخليصها من اسر الشهوات وتطهيرها عن غواسق
الهيوليات وجذبها من الدنيا الى الاخرى ومن المنزل الادنى الى المحل
الاعلى فلكل عمل منها مقدار معين من التاثير فى التنوير والتهذيب
واذا تضاعفت وتكثرت الحسنات فبقدر تكثرها وتضاعفها يزداد
مقدار التاثير والتنوير وكذلك لكل عمل من الاعمال السيئة قدرا معينا
من التاثير فى اظلام جوهر النفس وتكثيفها وتكديرها وتعليقها بالدنيا
وشهواتها وتقييدها بسلاسلها واغلالها فاذا تضاعفت المعاصى
والسيئات ازدادت الظلمة والتكثيف شدة وقدرا وكل ذلك محجوب
عن مشاهدة الخلق فى الدنيا وعند قيام الساعة وارتفاع الحجب

ينكشف

ينكشف لهم حقيقة الامر فى ذلك ويصادف كل احد مقدار سعيه وعمله ويرى
رجحان احدى كفتى ميزانه وقوة مرتبة نور طاعته او ظلمة كفرانه وبالجملة كل احد
من افراد الناس فى مدة حيوته له تفاريق اعمال اما حسنات او سيئات او مختلفات
فاذا جمع يوم القيمة حاصل متفرقات حسناته او سيئاته كان اما لاحدهما الرجحان
او لا فعلى الاول يكون من اهل السعادة ان كان الرجحان للحسنة ومن اهل الشقاوة
ان كان للسيئة وعلى الثانى يكون متوسطا بين الجانبين حتى يحكم الله فيه
اما ان يعذب واما ان يتوب عليه لكن جانب الرحمة ارجح نظرا الى الجواد المطلق
وهذه الاقسام الثلثة انما تعتبر بالقياس الى الاعمال وفى الوجود قسم اخر
ارفع من الكل وهم الذين استغرقت ذواتهم فى شهود جلال الله ولا التفات
لهم الى عمل صالح او سيئ فكسر واكفتى ميزانهم وخلصوا من عالم الموازين
والاعمال والانحراف فيها والاعتدال الى عالم المعارف والاحوال ومطالعة
انوار الجمال والجلال فيقول من الراس كل احد ما لم يخلص بقوة اليقين ونور
الايمان والتوحيد عن قيد الطبيعة واسر الدنيا فذاته مرهونة بعمله فهو
بحسب مزاولة الاعمال والافعال وثمراتها ونتايجها وتجاذبها للنفس
الى شئ من الجانبين بمنزلة ميزان ذى كفتين احدى كفتيه تميل الى الجانب
الاسفل اعنى الجحيم بقدر ما فيها من متاع الدنيا الفانية والاخرى يميل الى
الجانب الاعلى ودار النعيم بقدر ما فيها من متاع الاخرة ففى يوم العرض
الاكبر اذا وقع التعارض بين الكفتين والتجاذب الى الجنبتين فالحكم
لله العلى الكبير على كل احد فى ادخاله احدى الدارين دار النعيم ودار الجحيم
بترجيح احدى كفتيه واعلم ان كفة الحسنات فى جانب اليمين وهو جانب
الشرق وكفة السيئات فى جانب الشمال وهو جانب المغرب ثم لا يذهب
عليك انه اذا وقع الترجيح ونفذ الحكم وقضى الامر تصير الكفتان
فى حكم واحدة فى المشرقية والمغربية واليمينيه والشماليه والجنانية والجهنمية
لغلبة احديهما على الاخرى بحيث يجعلها مقهورة مطموسة فاهل السعادة
يصير كلتا يديهم يمينه وكلتا يدى اهل الشمال يصير شماليه فافهم فصل
فى الاشارة الى طوايف الناس يوم القيمة قد علمت ان اهل الاخرة على الاجمال
ثلثة اقسام المقربون والسعداء من اصحاب اليمين والاشقياء وهم اصحاب

الشمال وهم من جهة الحساب صنفان احدهما يدخلون الجنة ويرزقون من نعيمها
بغير حساب وهم ثلثة اقوام منهم المقربون الكاملون فى المعرفة والتجرد لانهم
لتنزههم وارتفاع مكانتهم عن شواغل الكتاب والحساب يدخلون
الجنة بغير حساب كما قال نعم فى حق امثالهم ماعليك من حسابهم من شئ
ولا من حسابك عليهم من شئ ومنهم جماعة من اصحاب اليمين لم يقدموا فى الدنيا
على معصية ولم يقترفوا سيئة ولم يريدوا علوا فى الارض ولا فسادا لصفاء
ضمايرهم وسلامة فطرهم عن رين المعاصى وقوة نفوسهم على فعل الطاعات
فهم ايضا يدخلون الجنة بغير حساب كما قال تلك الدار الاخرة نجعلها للذين
لا يريدون علوا فى الارض ولا فسادا والعاقبة للمتقين ومنهم جماعة نفوسهم
ساذجة وصحايف اعمالهم خالية عن اثار السيئات والحسنات جميعا فلهم
حالة امكانية فينالهم الله برحمة منه وفضل لم يمسسهم سوء العذاب لان
جانب الرحمة ارجح من جانب الغضب والامكان مصحح للقبول مع عدم المنافى
والواهب جواد كريم فهولاء ايضا يدخلون الجنة بغير حساب وقد قال وما
انا بظلام للعبيد وقال سبقت رحمتى غضبى وقال ورحمتى وسعت كل
شئ واما الصنف الاخر وهم اهل العقاب فى الجملة فهم ايضا ثلثة اقوام منهم
قوم صحيفة اعمالهم خالية من العمل الصالح ولا محالة يكونون كفارا محضة
فيدخلون جهنم بلا حساب ومنهم قوم صدر منهم بعض الحسنات لكن وقع
فى حقهم قوله تعالى فحبط ما صنعوا وباطل ما كانوا يعملون وقوله وقدمنا الى
ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا ومنهم قوم هم فى الحقيقة من اهل
الحساب حيث خلطوا عملا صالحا واخر سيئا فهولاء قسمان احدهما من
نوقش فى حسابه بكل دقيق وجليل لانه بهذه المثابة كان فى الدنيا وعاشر
مع الخلايق وكان يستوفى حقه فى المعاملات معهم من غير مسامحة فيعامل
معه فى الاخرة مثل ما عامل مع الخلق فى الدنيا والقسم الثانى وهم الذين كانوا
يخافون سوء الحساب ويشفقون من عذاب يوم القيمة فهولاء لا يناقش
معهم فى موقف الحساب فكيف يعذبون ويمكثون فى مقام العذاب
فصل فى احوال تعرض يوم القيمة اذا ظهر نور الانوار وانكشف
عند ارتفاع الحجب جلال وجه الله القيوم وغلب سلطان الاحدية باضمحلال

الكثرة

٤٢٠

الكثرة واشتدت جهات الفاعلية والتاثير بزوال الحواجز وخروج المستعدات
من القوة الى الفعل وانتهاء الحركات الى غاياتها وبروز الحقايق من مكامن غيبها
وحجب موادها وامكاناتها الى مجالى ظهوراتها انخرط كل ذى مبدا فى مبدائه
ورجع كل شئ الى اصله وعاد كل ناقص الى كماله انتهى الامر كله الى الله كما قال
ولله ميراث السموات والارض الا الى الله تصير الامور فلا يملك احد
شيئا الا باذن الله كما قال لمن الملك اليوم لله الواحد القهار فاذا اتصل
كل فعل بفاعله والتحق كل فرع باصله وجمع كل مستفيض مع مفيضه لم يبق
لانوار الكواكب عند ذلك ظهور واذا النجوم طمست ولا لاجرامها وضع
وقدر واذا الكواكب انتثرت وزال ضوء الشمس وانكدر نور الكواكب
اذا الشمس كورت ومحى نور القمر وخسف القمر ولم يبق بعد مباينة مكان
ووضع بين المنير والمستنير وجمع الشمس والقمر واتحدت النفوس
بالارواح وزالت المباينة بين الاشباح والارواح ولهذا يكون ابدان
اهل الجنة بصورة نفوسها كالشخص وظله ورجعت السماوات والارض
الى ما كانتا عليه قبل انفتاقهما من الرتق فعادتا الى مقام الجمعية المعنوية حيث
كانتا رتقا ففتقناهما فالتفرقة من حيث هذا الوجود الطبيعى فعادتا كما كانتا رتقا
بعد الفتق وكذا العناصر الاربعة يصير كلها عنصرا واحدا مظلما لا يرون
فيها شمسا ولا زمهريرا والجبال لكونها متكونة من الرمال فعادت كما كانت
عليه فى شهود الاخرة ويسئلونك عن الجبال فقل ينسفها ربى نسفا فيذرها
قاعا صفصفا لا ترى فيها عوجا ولا امتا وينقلب كل العنصريات نارا واحدة
غير هذه النار الاسطقسية ويصير الهيولى كلها بحرا مسجورا واذا البحار
سجرت كما وقعت الاشارة فى حق ال فرعون بقوله اغرقوا فادخلوا نارا و
بالجملة يتصل البر بالبحر ويتحد الفوق والتحت وتزول الابعاد والاحجام
وترتفع الحواجز والحوايل وترق الحجب لاهل البرازخ ومواقف الاشهاد
يوم تبلى السرائر يوم يقوم الاشهاد ويقام الخلايق عن مكامن الحجب
الى مواقف كشف الاسرار لقوله وقفوهم انهم مسئولون والمتخلصون
من محابس الاشباح والارواح يتوجهون الى الحضرة الالهية لقوله فاذا هم
من الاجداث الى ربهم ينسلون قال بعض العرفاء الكاشفين اذا خرجت

الارض انقالها حتى ما بقي فيها شيء اخترنت حتى بها الى الظلمة التى هى دون
المحشر كما قال وحملت الارض والجبال فدكتا دكة واحدة فتمد مد الاديم و تبسط
فلا يرى فيها عوجا ولا امتا وهى الساهرة اذ لا نوم فيها كما قال فانما هى زجرة
واحدة فاذاهم بالساهرة ويرجع ما تحت مقعر فلك الكواكب جهنم وسميت بهذا
الاسم لبعد قعرها يقال بئر جهنام اى بعيد القعر ويوضع الصراط من الارض
علوا الى سطح فلك الكواكب وهو فرش الكرسى من حيث باطنه اذ كل امور
الاخرة يقع فى باطن حجب الدنيا ولذلك قيل ارض الجنة الكرسى وسقفها
عرش الرحمن ويوضع الموازين فى ارض المحشر لكل مكلف ميزان يخصه بعد الميزان
العام قوله والوزن يومئذ الحق واما الموازين الخاصة فيجعل فيها الكتب والصحائف
ويوزن بها كما يوزن ههنا الصور العلمية والافكار النظرية بعلم القسطاس
ليظهر صحيحها من فاسدها وحقها من باطلها واخر ما يوضع فى الميزان قول
العبد الحمد لله ولذلك قال الرسول صم الحمد لله ملاء الميزان وكفة ميزان
كل احد بقدر اعماله وافعالها وبحسبها يكون ثقلها وخفتها فكل ذكر وقول
يدخل فى الميزان الا قول لا اله الا الله لان كل عمل له مقابل فى عالم التضاد
وليس للتوحيد مقابل الا الشرك وهما لا يجتمعان فى ميزان واحد فليست
الكلمة ما يقابلها و يعادلها فى الكفة الاخرى فلا يرجح عليها شيء بالضرورة
كما يدل عليه حديث صاحب السجلات واما المشركون فلا ميزان لهم فى ذلك
اليوم لان اعمال خيرهم محبوطة ولذا قال تعالى و لا نقيم لهم يوم القيمة وزنا
وضرب بسور يسمى الاعراف بين الجنة والنار وجعل مكانا لمن اعتدلت
كفتا ميزانه و وقعت الحفظة بايديهم الكتب التى كتبوها فى الدنيا من افعال
المكلفين واقوالهم ليس فيها شيء من الاعتقادات القلبية ولهذا قال
سبحانه وكل شيء فعلوه فى الزبر ولم يقل عملوه فعلقوها فى اعناقهم
وايديهم كما فى قوله وكل انسان الزمناه طايره فى عنقه ويخرج له يوم القيمة
كتابا يلقاه منشورا اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا وقال
و وفيت كل نفس بما عملت وهو اعلم بما يعملون فمنهم من اخذ كتابه بيمينه
ومنهم من اخذه بشماله ومنهم من اخذه وراء ظهره وهم الذين نبذوا الكتاب
فى الدنيا وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا وليس اولئك الا ائمة الضلال

لان البقاء الدائم كالوجود على
ضد كذلك لا يتعاقبان
موضوع واحد

ويأتي

ويأتي مع كل انسان قرينه من الملائكة والشياطين لقوله نعم وجاءت
كل نفس معها سائق وشهيد لان كل نفس لها قوى محركة واخرى مدركة
فمبدا قواها المحركة هو المسمى بالسابق سواء كان ملكا او شيطانا ومبدا
قواها المدركة هو المسمى بالشهيد كذلك قوله اذ يتلقى المتلقيان عن اليمين
وعن الشمال قعيد ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد ثم ياتى الله عز
وجل على عرشه والملائكة تحمل ذلك العرش فيضعونه فى تلك الارض المشرقة
بنور ربها لقوله وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم
وقضى بينهم بالحق والجنة عن يمين العرش والنار من الجانب الاخر وتاتى
ملائكة السموات ملائكة كل سماء على حدة فى صف متميزة عن ملائكة سماء
اخرى وعن غيرهم فيكون سبعة صفوف والروح الاعظم قايم مقدم الجماعة
ثم يجاء بالكتب والصحف المنزلة على الانبياء ويوضع هنالك كما قال واشرقت
الارض بنور ربها ووضع الكتاب وجيء بالنبيين والشهداء وقضى بينهم
بالحق ويجتمع كل امة برسولها من امن منهم ومن كفر ويحشر الافراد والا
نبياء من غير رسالة بمعزل من الناس بخلاف الرسل فانهم اصحاب العسا
فلهم مقام يخصهم دون غيرهم من الانبياء والاولياء عليهم السلام وقد
غلبت فى ذلك اليوم الهيبة الالهية وغلبت على قلوب اهل الموقف من انسان
وملك وجن فلا يتكلمون الا همسا ويرفع الحجب بين الله وبين عباده
وهو معنى كشف الساق قوله يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود
فلا يبقى احد على اى دين كان الا يسجد السجود المعهود ومن سجد اتقاء
او رياء خر على قفاه وبهذه السجدة يرجح ميزان اصحاب الاعراف
لا لانها سجدة تكليف كما ظن لان دار التكاليف هى الدنيا لا غير بل لانها
سجدة ذاتية صدرت عن فطرت من غير رياء وغرض وقد مرات
جانب الرحمة ارجح اذ ابقى القابل على فطرته الذاتية ومرتبة امكانه الذاتى
من غير انحراف عن سنن الحق ولا تغير فى خلق الله الا على سبيل الاستهلال
فيه والموت لكونه عبارة عن هلاك الخلق باحد طرفى التضاد يقام
بين الجنة وهى دار الحيوة والنار وهى دار الهلاك والبوار فى صورة
كبش املح ويذبح بشفرة يحيى وهو اسم لصورة الحيوة الباقية فى

بامر جبرئيل مبدا الحيوة ومجى الاشباح بالارواح باذن الله ليظهر حقيقة
البقاء الابد بموت الموت وحيوة الحيوة ويحضر الجحيم فى العرصات على صورة
بعير غضبان وجيئ يومئذ بجهنم ليتذكر الانسان ويشاهدها اهل الموقف
بالعيان وبرزت الجحيم لمن يرى فيطلع الخلايق من هول مشاهدتها
على فنائهم ويفزعون الى الله ولولا ان حبسها الله برحمته لاحرقت السموات
والارض وينادى مناد الحق يا اهل الجنة خلود بلا موت ويا اهل النار
خلود بلا موت وان كانت حيوتهم ممزوجة بالموت لقوله تعالى لا يموت
فيها ولا يحيى وليس فى النار فى ذلك الوقت الا اهل النار الذين هم اهلها
وذلك يوم الحسرة لانه حسر اى ظهر للجميع صفة خلودهم الدايم لكل طايفة فيما
هى من اهلها من الدار فاما اهل الجنة اذا راوا الموت سروا سرورا عظيما
فيقولون بارك الله لنا فيك لقد خلصتنا من دار الدنيا الفانية وكنت خير
وارد علينا وخير تحفة اهداها الله سبحانه لقول النبى صم الموت تحفة المؤمن
المؤمن واما اهل النار وهم اهل الدنيا خاصة اذا ابصروه يفزعون ويقولون
لقد كنت شر وارد علينا حلت بيننا وبين ما كنا فيه من الخير والدعة
ثم يقولون له عسى ان تميتنا فنستريح مما نحن فيه من المعصية والعذاب
ثم يغلق ابواب النار غلقا لا فتح بعده وتطبق على اهلها ويدخل
بعضها على بعض ليعلم الضغاط فيها على اهلها ويرجع اسفلها اعلاها
واعلاها اسفلها ويرى الناس والشياطين فيها كقطع اللحم فى القدر اذا
كانت تحتها النار العظيمة تغلى كغلى الحميم فتدور بهن فيها علوا وسفلا
كلما خبت زدناهم سعيرا بتبديل الجلود وتشاهد يومئذ نار جهنم ويرى
بعين اليقين وان وقودها الناس والحجارة اى من حدود الانسانية الى كما قال ثم لترونها عين اليقين كلا
حدود الجمادية داخلة فى وقودها وهى نار ياكل بعضها بعضا ويصول بعضها على
بعض وهى نار تذر العظام رميما وهذه النار غير النار التى تطلع على الافئدة
فان هذه قد تخبو وذلك بالنوم الذى قد يقع لاهل العذاب فيخفف عنهم به
الالام التى هم فيها لكنه بحيث يشير اليه قوله كلما خبت زدناهم سعيرا
والاية يدل على انها نار محسوسة لقبولها الزيادة والنقصان فان النار
الحقيقية لا تقبل هذا الوصف ويحتمل ان يكون المراد كلما خبت النار المتسلطة

على اجسادهم بنومهم وشبهه زدناهم سعيرا بانتقال العذاب الى بواطنهم وهو
التفكر فى الفضيحة والهول يوم القيمة وهو اشد من العذاب الجسمانى واعلم
ان فى القيمة مواقف ومقامات مثل الصراط والعرض واخذ الكتب ووضع
الموازين والاعراف وابواب الجنة وابواب النار اما العرض فهو مثل عرض الجيش
ليعرف اعمالهم فى الموقف وهو مجمع الخلايق لان حجب الازمنة وتغاير الامكنة
مرتفعة فى ذلك العالم فالجميع مع اختلاف ازمنتهم وامكنتهم فى الدنيا حاضرون
هنالك فى عرصة واحدة فى يوم واحد قل ان الاولين والاخرين لمجموعون الى
ميقات يوم معلوم وسئل عنه صلى الله عليه واله عن قوله تعالى فسوف
يحاسب حسابا يسيرا فقال ذلك هو العرض فان من نوقش فى الحساب عذب
وكما يعرف الاجناد عند عرض الجيش بزيهم ولباسهم فيعرف الناس هنالك بوجوههم
وسيماهم وعلى صور نياتهم واخلاقهم كما هم بحقيقته فيعرف المجرمون بسيماهم فيؤخذ
بالنواصى والاقدام كحال الاسارى والدواب ههنا فاما الكتب فامامن اوتى
كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وينقلب الى اهله مسرورا وهو المؤمن
السعيد لان كتاب نفسه من جنس الالواح العالية والصحف المكرمة المرفوعة
واما من اوتى كتابه بشماله وهو المنافق الشقى لان كتابه من جنس الصحايف السفلية
والكتب الحسية المغلوطة القابلة للاحراق كما قال تعالى ان كتاب الفجار لفى سجين
واما الكافر فلا كتاب له والمنافق لمكنة استعداده سئل عنه الايمان وما
قبل منه الاسلام كما قبل من عوام اهل الاسلام ويقال فى حقه انه كان لا يؤمن
بالله العظيم ويدخل فيه المعطل والمشرك والجاحد المتكبر على الله ويكون
المنافق فى باطنه واحدا من هذه الثلثة ولا تنفع له صورة الاسلام كما ينفع
للضعفا والعوام لما ذكرنا واما من اوتى كتابه وراء ظهره فهم الذين اوتوا الكتاب
فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فاذا كان يوم القيمة قيل له خذ
من وراء ظهرك اى من حيث نبذته فيه فى حيوتك الدنيا كما فى قوله تعـ قيل ارجعوا
وراءكم فالتمسوا نورا وهو كتابه المنزل عليه بواسطة الرسول عم لا كتاب
الاعمال فانه حين نبذه وراء ظهره ظن ان لن يحور اى جزم واما الموازين فقد مر بيانها على قدر ما تيسر لنا فى حقيقة معناها
واما الصراط فقد علمت انه طريق الحق وطريق الجنة وانه يتسع فى حق البعض ويضيق فى حق
البعض وهو ههنا معنى وفى الاخرة له صورة محسوسة والناس بعضهم سايرون

على الصراط المستقيم وبعضهم منحرفون عنه الى طريق الجحيم قال تعم وان هذا
صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ولما تلى رسول الله
صلى الله عليه وآله هذه الاية خط خطا وخط عن جنبيه خطوطا اخرى فالمستقيم
هو صراط التوحيد الذى سلكه جميع الانبياء واتباعهم والمعوجه هي طرق
اهل الضلال وتوابع الشيطان والمنافق لا قدم له على صراط التوحيد وله قدم
على صراط الوجود والمعطل لا قدم له على صراط الوجود ايض بحسب ماهو
انسان وانما له قدم عليه بما هو حيوان ودابه لقوله تعالى ما من دابة الا هو
اخذ بناصيتها والموحد وان كان فاسقا لا يخلد فى النار بل يمسك على الصراط
ويسال ويعذب هناك وهو على متن جهنم غايب فيها والكلاليب التى فيه
تمسكهم عليه ولما كان الصراط فى النار وما ثم طريق الى الجنة الا عليه قال تعم وان
منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا وهذه الكلاليب والخطاطيف كما ورد
فى الحديث هى صورة تعلقات الانسان بالدنيا والقيود الدنيوية المانعة لسلوك
طريق الحق تمسكهم يوم القيمة على الصراط فلا ينتهضون الى الجنة ولا
يقعون ايض فى النار لاجل قوة الايمان ونور التوحيد حتى يدركهم الشفاعة
لمن اذن له الرحمن فمن تجاوز ههنا تجاوز الله عنه ومن انظر معسرا انظره
الله ومن عفى عن اخيه عفى الله عنه ومن استقصى حقه ههنا من غير تسامح
استقصى الله حقه هناك ومن شدد على هذه الامة شدد الله عليه كما ورد
فى الحديث انما هى اعمالكم ترد عليكم فالتزموا مكارم الاخلاق فان الله يعاملكم
بما عاملتم به عباده واما الاعراف فهو سور بين الجنة والنار له باب
باطنه وهو ما يلى الجنة فيه الرحمة وظاهره وهو ما يلى النار من قبله العذاب
يكون عليه من تساوت كفتا ميزانه فهم ينظرون بعين الى الجنة وبعين اخرى تساوت ظ
الى النار وما لهم رجحان بما يدخلهم الله احدى الدارين قال تعالى وعلى الاعراف
رجال يعرفون كلا بسيماهم الايات وقد قيل للاعراف واصحابه معنى اخر وهو
ايضا يقرب من هذا المعنى عند المتأمل فان احوال العرفاء الكاملين ما داموا
فى هذه الحيوة الطبيعية يشبه حال قوم فى الاخرة استوت حسناتهم
وسيئاتهم فانهم من جهة علمهم وعرفانهم ورقة حجابهم البدنى كادوا ان
يكونوا فى نعيم الجنة ومن جهة كثافة اجسادهم المادية وبقاء حيوتهم

الدنيوية منعوا عن تمام الوصول وكمال الروح فلهم حالة متوسطة ولكنهم بحسب
جوهر ذاتهم ومرتبة نفوسهم العالية فى مكان عال مرتفع والاعراف فى اللغة جمع
عرف بمعنى مكان عال مرتفع لانه بسبب ارتفاعه يصير اعرف مما انخفض منه
ومنه يقال عرف الفرس وعرف الديك وللمفسرين فى معنى الاعراف قولان الاول
وهو الذى عليه الاكثرون ان المراد منه اعالى ذلك السور المضروب بين الجنة والنار
وهو المروى عن ابن عباس وروى عنه ايض انه قال الاعراف شرف الصراط و
الثانى عن الحسن والزجاج ان قوله تعم وعلى الاعراف اى على معرفة اهل الجنة واهل
النار رجال يعرفون كلا من اهل الجنة واهل النار بسيماهم فقيل للحسن هم قوم
استوت حسناتهم وسيئاتهم فضرب على فخذه ثم قال هم قوم جعلهم الله على
تعرف اهل الجنة واهل النار يميزون البعض على البعض والله لا ادرى لعل
بعضهم معنا اما القايلون بالقول الاول فقد اختلفوا فى ان الذين هم على
الاعراف من هم على اقوال احدها انهم الاشراف واهل الطاعة من الناس
وثانيها انهم الملائكة يعرفون اهل الدارين وثالثها انهم الانبياء عليهم السلام
اجلسهم الله على اعالى ذلك السور تميزا لهم عن ساير اهل الموقف وليكونوا مطلعين
على اهل الجنة واهل النار ومقادير ثوابهم وعقابهم ورابعها انهم اقوام يكونون
فى الدرجة السافلة من اهل الثواب وخامسها انهم هم الشهداء وهذا الوجه باطل
لانه تعم خص اهل الاعراف بانهم يعرفون كلا من السعداء والاشقياء والشهيد
لا يلزم ان يكون عارفا بهذا العرفان ولو كان المراد انهم يعرفون اهل الجنة بكون
وجوههم ضاحكة مستبشرة واهل النار بسواد وجوههم وزرقة عيونهم لما بقى
لاهل الاعراف اختصاص بهذه المعرفة لان جميع الخلق فى القيمة يعرفون
هذه الاحوال ولما بطل هذا الوجه والذى قبله لان اهل السفالة انزل حالا
من ان يكون من اهل المعرفة وكذا الوجه الثانى لانه تعم وصفهم بكونهم رجالا
والوصف بالرجولية انما يحسن فى الموضع الذى يحصل فيه التقابل بينها وبين
الانوثية والملائكة ليسوا كذلك فثبت ان المراد بقوله يعرفون كلا بسيماهم هو
انهم كانوا يعرفون فى الدنيا اهل الخير والايمان واهل الشر والطغيان
فهو تعم اجلسهم على الاعراف وهى الامكنة العالية الرفيعة بحسب مقامهم
ومرتبتهم ليكونوا مطلعين على كل شاهدين على كل احد من الفريقين

عما يليق به ويعرفون اهل الثواب وصلوا الى الدرجات واهل العقاب الى الدركات
لا يقال ان هذا الوجه غير صحيح ايض لانه تعالى وصفهم انهم لم يدخلوها اى
الجنة وهم يطمعون فى دخولها وهذا الوجه لا يليق بالانبيا ومن يجرى مجراهم
لانا نقول كونهم غير داخلين فى الجنة فى اول الامر لا يقدح فى كمال شرفهم وعلو
درجتهم واما قوله وهم يطمعون فالمراد من هذا الطمع اليقين الا ترى ان الله
تعالى قال حكاية عن الخليل ع والذى اطمع ان يغفر لى خطيئتى يوم الدين
ولا شك ان ذلك الطمع يقين فكذا ههنا وبالجملة وصفه تع اهل الاعراف
بما وصفه من كونهم جالسين على مكان عالى رفيع وكونهم عارفين كلا من الفريقين
بسيماهم يدل على تشريف عظيم لهم ومثل هذا التشريف لا يليق الا بالاشراف
دون من استوت حسناته مع سيئاته فظهر ان الاولى والارجح هو القول
الثانى ويوكده ما رواه الشيخ محمد بن يعقوب الكلينى عن ابى عبد الله عليه
السلم انه جاء ابن الكوآء الى على ع وساله عن قوله تع وعلى الاعراف رجال
يعرفون كلا بسيماهم فقال عليه السلم ونحن على الاعراف نعرف انصارنا بسيماهم
ونحن الاعراف الذى لا يعرف الله عز وجل الا بسبيل معرفتنا فلا تدخل الجنة الا
من عرفناه ولا يدخل النار الا من انكرناه فهذه جملة من اهوال يوم القيمة
وقد ورد من الاخبار فى ذلك اليوم ما ورد ودونوا فى الكتب ما دونوا ونحن
اوضحنا بعضا منها بحسب ما تبلغ اليه طاقتنا وينالها جهدنا ومفتاح هذه
المعارف معرفة النفس لانها المنشأة والموضوعة لامور الاخرة وهى بالحقيقة
الصراط والكتاب والميزان والاعراف والجنة والنار كما وقعت الاشارة
اليه فى احاديث ائمتنا عليهم فقد روى ابن بابويه فى كتاب معانى الاخبار وكتاب
التوحيد عن ابى عبد الله ع انه سئل عن معنى الصراط المستقيم قال هو
امير المؤمنين ع وروى عن سيد العابدين على بن الحسين عليهما السلم
انه قال نحن ابواب الله ونحن الصراط المستقيم وعن جعفر بن محمد ع قال
قول الله عز وجل صراط الذين انعمت عليهم يعنى محمدا وذريته صلوات
عليهم وعن هشام ابن سالم قال سئلت ابا عبد الله ع عن قول الله
ونضع الموازين القسط ليوم القيمة ولا تظلم نفس شيئا قال هم الانبياء
والاوصياء عليهم والمراد بالكتاب فى قوله تع ان كتاب الابرار لفى عليين

ان

ان كتاب الفجار لفى سجين هو نفوس الابرار ونفوس الفجار كما سبق ومما دل
عليه ايض قول امير المومنين عليه السلام وانت الكتاب المبين الذى باياته
يظهر المظمر وقوله ع دواءك فيك ولا تشعر وداؤك منك ولا تبصر دال
على ان محل نعيم الجنة ولذاتها وعذاب النار وعقوباتها انما هى النفس الانسانية

فصل فى بيان مهية الجنة والنار اما الجنة فهى كما دل عليه الكتاب والسنة
مطابقا للبرهان والكشف دار البقاء ودار السلام لا موت فيها ولا هرم
ولا سقم ولا غم ولا هم ولا دثور ولا زوال وهى دار المقامة والكرامة لا يمس
اهلها فيها نصب ولا لغوب لهم فيها ما تشتهى الانفس وتلذ الاعين وهم
فيها خالدون وانها دار اهلها جيران الله واولياءه واحباؤه واهل كرامته وانهم
على مراتب متفاضلة منهم المتنعمون بتسبيح الله وتقديسه وتكبيره فى جملة
ملائكته المقربين ومنهم المتنعمون باللذات المحسوسة كانواع الماكل والمشارب
والفواكه والارائك ونكاح حور العين واستخدام الولدان المخلدين
والجلوس على النمارق والزرابى ولبس السندس والحرير والاستبرق وكل
منهم انما يتلذذ بما يشتهى ويريد على حسب ما تعلقت به همته واما النار فهى
دار اهلها وانتقام واهوال واحزان وآلام وجوع وعطش وتجدد عذاب وتبدل
جلود لا يموتون فيها ولا يحيون لا يقضى عليهم فيموتوا ولا يخفف عنهم من عذابها
واهل النار حقا هم المشركون والكفار وجوههم مسودة واما المذنبون
من اهل التوحيد فانهم يخرجون منها بالرحمة التى تدركهم والشفاعة التى
تنالهم وفى الرواية عن ائمتنا عليهم السلم انه لا يصيب احدا من اهل التوحيد
الم فى النار اذا دخلوها وانما يصيبهم الله الالآم عند الخروج منها فتكون
تلك الالآم جزاء بما كسبت ايديهم وما الله بظلام للعبيد وهذه الرواية
مطابقة لاصولنا العقلية لان العارف بالتوحيد يكون نفسه منورة بنور
الحق واليقين مرتفعة عن العالم الاسفل الى مقام العلويين والنار لا يدخل
فى محل المعرفة والايمان وانما سلطانها على الجلود والابدان كما ورد فى الحديث
النار لا تاكل محل الايمان فاهل النار بالحقيقة هم المشركون والكفار
لا يذوقون فيها بردا ولا شرابا الا حميما وغساقا وان استطعموا اطعموا
من الزقوم وان استغاثوا اغيثوا بماء كالمهل يشوى الوجوه بئس الشراب

بلغ مقابلة

وبالجملة مبادى الاكوان فى عالم الجنان
انما هى الامور الادراكية والجهات الفاعلية
ولا دخل للمواد والاسباب القابلية لان وجود
الاشياء هناك وجود صورى من غير مادة ولا
حركة وانفعال وتجدد وانتقال ص

وساءت مرتفقا ينادون من مكان بعيد ثم قيل لهم اخسؤا ولا تكلمون ونادوا
يا مالك ليقض علينا ربك قال انكم ماكثون ومما يجب عليك ان تعلم ان
الجنة التى خرجت عنها ابونا ادم وزوجته لاجل خطيئتهما وهى جنة الارواح
المسماة عند اهل المعرفة والشريعة موطن العهد ومنشاء اخذ الذرية هى غير الجنة
التى وعد المتقون وهى الجنة البرزخية لان هذه لا يكون لكل احد الا بعد انقضا
حيوته الدنيوية بموته وللكل الا بعد خراب الدنيا وبوار السموات والارض
وانتهاء الحركات وبلوغ الغايات وان كانتا متفقتين فى الحقيقة والمرتبة
الوجودية والغايات متحاذية متعاكسة فى الترتيب وان الموت كما علمت ابتداء
حركة الرجوع النفوس الادمية الى الله تعالى كما ان الحيوة الدنيا الطبيعية انتهاء
حركة النزول لها من عنده وقد شبهت الحكما والعرفا هاتين السلسلتين النزولية
والصعودية بالقوسين من الدايرة اشعارا بان الحركة الثانية الرجوعية
انعطافية غير تادة على الاولى وان كل درجة من درجات القوس الصعودية بازاء
مقابلتها من القوس النزولية لا عينها وان كانتا من جنس واحد فاذا علمت
هذا فاعلم ايضا ان الجنة جنتان جنة محسوسة وجنة معقولة كما قال سبحانه
ولمن خاف مقام ربه جنتان وقوله فيهما من كل فاكهة زوجان وقد علمت فى الفن
الكلى اثبات العالم العقلى المشتمل على الصور العقلية والمثل النورية المطابقة
لجميع الانواع الخارجية وكذا علمت اثبات العالم الصورى الحسى المشتمل على الصور
الحسية المجردة عن المادة الكاينة الفاسدة الموضوعة فى الجهات فالجنة
المحسوسة لاصحاب اليمين والمعقولة للمقربين وهم العليون وكذا النار
ناران نار محسوسة ونار معنوية فالمحسوسة للكفار والمعنوية للمنافقين
المتكبرين المحسوسة للابدان والمعنوية للقلوب وكل من الجنة والنار محسوستين
عالم مقدارى احدهما صورة رحمة الله والاخرى صورة غضبه لقوله ومن
يحلل عليه غضبى فقد هوى وكما ان الرحمة ذاتية والغضب عارض
كما يعلم بالبرهان ويدل عليه قوله سبقت رحمتى غضبى وقوله ورحمتى
وسعت كل شئ فكذلك خلق الجنة بالذات وخلق النار بالعرض وتحت
هذا سر وقد علمت ان ليس للاخرة مكان فى هذا العالم لا فى علوه ولا فى سفله لان جميع ما فى
امكنة هذا العالم متجددة داثرة مستحيلة فانية وكل ما هو كذلك فهو من الدنيا

اخرج منها ظ

الحركة بجهاتها الى الحيوة الذاتية والوجود الادراكى الشهودى من غير تجدد ولا دثور ولا انقطاع ولا نفاد ولا انصرام ولا زوال ذلك الى المبادى الوجودية صح

والاخرة عقبى الدار ليست دار البوار وهى فى داخل هذا العالم وفى باطن حجب
السموات والارض ومنزلتها من الدنيا منزلة الجنين من رحم الام كما مر ولكن لكل من
الجنة والنار مظاهر ومرائى فى هذا العالم بحسب رقايقهما ونشاتهما الجزئية وعلى
ذلك تحمل الاخبار الواردة فى تعيين بعض الامكنة لاحدهما كما وقع فى قوله صلعم ما بين
قبرى ومنبرى روضة من رياض الجنة وقوله قبر المؤمن روضة من رياض الجنة
وقبر المنافق حفرة من حفر النيران وما روى ان فى جبل اروند عينا من عيون الجنة
وروى عن ابى جعفر ع ان لله جنة خلقها فى المغرب وماء فراتكم هذه يخرج منها واليها
يخرج ارواح المؤمنين من حفرهم عند كل مساء وصباح فتسقط على اثمارها وتاكل
منها واليها يخرج ارواح المؤمنين من حفرهم عند كل وتنعم فيها وتتلاقى وتتعارف
فاذا طلع الفجر هاجت من الجنة فكانت فى الهواء فيما بين الارض والسماء تطير ذاهبة
وجائية وتعهد حفرها اذا طلعت الشمس وان لله نارا فى المشرق خلقها ليسكنها
ارواح الكفار ويأكلون من زقومها ويشربون من حميمها ليلهم فاذا طلع الفجر
هاجت الى واد باليمن يقال له برهوت اشد حرا من نيران الدنيا كانوا فيها يتلاقون
ويتعارفون واذا كان المساء عادوا الى النار فهم كذلك الى يوم القيمة وروى
ايضا فى كتاب الكافى عن ابى بصير قال قلت لابى عبد الله ع انا نتحدث
عن ارواح المؤمنين انها فى حواصل طير خضر ترعى فى الجنة وتاوى الى قناديل
تحت العرش فقال ع لا اذن ما هى فى حواصل طير قلت فاين هى قال فى روضة
كهيئة الاجساد فى الجنة وفيه ايضا عن ابى عبد الله ع قال قال رسول الله صلعم
شر اليهود يهود بيسان وشر النصارى نصارى نجران وخير ماء على وجه
الارض ماء برهوت وهو واد بحضرموت ترد عليه هام الكفار وصداهم
وفى كثير من الاخبار ما يدل على ان الجنة فى السماء قال مجاهد فى قوله وفى
السماء رزقكم وما توعدون هو الجنة والنار ومثله عن الضحاك وروى
عن عبد الله بن سلام انه قال ان اكرم خلق الله ابو القاسم وان الجنة فى السماء
واما انها فى اى سماء فالمشهور انها فى السماء السابعة وهو المروى عن ابن
عباس قال مجاهد قلت لابن عباس اين الجنة فقال فوق سبع سموات
قلت فاين النار قال تحت ابحر مطبقة ويدل على هذا ما روى فى حديث
المعراج الثابت فى صحاحهم ان السدرة فى السماء السابعة اذ نزل فى الكتاب

المجيد ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وروى
عن عبد الله بن مسعود انه قال الجنة فى السماء الرابعة فاذا كان يوم القيمة
جعلها الله حيث يشاء وروى عن عبد الله بن عمر انه قال الجنة مطوية معلقة
بقرون الشمس تنشر فى كل عام مرة وان ارواح المؤمنين فى طيور كالزرازير
يتعارفون من ثمر الجنة ويقرب من هذا كلام بعض القدماء من اهل الحكمة ان الارواح
تهبط الى هذا العالم مع اشعة الشمس و فى بعض الاخبار مايدل على انها فى السماء الدنيا
وذلك مايروى فى حديث المعراج انه صلى الله عليه وآله راى فى السماء الدنيا
ادم ابا البشر وكان عن يمينه باب ياتى من قبله ريح طيبة وعن شماله ريح منتنة فاخبره
جبرئيل ع ان احدهما هو الجنة والاخر هو النار و فى بعض الاخبار مايدل انها
فى بعض اودية الارض وذلك ماروى ايضا فى حديث المعراج انه بلغ صلى الله
عليه وآله قبل انتهائه الى بيت المقدس واديا وجد ريحا باردة طيبة وسمع
صوتا فقال لجبرئيل هذا صوت الجنة تقول كذا ومن الاخبار مايدل على ان الجنة
والنار كينونة فى الارض فى بعض الاوقات كما روى فى حديث صلوة الكسوف
اذ روى انه قال صم ما شئ توعدونه الا وقد رايته فى صلوتى هذه لقد جيئ
بالنار وذلك حين رايتمونى تاخرت مخافة ان يصيبنى من فوجها الحديث
الى ان قال ثم جيئ بالجنه وذلكم حين رايتمونى تقدمت حتى قمت فى مقامى ولقد
مددت يدى وانا اريد ان اتناول من ثمرها لتنظروا اليه ثم بدا لى ان لا افعل هذا
الحديث مما رواه مسلم فى كتابه وحكى بعضهم انه لما راى صلى الله عليه وآله
جهنم وهو فى صلوة الكسوف جعل يتقى حرها عن وجهه بيده وثوبه ويتاخر
عن مكانه ويتضرع ويقول الم تعدنى يارب انك لاتعذبهم وانا فيهم الم الم
حتى حجبت عنه اراد قوله وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم وما كان الله معذبهم
وهم يستغفرون وروى ايضا انه صم صلى يوما الصلوة ثم رقى المنبر فاشار
بيده قبل قبلة المسجد فقال قد اريت الآن مذ صليت لكم الصلوة الجنة والنار
ممثلتين من قبل هذا الجدار فلم اركاليوم فى الخير والشر رواه البخارى واما النار
فالمشهور فى السنة الجمهور انها فى الارض السابعة ومن الاخبار مايدل على
انها فى السماء كما نقلنا روايته عن مجاهد والضحاك فى تفسير قوله وفى السماء
رزقكم وما توعدون وكما روى فى حديث المعراج انه صم راى فى السماء

الدنيا

الدنيا مالكا خازن النار وفتح له طريقا من طرق النار لينظر اليها حتى ارتقى اليه
من دخانها وشررها وما من يساره من الباب ومن الاخبار مايدل على انها فى البحر
منها ماروى عن امير المؤمنين ع انه سال يهوديا اين موضع النار فى كتابكم قال فى
البحر قال عليه السلم ما اراه الا صادقا لقوله تعم والبحر المسجور هو النار ومنها
مارواه احمد بن حنبل فى مسنده عن رسول الله صم انه قال البحر هو جهنم ومنها
مايروى عن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله صم لايركبن رجل بحرا الا غازيا
او معتمرا فان تحت البحر نارا وتحت النار بحرا ومنها ما اورده الثعلبى فى
تفسيره عن رسول الله صم انه قال البحر نار فى نار ومنها ما مر ذكره نقلا عن مجاهد
عن ابن عباس ان النار تحت البحر اسمه قيس ومن وراءه بحر اسمه الاصم ومن
وراءه بحر اسمه مطبقه ومن وراءه بحر اسمه مرماس ومن وراءه بحر اسمه الساكن ومن وراءه
بحر اسمه الباكى وهو اخر البحار محيط بالكل وكل واحد من هذه البحار محيط بالذى
تقدمه ومنها ماروى عن بعض السلف فى قوله تعالى يستعجلونك بالعذاب
وان جهنم لمحيطة بالكافرين قال ان جهنم هو البحر ومنها مايروى عن الضحاك فى قوله تعالى
اغرقوا فادخلوا نارا اى فى حالة واحدة فى الدنيا يغرقون من جانب ويحرقون
من جانب ومثله ماسبق نقله عن سقراط الحكيم ان مرتكب الكبائر يلقى فى طرطاوس
وقال المترجم طرطاوس شق كبير واهوية تسيل اليه الانهار ويعنى به البحر اوقاموسا
عظيما دردورا ومن الاخبار مايدل على ان النار فى هذه الارض بعينها الحديث
الوادى الذى ذكرناه من قبل ومنها مايدل على ان بعض جهنم فى الارض كما روى
عن قتادة فى قوله تعم افمن اسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار به فى نار
جهنم قال والله ما تناهى ان وقع فى النار وروى عن جابر بن عبد الله قال
رايت الدخان يخرج من ارض ضرار ويقال انه حفرت بقعة منها ويقرب من هذا
حديث وادى برهوت المروى عن امير المؤمنين عليه السلم قال ابغض البقاع
الى الله تعم وادى برهوت فيه ارواح الكفار وفيه بئر ماء اسود منتن ياوى
اليه ارواح الكفار وذكر رجل انه بات فى وادى برهوت فسمع طول الليل يا دومة
فذكر ذلك لرجل من اهل العلم فقال الملك الموكل بارواح الكفار اسمه دومة
وحكى الاصمعى عن رجل من حضرموت انه قال نجد من ناحية برهوت رايحة
فظيعة منتنة جدا فياتينا بعد ذلك خبر موت عظيم من عظماء الكفار وبعض

هذه الاخبار وان كانت في ارواح الكفار من غير تعرض بذكر النار الا انا متى
ضممناها الى اخبار اخرى والى قوله النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم
تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب استصحبت في الحكم النار على
وجه اظهر تنبيه هذه الاخبار والروايات وان كانت ظواهرها متناقضة على
ارباب العلوم الرسمية لكن بواطنها متوافقة عند العرفاء المحققين لابتناء علومهم
ومعارفهم على اصول صحيحة برهانية ومقدمات جلية كشفية لا يشكون
فيها ويشكون في الشمس رابعة النهار بخلاف غيرهم من اصحاب البحث والجدال
وارباب الرواية من غير دراية وحال فانهم حيث لم ياتوا البيوت من ابوابها تناقضت
عليهم الاحكام وتفاسدت عندهم مقاصد الحديث والكلام وبالجملة قد علمت
ان الجنة والنار في نشاة اخرى وعالم اخر موجوداته امور صورية بلا مادة و
انفعال وحركة والدنيا وكل ما فيها امور كائنة فاسدة متجددة داثرة زائلة ذات
اوضاع وجهات مكانية فكل خبر يذكر فيه ان الجنة او النار في مكان من امكنة
الدنيا او موضع من مواضع هذا العالم فاما ان يكون المراد باطن ذلك المكان
كقولهم ان الجنة في السماء السابعة وان النار تحت السماء ليس المراد به ان
الجنة داخلة في جسمية السماء دخولا وضعيا بل دخولا معنويا كدخول النفس
في البدن وكذا حكم النار وقد علمت ان منزلة الجنة والنار من هذا العالم
منزلة الجنين من الرحم فما لم تبطل الدنيا لم تنكشف الاخرى وما لم ينهدم بناء
الظاهر لم يعمر بناء الباطن واما ان يكون المراد منها حكم المظاهر الرقائق
والانشآت النسبية للجنة والنار الا ترى ان المرآة مظهر للصور الحسية
وليست الصورة موجودة فيها فكذلك بعض مواضع الدنيا مظهر الجنة
والنار فكما ان ما بين قبر الرسول صـ ومنبره روضة من رياض الجنة اي
مظهر يظهر بها لمن كان من اهل الكشف والشهود روضة من الجنة كمرآة تشاهد
النفس بها صورة من الصور المحسوسة التي قابلتها فكذلك بعض المواضع
المذكورة بمنزلة المرائي المنكشفة بها احوال الجنة او النار كجدار مسجد الرسول
صـ الذي تمثل له الجنة والنار وكماء الفرات وعين في جبل اروند وكوادي
برهوت وغير ذلك من مواضع الارض وكذا البحر الواقع في حديث لا يركبن
رجل بحرا فالمراد بكون الجنة او النار في هذه المواضع انها صارت مجالي

ومظاهر

ومظاهر ينكشف بها مثال احدهما واما ما روي من قول امير المؤمنين عـ
مع اليهودي وتصديقه ع اياه في ان موضع النار في البحر فليس المراد من البحر
هذا البحر المحسوس بل شيء اخر معنوي غير محسوس بهذه الحواس المشار
اليه في قوله والبحر المسجور وكذا المنقول عن ابن عباس وكعب الاحبار من
ان النار سبعة ابحر وتحت سبعة ابحر ليس المراد منه بحار الدنيا وانما المراد
منها طبقات عالم الطبيعة بحسب الجوهر والحقيقة فان الطبيعة في الحقيقة
نار غير محسوسة محرقة للاجسام مذيبة للابدان محللة مبدلة للجلود

فصـــل في الاشارة الى مظاهر الجنة والنار ومشاهدهما اعلم ان
لكل مهية من الماهيات الحقيقية ومعنى من المعاني الاصولية حقيقة كلية ومثلا
جزئية ومظاهر جسمانية في هذا العالم فالانسان مثلا له حقيقة كلية هي
الانسان العقلي الجامع لجميع رقايقه وخصوصياته على وجه اعلى واشرف
وهو الروح المنسوب الى الله في قوله ونفخت فيه من روحي وله امثلة جزئية
كزيد وعمرو وله مظاهر ومشاهد كالمرايا والاجسام الصقيلة فكذلك للجنة
حقيقة كلية هي روح العالم ومظهر الاسم الرحمن كما في قوله يوم نحشر المتقين
الى الرحمن وفدا ولها مثال كلي كالعرش الاعظم مستوى الرحمن لقوله الرحمن
على العرش استوى وامثلة جزئية كقلوب المؤمنين قلب المؤمن عرش الله
ولها مظاهر حسية كما وقع في الاخبار المذكورة من عين اروند وغيرها وكذا النار
لها حقيقة كلية جامعة لافرادها وهي البعد عن جوار الله ورحمته بحسب اسمه
الجبار المنتقم القهار ولها نشاة مثالية كلية هي طبقات سبعة تحت الكرسي والكرسي
موضع القدمين تعترفان بعده قدم الجبار وهي لاهل النار وقدم صدق عند ربك
وهي لاهل الجنة وفيه اصول السدرة التي هي شجرة الزقوم طعام الاثيم وهناك ينتهي
اعمال الفجار والمنافقين ولها امثلة جزئية هي طبيعة كل فرد من الناس معذب
لعذابه الجسماني ونفسه وهواه لعذابه الروحاني ولها مظاهر ومجالي
حسية في هذا العالم كما ورد في الاخبار من وادي برهوت وغيره ولكل من الجنة
والنار ابواب كما سنشير اليه

فصل في ابواب الجنة والنار ابواب الجنان
هي المشار اليها في القرآن بقوله سبحانه والملائكة يدخلون عليهم من كل باب
وقوله لا تفتح لهم ابواب السماء ولا يدخلون الجنة وقوله جنات عدن مفتحة

لهم للابواب وابواب النيران هي المشار اليها بقوله ادخلوا ابواب جهنم خالدين
فيها وقوله حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها وقوله لها سبعة ابواب لكل باب منهم
جزء مقسوم واعلم انه وقع الاختلاف في تعيين هذه الابواب فقيل هي
المدارك السبعة للانسان وهي الحواس الخمس والحاستان الباطنتان اعني للحس
الخيال والوهم احدهما مدرك الصور وثانيهما مدرك المعاني الجزئية وهذه الابوا
كما انها ابواب دخول النيران كذلك هي ابواب دخول الجنان اذا استعملها الانسا
في الطاعات والاقتناء الخيرات ولانتزاع المعاني الكليات من المحسوسات
والجزئيات وبالجملة استعملها فيما خلقت لاجله وللجنة باب ثامن مختص بها
هو باب القلب وقيل هي الاعضاء السبعة التي وقع التكاليف بها وقيل هي
الاخلاق السيئة مثل الحسد والبخل والتكبر وغيرها للنار ومقابلاتها
من الاخلاق الحسنة كالعلم والكرم والشجاعة وغيرها للجنة ولايبعد ان
يكون للصفات السيئة سبعة جوامع لكل منها شعب كثيرة وكذا للصفات
الحسنة يكون ثمانية مجامع تحت كل منها اصناف كثيرة كما هي مذكورة في كتب
الاخلاق والقول الاول اولى واوفق فان كلا من المشاعر السبعة باب
الى الشهوات الدنياوية التي ستصير نيرانات محرقة وهيئات معذبة
للنفوس في الاخرة وهي ايضا اذا استعملت في طريق الخير ابواب الى ادراك
الحقايق والمعارف وفعل الحسنات التي بها يثاب في العاقبة ويصعد الى
الملكوت ويدخل في الجنة مع زمرة الملائكة وبالجملة لكل من هذه المشاعر
والمدارك باطن وظاهر باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب فظواهرها
ابواب مفتوحة الى عالم الجحيم والى ما به استحقاقية الدخول في الجحيم وبواطنها ابواب
مفتوحة الى عالم الجنان او استحقاقية دخولها واذا غلقت ابواب النيران فتحت
ابواب الجنان بل هي على شكل الباب الذي اذا فتح على موضع انسد عن موضع اخر
فعين غلق ابواب احدهما عين فتح ابواب الاخرى الا باب القلب وهو الباب
الثامن فانه مغلق دايما على اهل الحجاب الكلي والكفر وهو مختص باهل الجنة
من جهة الايمان والمعرفة ولايفتح ابدا لاصحاب النار لانهم المختوم على قلوبهم
في الازل لقوله ختم الله على قلوبهم وقوله فطبع على قلوبهم فهم لايفقهون
وليس للنار دخول وتصرف في القلوب والافئدة وانما الضرب

منها الاطلاع على القلوب لادخول فيها الغلق ذلك الباب عليها كغلق باب الجنان
على الكفار فما ذكر الله من ابواب الالسبعة التي يدخل فيها الانس والجان واما الباب
الثامن المغلق الذي لايدخل فيه اهل الكفر والاحتجاب فباطنه محل الايمان والعبودية
وفي الحديث التراب لاياكل محل الايمان وهواء باطنه سعيد في الدنيا والاخرة ليس
للعذاب والشقاء فيه مدخل فالقلب كالجنة حفت بالمكاره وباطنه فيه الرحمة و
ظاهره فيه العذاب وهي النار التي تطلع على الافئدة واما منازل جهنم ودركاتها
وخوخاتها فعلى قياس ما يذكر في الجنان من المنازل والدرجات والرواشن
على سبيل المقابلة واما اسماء ابوابها السبعة فهي باعتبار الاضافة الى منازلها
كباب جهنم وباب الجحيم وباب السعير وباب اللظى وباب السقر وباب الحطمة وباب
السجين والباب الثامن المغلق لايفتح فهو الحجاب والسد واما خوخات النار
فهي شعب الكفر والفسوق وكذا خوخات الجنة هي شعب الايمان والطاعة فمن
عمل من خير فهو يراه في الاخرة ومن عمل من شر فقد يراه وقد يعفى عنه بتصرة وتذكرة
اعلم ان باطن الانسان في الدنيا هو ظاهره في الاخرة ومادام الانسان في هذا العا
يكون الاخرة عالم غيب بالقياس اليه واذا انتقل من الدنيا الى الاخرى يصير
ذلك العالم عالم شهادة بالقياس اليه واطلاق ابواب الجنان على هذه المشاعر
الظاهرة من باب التوسع ليس على سبيل الحقيقة لان باب النار وباب البلد مااذا
فتح اليها بلاحجاب ولابد ان يكون باب كل مدينة من جنسها وباب كل شيء
من جنسه وهذه الحواس ليست كذلك والتي تنفتح الى الجنة ماهي الا الحواس
المحشورة مع النفس الباقية ببقائها في الاخرة وقد علمت ان للنفس في ذاتها
سمعا وبصرا وشما وذوقا ولمسا وتذكرا وتصرفا ويداد وحاينة ودجلا كذلك
فلها عين باصرة ناظرة الى ربها واذن سامعة تسمع ايات الله وكلمات الملائكة وكلمات م
واصوات طيور الجنة ونغماتها وتسبيحات الاشياء وشم تشم به روايح رواح
الانس ونسايم القدس وذوق يذوق به طعوم الجنة وفواكه مما يشتهون
ولمس تلمس به حور العين وهي المشاعر الروحانية والحواس الباطنة وهي
مع محسوساتها من اهل الجنة ان لم يسدها ساد ولم يحجبها حجاب واما
هذه الحواس فهي ومدركاتها امور مستحيلة زايلة داثرة كاينة
فاسدة منشا العذاب الاليم والحجاب العظيم وتودي بالانسان الى الهاوية

ويحترق بنار الجحيم فكلّ نفس تتبع الهوى ويسخرها الشهوة ويستخدمها
الشيّطان ويستعبدها كما قال افرايت من اتخذ الهه هواه واضله الله
على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فتصير من اهل النّار
اذ قد صار كل من مشاعره السّبعة سببا من اسباب بعده من الله وملكوته
وبابا من ابواب طاعته للهوى وانقياده للشهوة وعدوله عن طريق الهوى
وسنن الحقّ ووقوعه فى الهوى فمن يهديه من بعد الله افلا تذكّرون
ويكون حاله ومآله كما افصح الله عنه بقوله واما طغى واثر الحيوة الدنيا فانّ
الجحيم هى المأوى فظهر ان كلّ مشعر من هذه المشاعر باب من ابواب
الجحيم لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم واما اذا تنور القلب
بنور المعرفة والايمان وخرج من القوة الى الفعل بالرّياضة والعبادة والطّهارة
عن وسخ المعاصى ودرن الشهوات كالحديد اذا اذيب بالنّار وذهب بها
ذريه وخبثه واتخذت منه مراة مصيقل صار كعين صحيحة استنارت
بنور الملكوت الاعلى فيطالع بكل مشعر من مشاعره اية من ايات ربّه
الكبرى وبابا من ابواب معرفة ربه الاعلى فينتزع من صورها المحسوسة
الجزئية معانى معقولة كليّة ويفهم منها اسرارا الهية يقف عليها ويدخل
جنة المقرّبين ويستعد بها السّعادة القصوى ومجاورة الرحمن فى مقعد صدق
عند مليك مقتدر وهذا بخلاف حال اهل الهوى والجهالة المشتغلين
بشهوات الدّنيا المعرضين عن الاخرة وعن سماع ايات الله معرضين
مستكبرين كما قال يسمع ايات الله ثم يصير مستكبرا كان فى اذنيه
وقرا فبشره بعذاب اليم تغلقت عليهم الابواب وسدّت عليهم الطّرق
الا طريق جهنم خالدين فيها قال سبحانه فى حقهم وجعلنا من بين ايديهم
سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون اشارة الى انّ ليس
لهم درجة قوة نظرية ينفتح بابها لادراك العلوم الالهيّة ليكونوا من اهل
القرب والمنزلة عند الله ولا ايضا لهم قلب سليم واذن واعية لها باب
مفتوح الى تلقى السّمعيات والمواعظ والخطابات ليكونوا من اهل السلامة
من عذاب الاخرة فلا جرم ما لهم فى الاخرة كما اعترفوا به حين لم ينفعهم الاعتراف
قالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنّا فى اصحاب السّعير فاعترفوا بذنبهم فسحقا لاصحاب

السّعير

السّعير فقد وضح وانكشف انّ جميع هذه المشاعر الثمانية يصلح لان تصير
ابواب الجنان فى حقّ من تصرّفها فيما خلقها الله لاجله كما قال واما من
خاف مقام ربّه ونهى النّفس عن الهوى فان الجنّة هى المأوى ومنها ابواب
جهنّم فى حقّ من صرفها فى طاعة الهوى وشهوة الدّنيا كقوله واما من طغى
واثر الحيوة الدنيا فانّ الجحيم هى المأوى فان قلت باب الدار يشبه الدّار
والجنّة والنّار داران متخالفان فى جوهر الحقيقة ونحو الوجود فكيف
يصحّ ان يكون المشاعر الانسانية بعينها ابواب الجنة وابواب النّار قلنا
السمع والبصر وغيرهما التى لاهل السّعادة والهدى مباينة بالحقيقة و
النوع عندنا للتى لاهل الشّقاوة والهوى وان وقع الاشتراك بينهما فى
اصل الاحساس والشّعور فان مدارك اهل السّعادة ومراتبهم مطهرة من
رجس الهيولى منوّرة بنور المعرفة والتّقوى ومدارك الاشقياء المدبرين
المردودين الى اسفل سافلين مغشاة بغشاوة الطّبع مظلمة بظلمات الجهل
والهوى وبالجملة السّمع والبصر والفواد التى لاولئك الاصحاب واولى
الالباب قد وقع لها التبديل الاخروى والتحويل الالهى الذى به تستاهل لان
تكون من ابواب الجنّة التى هى دار الحسنات ومنزل الخيرات واما السّمع
والبصر والفواد التى لاصحاب النّار والاشقياء الفجار فصارت اخس مما كانت
واظلم واجنس فناسبت لان تكون مداخل وابواب الدار الظلمات ومعدن
البوار والنكال والعذاب مكاشفة تنبيهية اعلم هداك الله لسلوك
سبيل الاخرة على الصراط المستقيم ان الجنّة التى يصل اليها من هو من اهلها
هى مشهودة لك اليوم من حيث محلها لا من حيث صورتها وانت تتقلب فيها
على الحال التى انت عليها ولا تعلم انك فيها فان الصّورة الطبيعية تمنعك
وتحجبك عن مشاهدتها ومشاهدة ما اعدت فيها من نعيمها وغرفاتها
واشجارها وانهارها وطعامها وشرابها فاهل الكشف الذين ادركوا
ما غاب عنهم يرون ذلك المحل ويرون من كان فى روضة خضراء وان
كان جهنميا يرونه بحسب ما يكون فيه من لغوب ونصب من
حرورها وزمهريرها ونيرانها ولهبها وحياتها وعقاربها وحميمها
وزقومها ومن لم يكن من اهل الكشف والبصيرة وبقى فى عماء حجابه لا يدرك

ذلك
مثل الاعمى يكون في بستان فما هو غايب عنه بذاته ولكن لا يراه
ولم يلزم من كونه لا يراه ان لا يكون فيه وكذلك اكثر
اهل الجنة في الجنة الآن ولكن لا يرونها وهم يتقلبون
فيها وكذلك اصحاب النار في النار وقد احاط بهم سرادقها
وهم لا يشعرون كما اخبر الله عليه بقوله وان جهنم لمحيطة بالكا
فرين وبقوله جنة عرضها كعرض السماء والارض اعدت
للذين امنوا وبقوله في حديثه القدسي اعددت لعبادي الصالحين
ما لا عين رات الحديث وقد علمت ان جنة المؤمن او جحيم
الكافر ليست بامر خارج عن نفسه فاذا كانت معه اليوم كانت
متصلة بها وان كان هو في حجاب عنها لان الله قد يحول
بين المرء وقلبه فكيف بينه وبين نعيم قلبه او جحيمه ومن
الناس من يستصحبه هذا الكشف ومنهم من لا يستصحبه وهو
قد يكون ارفع حالا منه لحكمة اخفاها الله في خلقه فلو
قيل ان لله اعين يبصرون بها واذان يسمعون بها وقلوب
يعقلون بها وهي غير هذه الاعين والاذان والقلوب كما
علمت انفا واهل الكفر والحجاب صم بكم عمي لا يعقلون عن الله
فهم لا يرجعون الى الله فصل في تتمة الاستبصار في
بيان حقيقة الجنة والنار قد علمت ان النشاة الاخرة نشات
متوسطة بين المجردات العقلية وبين الجسمانيات المادية
وكل ما فيها صور محسوسة مدركة بقوة نفسانية هي خيال
في هذا العالم وحس في ذلك العالم والانسان اذا مات وتجرد
عن هذا البدن الطبيعي قامت قيامته الصغرى وحشر اولا الى
عالم البرزخ ثم الى الجنة والنار عند قيامته الكبرى والفرق
بين الصور التي يراها ويكون عليها الانسان في البرزخ والتي
يشاهدها ويكون عليها الانسان في البرزخ والتي يشاهدها
ويكون عليها في الجنة انما يكون بالشدة والضعف والكمال
والنقص اذ كل منها صور ادراكية جزئية غير مادية الا انها مشهودة

في عالم البرزخ

في عالم البرزخ بعين الخيال وفي عالم الجنان بعين الحس الاخرى وليس غير
لكن عين الحس صح
عين الخيال بخلاف الحس الدنيوي المنقسم بخمس قوى في خمسة مواضع من البدن
مختلفة فموضع البصر هو العين وموضع السمع هو الاذن وموضع الذوق
هو اللسان ولا يمكن ايضا ان يفعل كل منهما فعل صاحبه فالبصر لا يسمع و
السمع لا يبصر وهما لا يذوقان ولا يشمان وعلى هذا القياس في الجميع فان قلت
باصرة العين ولامستها في موضع واحد قلنا ليس كذلك بل الباصرة في الجليدية
ولامسة العين في القرنية واما حواس الاخرة فجميعها في موضع واحد غير متغاير
في الوضع والجهة وكل منها فعل صاحبه ونسبة الصور البرزخية الى الصور التي
بفعل صح
في القيمة الكبرى كنسبة الطفل والجنين الى البالغ قال صاحب الفتوحات المكية في الباب
الخامس والخمسين وثلاثمائة منها والموت بين النشاتين حالة برزخية تعمر الارواح
فيها اجسادا برزخية خيالية مثل ما عمرتها في النوم وهي اجساد متولدة عن هذه
الاجسام الترابية فان الخيال قوة من قواها ثم قال ومن مات فقد قامت
قيامته وهي القيمة الجزئية فاذا فهمت القيمة الجزئية فقد فهمت القيامة
العامة لكل ميت كان عليها فان مدة البرزخ من النشاة الاخرة
بمنزلة حمل المراة الجنين في بطنها ينشيه الله نشأ بعد شيء فيختلف عليه
اطوار النشاءات الى ان يولد يوم القيمة فلهذا قيل في الميت اذا مات
فقد قامت قيامته اي ابتدا فيه ظهور النشاة الاخرى في البرزخ الى يوم
البعث من البرزخ كما يبعث من البطن الى الارض بالولادة فتدبير نشات
بدنه في الارض زمان كونه في البرزخ تسويته وتعدله على غير مثال سبق
مما ينبغي الدار الاخرة وقال في الباب الرابع والسبعين وثلثمائة واعلم
ان الحق لم يزل في الدنيا متجليا للقلوب فيتنوع الخواطر لتجليه وان تنوع
الخواطر في الانسان عين التجلي الالهي من حيث لا يشعر بذلك الا اهل الله
كما انهم يعلمون ان اختلاف الصور الظاهرة في الدنيا والاخرة في جميع المو
جودات ليس غير تنوع التجلي فهو الظاهر اذ هو عين كل شيء وفي الاخرة
يكون باطن الانسان ثابتا فانه عين ظاهر صورته في الدنيا والتبدل فيه
خفي وهو خلقه الجديد في كل آن الذي هم فيه في لبس وفي الاخرة يكون
ظاهره مثل باطنه في الدنيا ويكون التجلي الالهي دايما بالفعل فيتنوع ظاهره

فى الاخرة كما يتنوع باطنه فى الدنيا فى الصور التى يكون فيها التجلى الالهى بنيصبغ بها انصباغا فذلك
هو المتضاهى الالهى الخيالى غير انه فى الاخرة ظاهر وفى الدنيا باطن فحكم الخيال مستصحب
الانسان فى الاخرة انتهى واعلم انه قد اتفق فى هذا العالم لبعض الكاملين كالانبياء
والاولياء عليهم اولغيرهم من الكهنة او المجانين والمبرسمين ممن قويت قوة خياله او ضعف
قوة حسه ان يرى بعين الخيال شيئا مشاهدا محسوسا كما يشاهد ساير المحسوسات فكثير
اما يشتبه عليه الامر ويزعم ان ما راه موجود فى الخارج فيغلط وجميع ما يراه الانسان
يوم القيمة يراه بعين الخيال وهى موجودة متاصلة فى تلك الدار مقبرة باقية فيها
لانها موطن تلك الصور وانما لم يعتبر وجود ما يرى بعين الخيال ههنا من المنامات
وغيرها لعدم بقائها ووقوع الحجاب عنها بعد اقصر مدة فلا تعويل عليها
ههنا لزوالها عن المشاهدة سريعا اذ ليس هذا العالم موطن وجودها فبالموت
يرفع الحجاب بالكلية فيدوم مشاهدة عين الخيال وتلك الصورة المشهودة
للنفس قد علمت انها ليست خارجة من ذاتها بل عينها فالاجساد فى الاخرة
وفى عالم الخيال عين الارواح وهذا معنى تجسد المعانى وتجسد الارواح وهى
لا يكون الا فى ذلك العالم واما فى هذا العالم فالارواح تتعلق بهذه الاجساد لا انها
تتجسد وكذا الاجساد فى الاخرة تتروحن وفى الدنيا لا يكون كذلك قال فى
الباب الثالث والسبعين وثلثمائة وفيه علم تجسد الارواح فى صورة الا
جسام الطبيعية هل عين ذلك الروح هو عين الصورة التى ظهر
فيها اوهو ذلك فى عين الرائى كزرقة السماء او هل الروح لتلك الصورة
كالروح للجسم اعنى النفس الناطقة وتلك الصورة صورة حقيقية لها وجود عينى
كساير الصور الحقيقية وهذه مسئلة اغفلها كثير من الناس بل كلهم وانهم قنعوا
بما ظهر لهم من صور الارواح المتجسدة فلو تروحنوا فى نفوسهم وحكموا بالصور
على اجسامهم وتبدلت اشكالهم وصورهم فى عين من يراهم علموا عند ذلك
تجسد الارواح لماذا يرجع فانه علم ذوق لا علم نظر فكرى وقد بينا ان كل صورة
تحدث فى العالم فلا بد لها من روح يدبره من الروح الكل المنفوخ منه فى الصورة
ومن علم ان الصورة المتجسدة فى الارواح اذا قتلت ان كانت حيوانا او قطعت
ان كانت نباتا انها تنتقل الى البرزخ ولا بد كما ننتقل نحن بالموت وانما ان
ادركت بعد ذلك انما بعد ذلك كما بعد كل ميت من الحيوان انسان او غير انسان

فمن

فمن ههنا ايضا اذا وقفت على علة هذا علمت صور الارواح المتجسدة لماذا يرجع
انتهى وقال فى الباب الحادى والثمانين وثلثمائة فاعلم ان هذه المقامات المذكورة لا يدرك
الا بعين الخيال لا بعين الحس اذا شوهدت فان صورها اذا مثلها الله فيما شاء
ان يمثلها متخيلة فتراها اشخاصا راى العين كما يرى المعانى بعين البصيرة فان الله
اذا قلل الكثير او كثر القليل فما تراه الا بعين الخيال لا بعين الحس وهو البصر
فى الحالين كما قال واذ يريكموهم اذ التقيتم فى اعينكم قليلا ويقللكم فى اعينهم
وقال يرونهم مثليهم راى العين وما كانوا امثالهم فى الحس فلولم يرهم بعين الخيال
كانت الكثرة فى القليل كذبا ولكان الذى يريه غير صادق فيما اراه اياك وان كان الذى ادرك
ذلك اداركه بعين الخيال كانت الكثرة فى القليل حقا والقلة فى الكثير حقا لانه حق فى الخيال
وليس بحق فى الحس قال وهكذا كل ما تراه على خلاف ما هو عليه فى الخارج ما تراه الا
بعين الخيال ولا تقصر عن مثل هذا العلم وفرق بين الاعين واعلم انك لا تقدر على ذلك
الا بقوة الهية يعطيها الله من يشاء من عباده الا ترى الصحابة لو دققوا النظر الصحيح حقه
واعطوا المراتب حقها لم يقولوا فى جبرئيل انه دحية الكلبى لقالوا ان لم يكن روحانيا او
معنى تجسد والا فهو دحية الكلبى ادركناه بالعين الحسى فلم يجردوا ولا اعطوا الامر
الالهى حقه فهم الصادقون الذين ما صدقوا فقال لهم رسول الله صم هو جبرئيل فحينئذ
عرفوا ما راوه كما قالوا فيه لما تمثل لهم فى صورة اعرابى مجهول عندهم حين جاء
فعلم الناس دينهم فقال رسول الله صم اتدرون من السائل فقالوا الله ورسوله
اعلم لكونه ظهر فى صورة مجهولة عندهم فقال لهم هذا جبرئيل ثم قال وما فى الكون اعظم
شبهة من التباس الخيال بالحس فان الانسان ان تمكن فى هذا النظر شك فى العلوم
الضرورية وان لم يتمكن انزل بعض الامور غير منزلته فاذا اعطاه الله قوة التفصيل
ابان له عن الامور اذا راها راى عين فيعلم ما هى اذا علم العين التى راها به
من نفسه فاكرم على اهل الله هذا وكثير من اهل الله من لا يجعل بالا لما ذكرناه
ولولا علمه بنومه وانه راه فى حال نومه ما قال انه خيال فكم كان يرى فى حال
اليقظة مثل هذا ويقول انه راى محسوسا بحسه قال وهذا باب واسع
المجال وهو عند علماء الرسوم غير معتبر ولا عند الحكماء الذين يزعمون انهم
قد علموا الحكمة وقد نقصهم علم سموح هذه المرتبة على ساير المراتب ولا قدرها
عندهم فلا يعرف قدرها ولا قوة سلطانها الا الله ثم اهله من نبى او ولى

الضمير المستكن فى يرهم
وفى اراه راجع اليه قم منه

ظ

والعلم بها اوّل مقامات النبوة قال وما احسن تنبيه الله عباده من اولى
الالباب واهل الاعتبار اذ قال هو الذى يصوّركم فى الارحام كيف يشاء
فمن الارحام ما يكون خيالا فيصور فيه المتخيلات كيف يشاء عن نكاح معنوى
وحمل معنوى يفتح الله فى ذلك الرحم المعانى فى اى صورة ما شاء
ركبها فركب الاسلام فيه والقرآن سمنا وعسلا والقيد ثباتا فى الدّين
والدّين قميصا سابغا والعلم لبنا وقال فى هذا الباب ايضا واعلم
ان فى حضرة الخيال فى الدنيا يكون الحق محل تكوين العبد فلا يخطر له خاطر
فى امر ما الا والحق يكونه فى هذه الحضرة كتكوينه اعيان الممكنات اذا شاء ما شاء
منها فمشيئة العبد فى هذه الحضرة من مشيئة الحق فان العبد ما يشاء
الا ان يشاء الله فما شاء الحق الا ان يشاء العبد فى الدنيا ويقع بعض ما يشاء
العبد فى الدّنيا فى الحسّ واما فى الخيال فكمشيئة الحق فى النفوذ فالحق مع العبد
فى هذه الحضرة على كل حال ما يشاؤه العبد كما هو فى الاخرة فى حكم
عموم المشيئة لان باطن الانسان هو ظاهره فى الاخرة فلذلك يتكون
عن مشيئته كل شئ اذا اشتهاه فالحق فى تصريف الانسان فى هذه الحضرة
فى الدّنيا و فى شهوته فى الاخرة لا فى الدّنيا حسا فالحق تابع فى هذه الحضرة
وفى الاخرة لشهوة العبد كما هو العبد فى مشيته تحت مشية الحق فما للحق
شان الا مراقبة العبد ليوجد له جميع ما يريد ايجاده فى هذه الحضرة فى الدّنيا
وكذلك فى الاخرة والعبد يتبع الحق فى صورة التجلى فيما يتجلى الحق له
فى صورة الا انصبغ بها يتحول فى الصّور لتحول الحق والحق يتحول فى
الايجاد لتحول مشيئة العبد فى هذه الحضرة الخيالية فى الدنيا خاصة وفى
الاخرة فى الجنة عموما ولنا خلق الله همما فعالة فى الوجود الحسى وهمما غير فعالة
فى الوجود الحسى ظهر بذلك التفاضل فى جميع الاشياء حتى فى الاسماء الالهية
والهمم الفعالة قد تفعل فى هم غير اصحابها وقد لا يفعل مثل انك لا تهدى
من احببت انتهى كلامه فتحقق وتبين من جميع ما ذكرناه ونقلناه ان الجنة
الجسمانية عبارة عن الصور الادراكية القائمة بالنفس الخيالية مما تشتهيها
النفس وتستلذها ولا مادة ولا مظهر لها الا النفس وكذا فاعلها وموجدها
القريب هو هى لا غير وان النفس الواحدة من النفوس الانسانية مما تتصوره

وتدركه

وتدركه من الصور بمنزلة عالم عظيم نفسانى اعظم من هذا العالم الجسمانى بما فيه
وان كل ما يوجد فيها من الاشجار والانهار والابنية والغرفات كلها حية بحيوة ذاتية
وحيوتها كلها حيوة واحدة هى حيوة النفس التى تدركها وتوجدها وان ادراكها
للصور هو بعينه ايجادها لها لا انها ادركتها فاوجدتها او اوجدتها فادركتها
كما فى افعال المختارين منا فى هذا العالم حيث انا نتخيل شيئا ملايما كالحركة
او الكتابة اولا فنفعله ثانيا ثم نتخيله بعد ما فعلناه بل ادركتها موجودة
واوجدتها مدركة بلا تقدم وتاخر ولا مغايرة اذ الفعل والادراك
هنا شئ واحد واما دار جهنم فهى ليست كذلك لانها ليست دار دوح خالصة
خالصة بل هى مكدرة مشوبة بهذا العالم فكانها هى هذا العالم انساق
الى الاخرة بسائق الحرمان وزمام التسخير فالجهنمى يريد ما لا يجده ويشتهى
ما يضره ويفعل ما يكرهه ويختار ما يعذبه ويهرب عما يصحبه قائلا كما حكى الله عنه ياليت
بينى وبينك بعد المشرقين فبئس القرين وجميع مشتهياته ومرغوباته عقاربه
وحياته وبالجملة حقيقة جهنم وما فيها هى حقيقة الدنيا ومشتهياتها تصورت
للنفوس الشقية بصورة مؤلمة معذبة لها محرقة لابدانها منضجة للحومها
وشحومها مبدلة لجلودها مشوهة لخلقتها مسودة لوجوهها ثم لما
كانت الدار الاخرة دار لا فاعل ولا مؤثر هناك الا الحق سبحانه اذ الاسباب
المتقابلة والعلل المتضادة مرتفعة وكذا الموانع والقواسر والحجب منتفية
فى ذلك العالم فلا مؤثر ولا مالك الا هو الملك يومئذ لله فمن وافق
رضاه للقضاء الربانى وانخرطت ارادته فى ارادة الله واستهلكت خيرته
فى خيرة الله كما فى قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله
امرا ان يكون لهم الخيرة كان فعله بعينه فعل الحق وكل من كان كذلك كان
فى نعيم دائم وبهجة فائقة ولذة غاشية فالمؤمن لا محالة فى روضات الجنات
ابدا وقد مر سابقا ان مشية العبد فى الجنة عين مشية الحق تعالى ووجه
ذلك ان جميع الاشياء صادرة عن الواجب تعالى على الوجه الاتم والنظام
الاحسن والخير الاعلى فمن استقام قلبه وسلمت فطرته عن الامراض وخلصت
ذائقته عن مرارة المعاصى وما تغيرت عن الاعتدال ولم تزل قدمه عن صراط
الحق رضى بالقضاء وحصل له مقام الرضا والعبودية فلم يشأ الا ما شاء

الله ولم يشاء الله الا خيرا وكمالا ونعمة وبهجة فكان فى نعمة وبهجة لا غاية فوقها
ولا مزيد عليها اذ راى رحمة الله وسعت كل شئ بل راى فى كل شئ وجه الحق الباقى
وراى خير المحض الحسن المطلق الذى هو مبدا كل خير وكمال ومنشا كل حسن
وجمال فيكون مبتهجا وبكل شئ لان كل شئ منه وبه واليه فيكون فى جنة عرضها
السموات والارض وبهذا الوجه يسمى خازن الجنة الرضوان لان من لم يبلغ
الى مقام الرضى لا يدخل الجنة ولا يصل الى دار النعمة والكرامة فهذه جنة
المقربين واما من لم يسلك سبيل اهل المعرفة والايمان ولم يخرج عن باب
الدنيا وملازمة الهوى قدما وكان لم يزل محبوسا فى قيد الشهوات و
سلسلة التعلقات ومن اتبع الهوى والشهوة وهما ضد الحكمة والعدل
وقامت السموات والارض بالحكمة والعدل فيفسد عليه عالم الوجود كما
هو وويل لمن فسد عليه العالم وخالف طبعه حكمة الكون ونظام الوجود
فينتقم منه قيم العالم وجبار السموات والارض لانه عدو الله وعدو
العالم ويكون خالفه كما افصح الله بقوله ولو اتبع الحق اهواءهم لفسدت السموات
والارض ومن فيهن فيكون بالضرورة ممنوعا عن ما اشتهاه محجوبا عما
استدعاه هواه كما قال تعالى وحيل بينهم وبين ما يشتهون لان ما يشتهيه
ويطلبه امور باطلة وهمية مخالفة للحكمة والحقيقة لكنه ما دام كونه فى الدنيا
تلهيه شواغل الدنيا عن الشعور بفسادها ومخالفتها للحكمة و
مضادتها للفطرة لخدر الطبيعة وغفلة النفس فاذا ارتفع الحجاب بالموت
وانكشف الغطاء ظهر انه واقع فى عقوبة من سخط الله ونار غضبه افمن اتبع
رضوان كمن باء بسخط من الله وحيث اتبع الهوى اوقعه الهوى الى الهاوية وهى البعد
عن رحمة الله ممنوعا عن الخيرات مقيدا بالسلاسل والاغلال كما هو صفة العبيد
والمماليك لانه عبد الهوى وخدم الشهوة فملكته الشهوة والهوى واوقعته فى
المهالك والمهوى ولهذا يسمى خازن الجحيم مالكا فقد تبين مما ذكرنا ان دار
الجحيم ودار العذاب ليست بدار مستقلة ونشاة حقيقية ومنزل حقيقى
مباين لعالم الدنيا وعالم الجنان بل هى حالة ممتزجة ونشاة اضافية منشاها
ومبداها كونها هو جوهر الدنيا منتقلا الى القيمة بنقل ملائكة العذاب لاجل الذنوب
والمعاصى والتعلقات فافهم هذه المسئلة فانها دقيقة غامضة قل من العرفاء

من يكاشف حقيقة الجحيم وقد انكشف على كثير منهم حقيقة الجنة وما فيها تايد
ومما يؤيد ما ذكرناه من ان جهنم ليست بدار حقيقية متاصلة انها صورة غضب
الله كما ان الجنة صورة رحمة الله وقد ثبت ان رحمة الله ذاتية واسعة كل شئ
والغضب عارضي وكذا الخيرات صادرة بالذات والشرور واقعة بالعرض
فعلى هذا القياس لا بد ان يكون الجنة موجودة بالذات والنار مقدرة بالتبع
ذكره تنبيهى ذكر بعض العرفا فى قوله تعالى واتقوا النار التى وقودها الناس
والحجارة ان النار قد تتخذ دواء لبعض الامراض وهو الداء التى لا يشفى
الا بالكى من النار كما قال فتكوى بها جباههم وجنوبهم الاية فقد جعل الله
النار وقاية فى هذا الموطن من داء هو اشد من النار فى حق المبتلى به واى
داء اكبر من الكباير فقد جعل الله لهم النار يوم القيامة دواء كالكى بالنار فدفع
بدخولهم النار يوم القيمة داء عظيما اعظم من النار وهو غضب الله ولهذا
يخرجون بعد ذلك من النار الى الجنة كما جعل الله فى الحدود الدنياوية
وقاية من عذاب الاخرة انتهى كلامه وفيه تاييد لما قلناه من ان جهنم ليست
من حيث كونها دار العذاب مما له وجود حقيقى بل منشاها وجود الضلال و
العصيان فى النفوس حتى انه لو لم يكن معصية بنى ادم لما خلق الله النار واعلم
ان اهل العذاب هم الذين نفوسهم كانت مستعدة لدرجة من درجات الجنان
ثم بطل استعدادهم بارتكاب المعاصى فحالهم كحال من انحرف مزاجه عن
الاعتدال اللايق به والصحة التى له بحسبه فيكون فى الم شديد حتى يرجع
الى الاعتدال الذى كان له او بطل استعداده بالكلية وانتقل مزاجه الى
مزاج واقتضى تلك الحالة التى كانت مخالفة لمزاجه الاول وكانت مرضا
فى حقه فصار المرض صحة له والالم راحة له وانقلب العذاب عذوبة فى حقه
لانقلاب جوهره الى جوهر ادنى فكذلك حال من يدخل فى النار ويتعذب
بها مدة لاجل الاعمال السيئة فان بقى فى قلبه نور الايمان فمنع ان ينفذ
ظلمة المعاصى فى باطن قلبه ويحيط به السيئات فلا محالة يخرج من النار
ويبرا من العذاب واما من اسود قلبه بالكلية وغاص فى باطن قلبه ظلمة
المعاصى لاجل الكفر فلا يخرج من النار ابدا مخلدا وان اشتهيت زيادة
بصيرة فى هذا المرام فاستمع لما يتلى عليك ضاينا به عن الاشرار واللئام

فصل في كيفية خلود اهل النار في النار هذه مسئلة عويصة وهي موضع خلاف
بين علماء الرسوم وعلماء الكشوف وكذا موضع خلاف بين اهل الكشف
هل يسرمد العذاب على اهل النار الذين هم من اهلها الى ما لا نهاية له او يكون
لهم نعيم بدار الشقاء فينتهى العذاب فيهم الى اجل مسمى مع اتفاقهم على عدم خروج
الكفار منها وانهم ماكثون فيها الى ما لا نهاية له فان لكل من الدارين عمارا
ولكل منها ملاؤها اعلم ان اصول الحكمة دالة على ان القسر لا يدوم على طبيعة وان
لكل موجود من الموجودات الطبيعية غاية ينتهى اليها وقتا وهي خيره وكماله
وان الواجب جل ذكره اوجد الاشياء على وجه تكون مجبولة على قوة تحفظ بها
خيرها الموجود وتطلب بها كمالها المفقود كما قال هو الذي اعطى كل شيء خلقه
ثم هدى فلاجل ذلك يكون لكل منها عشق للموجود وشوق الى كمال الوجود
وهو غايته الذاتية التي يطلبها ويتحرك اليها بالذات وهكذا الكلام
في غايته وغاية غايته حتى ينتهى الى غاية الغايات وخير الخيرات الا ان يعوق
له عن ذلك عايق ويقسره قاسر لكن العوايق ليست اكثرية ولا دايمة كما سبق
ذكره والا لبطل النظام وتعطلت الاشياء وبطلت الخيرات ولم تقم
الارض والسماء ولم ينشاء الاخرة والاولى ذلك ظن الذين كفروا فويل
للذين كفروا من النار فعلم ان الاشياء كلها طالبة لذاتها للحق مشتاقة الى لقائه
بالذات وان العداوة والكراهة طارية بالعرض فمن احب لقاء الله بالذات
احب الله لقائه ومن كره لقاء الله بالعرض لاجل مرض طار على نفسه كره الله
لقاءه فيعذب به مدة حتى يبرأ من مرضه ويعود الى فطرته الاولى او يعتاد بهذه
الكيفية المرضية وزال المه وعذابه لحصول اليأس ويحصل له فطرة اخرى
وهي فطرة الكفار الآيسين من رحمة الله الخاصة بعباده واما الرحمة العامة
فهي التي وسعت كل شيء كما قال تعالى عذابي اصيب به من اشاء ورحمتي وسعت
كل شيء وعندنا ايضا اصول دالة على ان الجحيم وآلامها وشرورها دايمة باهلها
كما ان الجنة ونعيمها وخيراتها دايمة باهلها الا ان الدوام لكل منها على معنى آخر
ثم انك تعلم ان نظام الدنيا لا ينصلح الا بنفوس جافية وقلوب غلاظ شداد
قاسية فلو كان الناس كلهم سعداء بنفوس خايفة من عذاب الله وقلوب
خاضعة خاشية لاختل النظام بعدم القايمين بعمارة هذه الدار من النفوس

الغلاظ العتاة كالفراعنة والدجاجلة وكالنفوس المكارة كشياطين الانس
بجريرتهم وحيلتهم وكالنفوس البهيمية الجهلة كالكفار وفي الحديث اني جعلت
معصية ادم سببا لعمارة العالم وقال تعالى ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها
ولكن حق القول مني لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين فكونها على
طبقة واحدة ينافي الحكمة كما مر ولاهمال ساير الطبقات الممكنة في مكمن الامكان
من غير ان تخرج من القوة الى الفعل وخلو اكثر مراتب هذا العالم عن اربابها
فلا يتمشى النظام الا بوجود الامور الخسيسة والدنية المحتاج اليها في
هذه الدار التي يقوم بها اهل الظلمة والحجاب ويتنعم بها اهل الذلة والشقوة
المبعدين عن دار الكرامة والنور والمحبة فوجب في الحكمة الحقة التفاوت
في الاستعدادات لمراتب الدرجات في القوة والضعف والصفاء والكدورة
وثبت بموجب قضائه اللازم النافذ في قدره اللاحق الحكم بوجوب السعداء
والاشقياء جميعا فاذا كان وجود كل طايفة بحسب قضاء الهي ومقتضى ظهور اسم
رباني فيكون له غايات حقيقية ومنازل ذاتية والامور الذاتية التي جبلت
عليها الاشياء اذا وقع الرجوع اليها تكون ملايمة لذيذة وان وقعت
المفارقة عنها امدا بعيدا وحصلت الحيلولة عن الاستقرار عليها زمانا
مديدا كما قال تعالى وحيل بينهم وبين ما يشتهون ثم ان الله تعالى يتجلى بجميع الاسماء
والصفات في جميع المراتب والمقامات كما حققناه في مباحث علم الله وغيره فهو
الرحمن الرحيم وهو العزيز القهار وفي الحديث القدسي لولا ان تذنبون لذهب وجاء بقوم اخر يذنبون صح
وقال الشيخ ابن العربي في الفتوحات يدخل اهل الدارين فيهما السعداء بفضل الله
واهل النار بعدل الله وينزلون فيهما بالاعمال ويخلدون فيهما بالنيات
فياخذ الالم جزاء العقوبة موازيا لمدة العمر في الشرك في الدنيا فاذا فرغ
الامد جعل لهم نعيم في الدار التي يخلدون فيها بحيث انهم لو دخلوا الجنة
تالموا لعدم موافقة الطبع الذي جبلوا عليه فهم يتلذذون بما هم فيه من نار
وزمهرير وما فيها من لدغ الحيات والعقارب كما يتلذذ اهل الجنة بالظلال والنور
ولثم الحسان من الحور لان طبايعهم تقتضي ذلك الا ترى الجعل على طبيعة
يتضرر بريح الورد ويلتذ بالنتن والمحرور من الانسان يتالم بريح المسك
فاللذات تابعة للملايم والالام تابعة لعدمه ونقل في الفتوحات ايضا عن

بعض اهل الكشف قال انهم يخرجون الى الجنة حتى لا يبقى فيها احد من الناس البتة
ويبقى ابوابها يصطفق وينبت فى قعرها الجرجير ويخلق الله لها اهلا يملؤها قال
القيصري فى شرح الفصوص واعلم ان من اكتحلت عينه بنور الحق يعلم ان العالم
باسره عباد الله وليس لهم وجود وصفة وفعل الا بالله وحوله وقوته و
كلهم محتاجون الى رحمته وهو الرحمن الرحيم ومن شان من هو موصوف بهذه
الصفات ان لا يعذب احدا عذابا ابدا او ليس ذلك المقدار ايضا الا لاجل
ايصالهم الى كمالهم المقدر لهم كما يذاب الذهب والفضة بالنار لاجل
الخلاص مما يكدره وينقص عياره فهو متضمن لعين اللطف كما قيل وتعذيبكم
عذب وسخطكم رضى وقطعكم وصل وجوركم عدل انتهى فان قلت هذه الاقوال
الدالة على انقطاع العذاب عن اهل النار ينافى ما ذكرته سابقا من دوام
الالام عليهم قلنا لا نم المنافاة بين عدم الانقطاع العذاب عن اهل النار اذ لا منافاة صح
ابدا وبين انقطاعه عن كل واحد منهم فى وقت وقال فى الفتوحات المكية
ان من الاحوال التى هى امهات احوال الفطرة التى فطر الله الخلق عليها هو ان
لا يعبدوا الا الله فبقوا على تلك الفطرة فى توحيد الله فما جعلوا مع الله
مسمى اخر هو الله بل جعلوا الهة على طريق القربة الى الله ولهذا قال قل سموهم
فانهم اذا سموهم بان انهم ما عبدوا الا الله فما عبد عابد الا الله فى المحل الذى
نسبوا اليه الالوهية فصح بقاء التوحيد لله الذى اقروا به فى الميثاق وان
الفطرة مستصحبة اقول وهذه عبادة ذاتية وقد سبق منا القول
بان جميع الحركات الطبيعية والانتقالات فى ذوات الطبايع والنفوس
الى الله وبالله وفى سبيل الله والانسان بحسب فطرته داخل فى السالكين
اليه واما بحسب اختياره وهواه فان كان من اهل السعادة فيزيد على
قربه قربا وعلى سلوكه الجبلي سعيا وامعانا وهرولة وان كان من الكفار
الناقصين المختوم على قلوبهم الصم البكم الذين لا يعقلون فهو كالدواب
والبهايم لا يفقه شيئا الا الاغراض الحيوانية وانما الغرض فى وجوده
حراثة الدنيا وعمارة الابدان وما له فى الاخرة من خلاق فله المشى فى مراتع
الدواب والسباع فيحشر كحشرها ويعذب كعذابها ويحاسب كحسابها
وينعم كنعيمها وان كان من اهل النفاق المردودين عن الفطرة الخاصة

المطرودين

المطرودين عن سماء الرحمة فيكون عذابه اليما لانحرافه عما فطر عليه وهويته
الى الهاوية مما كسبت يداه فبقدر خروجه عن الفطرة ونزوله فى مهاوى
الجحيم يكون عذابه الاليم الا ان الرحمة واسعة والالام دالة على وجود جوهر
اصلى بضاد الهيئات الحيوانية الردية والتقاوم بين المتضادين ليس بدايم ولا
باكثرى كما حقق فى مقامه فلا محالة يؤول اما الى بطلان احدهما او الى الخلاص ولكن
الجوهر النفسانى من الانسان لا يقبل الفساد فاما ان تزول الهيئات الردية بزوال
اسبابها فيعود الى الفطرة ويدخل الجنة ان لم يكن الهيئات من باب الاعتقادات
كالشرك والا فتنقلب الى فطرة اخرى ويخلص من الالم والعذاب وهذا هو المراد
من مذهب الحكماء ان عذاب الجهل المركب ابدى يعنى صاحب الاعتقاد الفاسد
الراسخ فى جهله وعتوه لا يمكن عوده الى الفطرة الاصلية فيصير من الهالكين الميتين
عن هذه النشاة وعن الحيوة العقلية ولا ينافى ذلك كونه حيا بحيوة اخرى نازلة
دنية وقوله تعالى فى حقه لا يموت فيها ولا يحيى اى لا يموت موت البهايم ونحوها
ولا يحيى حيوة العقلاء السعداء ومما استدل به صاحب الفتوحات المكية على
انقطاع العذاب للمخلدين فى النار قوله تعالى اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
وما ورد فى الحديث النبوى من قوله صلعم ولم يبق فى النار الا الذين هم اهلها
وذلك لان اشد العذاب على احد مفارقة الموطن الذى الفه فلو فارق النار
اهلها لتعذبوا باغترابهم عما اهلوا له وان الله قد خلقهم على نشاة
تالف ذلك الموطن اقول هذا الاستدلال ضعيف مبنى على لفظ الاهل
والاصحاب ويجوز استعمالها فى معنى اخر من المعانى النسبية كالمقارنة
والمجاورة والاستحقاق وغير ذلك ولا نم ايضا ان مفارقة الموطن اشد
العذاب الا ان يراد به الموطن الطبيعي واثبات ذلك مشكل والاولى
فى الاستدلال على ذلك هذا المطلب ان يستدل بقوله تعالى ولقد ذرانا
لجهنم كثيرا من الجن والانس الاية فان المخلوق الذى غاية وجوده ان
يدخل فى جهنم بحسب الوضع الالهى والقضاء الربانى لا بد ان يكون
ذلك الدخول موافقا لطبعه وكمالا لوجوده اذ الغايات كمالات لما
الموجودات وكمال الشئ الموافق له لا يكون عذابا فى حقه وانما يكون عذابا
فى حق غيره ممن خلق الدرجات العالية وقال فى الفتوحات فعمرت الداران

اى دار النعيم ودار الجحيم وسبقت الرحمة الغضب و وسعت كل شئ جهنم ومن فيها
والله ارحم الراحمين وقد وجدنا فى نفوسنا ممن جبل على الرحمة بحيث لو مكنه الله
فى خلقه لازال صفة العذاب عن العالم والله قد اعطاه هذه الصفة ومعطى
الكمال احق به وصاحب هذه الصفة انا وامثالى ونحن عباد مخلوقون اصحاب
اهواء واغراض ولاشك انه ارحم بخلقه منا وقد قال عن نفسه انه ارحم الراحمين
فلاشك انه ارحم بخلقه منا ونحن عرفنا من نفوسنا هذه المبالغة انتهى كلامه
ولك ان تقول وقد قام الدليل العقلى على ان البارى سبحانه لاينفعه الطاعات
ولايضره المخالفات وان كل شئ جار بقضائه وقدره وان الخلق مجبورون
فى اختيارهم فكيف يتسرمد العذاب عليهم وجاء فى الحديث واخر من يشفع
هو ارحم الراحمين فالايات الواردة فى حقهم بالتعذيب كلها حق وصدق وكلام
اهل المكاشفة لاينافيها لان كون الشئ عذابا من وجه لاينافى كونها رحمة
من وجه آخر فسبحان من اتسعت رحمته لاوليائه فى شدة نقمته فى الدنيا
واشتدت نقمته لاعدائه فى سعة رحمته لهم فى الاخرة نقل فيه تاكيد
قال فى فتوحات المكية ان الحق لما تجلى لهم فى اخذ الميثاق تجلى لهم فى مظهر من
المظاهر الالهية فذلك الذى اجراهم على ان يعبدوه فى الصور ومن قوة بقائهم
على الفطرة انهم ماعبدوه على الحقيقة وانما عبدوا الصور لما تخيلوا فيها
من رتبة التقرب والشفاعة كما حكى الله من قولهم ما نعبدهم الاليقربونا
الى الله زلفى وقولهم هؤلاء شفعاؤنا عند الله وهاتان الجهتان اليهما
مال الخلق فى الدار الاخرة وهما الشفاعة والتجلى فى الصور على طريق التحول
فاذا تمكنت هذه الحالة فى قلب الرجل وعرف من العلم الالهى ما الذى دعا
هؤلاء الذين صفتهم هذا وانهم مقهورون تحت قهر ما اليه يؤلون
تضرعوا الى الله فى الدياجير وتملقوا له فى حقهم وسالوه ان يدخلهم
فى رحمته اذا اخذت منهم النقمة حدها وان كانوا عمار تلك الدار فليجعل
لهم فيها نعيما به اذ كانوا من جملة الاشياء التى وسعتهم الرحمة العامة و
حاشا الجناب الالهى من التقييد وهو القايل بان رحمته سبقت غضبه
فلحق الغضب بالعدم فان كان شيئا فهو تحت احاطة الرحمة وقد قالت
الانبياء عم يوم القيمة اذا سئلوا فى الشفاعة ان الله غضب اليوم

غضبا

غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وهو ارجى حديث يعتمد عليه
فى هذا الباب فان اليوم المشار اليه يوم القيمة وهو يوم قيام الناس من
قبورهم العالمين وفيه يكون الغضب من الله على اهل الغضب واعطى حكم
ذلك الغضب الامر بدخول النار وحلول العذاب والانتقام من المشركين
وغيرهم من القوم الذين يخرجونه بالشفاعة والذين يخرجهم الرحمن كما ورد
فى الحديث ويدخلهم الجنة اذ لم يكونوا من اهل النار الذينهم من اهلها
فعم الامر بدخول النار كل من دخل فيها من اهلها ومن غير اهلها لذلك
الغضب الالهى الذى لم يغضب مثله بعده ابدا فلو تسرمد العذاب عليهم
لكان ذلك من غضب اعظم من غضب الامر بدخول النار وقد قالت الانبياء
عم ان الله لايغضب بعده مثل ذلك فلابد من حكم الرحمة على الجميع ويكفى
من الشارع التعريف بقوله واما اهل النار الذين هم من اهلها ولم يقل
من اهل العذاب ولايلزم من كان من اهل النار الذين يعمرونها ان يكونوا
معذبين بها فان اهلها وعمارها مالك وخزنتها وهم ملائكة وما فيها
من الحشرات والحيات وغير ذلك من الحيوانات تبعث يوم القيمة ولا واحد
منهم يكون النار عليهم عذابا كذلك من يبقى فيها لايموتون فيها ولايحيون
وقد قام الدليل السمعى ان الله يقول ياعبادى على وجه العموم واضاف
الى نفسه وما اضاف قط الى نفسه الا من سبقت له الرحمة فلايؤبد
لهم العذاب وان دخلوا النار وذلك انه قال ياعبادى لو ان اولكم
واخركم وانسكم وجنكم اجتمعوا على اتقى قلب رجل منكم ما زاد ذلك
على ملكى شيئا ياعبادى لو ان اولكم واخركم وانسكم وجنكم اجتمعوا على
افجر قلب رجل منكم ما نقص ذلك من ملكى شيئا ياعبادى لو ان اولكم
واخركم وانسكم وجنكم قاموا فى صعيد واحد فسئلونى فاعطيت كل واحد
منكم مسئلته ما نقص ذلك فى ملكى شيئا الحديث ولايشك انه ما من احد
الا وهو يكره ما يولمه طبعا فما من احد الا وقد سال الله ان لايولمه وان
يعطيه اللذة فى الاشياء والسؤال قد يكون قولا وقد يكون حالا كبكاء
الصغير الرضيع وان لم يعقل عنده وجود الالم الحسى بالوجع او الالم النفسى
بمخالفة الغرض اذا منع من الثدى وقد اخذت المسئلة حقها والاحوال

التي ترد على قلوب الرجال لا تحصى كثرة وقد اعطيناك منها في هذا الباب
انموذجا انتهى واعلم ان البرهان والكشف متطابقان على ان الفيض الوجودي
والقول الرباني والكلمة الوجودية نازل من الحق احديا غير متفرق
تفرقا خارجيا الى الكرسي ثم يتفرق فرقتين فرقة الى عالم الدنيا وعالم
الشهادة وفرقة الى عالم الاخرة وعالم الغيب وذلك كنهر واحد عظيم يجري
مجتمعا اجزاؤه على الاتصال ثم ينقسم الى نهرين يجري احدهما الى جانب اليمين
وهو اشرف الجانبين وانورهما والاخر الى جانب الشمال وهو اخس الجانبين
واضعفهما واظلمهما فالسعداء من الناس هم اصحاب اليمين واهل الاخرة والاشقياء
هم اصحاب الشمال واهل الدنيا وقد اشرنا سابقا الى ان اهل الدنيا اهل
النار لان حقيقة جهنم والامها انما هي ناشية من الدنيا وشهواتها وقد سبق
ايضا انها ليست بدار مستقلة في الوجود لان الدار منحصرة في الدارين دار
الاجسام الطبيعية الكاينة الفاسدة ودار الاجسام الروحانية الحية
بحيوة ذاتية الطبيعية وهي المتحدة مع الارواح واما الفرق بين دار الدنيا
ودار الجحيم هو ان النفوس الشقية ما دامت موجودة بحيوتها الطبيعية
كانت الدنيا دار نعيمها وتنعمت بشهواتها كالدواب والانعام واذا انتقلت
عن هذه الحيوة الطبيعية وانبعثت الى الاخرة وكانت شديدة التعلق بالدنيا
ولذاتها التي هي الام بالحقيقة وخيراتها التي هي شرور في الاخرة فانقلبت
الدنيا نار جهنم في حقهم وشهواتها حيات وعقارب متمكنة في صميم قلبهم وطعامها
وشرابها حميما وزقوما لهم كل ذلك متصورة بصورها المطابقة لمعناها
مطلعة على افئدة اهلها فلم يزل يحترق قلوبهم ونفوسهم بنار الحسد والغضب
والتكبر وغيرها وجلودهم وابدانهم بنار الطبيعة والشهوة وتلدغهم و
تلسعهم حيات الهيئات السوء وعقاربها وهكذا الى ان يشاء الله
فظهر ان الدار داران والدنيا والجحيم في حكم دار واحدة اذا تقرر هذا فنقول
ان العرفاء واهل التصوف اصطلح عندهم في التعبير عن نزول فيض الوجود
عنه تعالى الى هذا العالم وعالم الاخرة تبدلى القدمين منه تعالى على
سبيل التمثيل كما عبروا عن صفتي الجمال والجلال او ملائكة العقل
والنفس باليدين لله تعالى لانهما واسطتا جوده وعطائه وهذه

الاطلاقات والاصطلاحات منهم موافقة للكتاب والسنة كما هو عادتهم قال
الشيخ ابن العربي في الباب الرابع والسبعين وثلثمائة فتدلت الى الكرسي القدمان
حتى انقسمت فيه الكلمة الروحانية فان الكرسي نفسه به ظهرت فقسمت الكلمة
لانه الثاني بعد العرش المحيط من صور الاجسام الطاهرة في الاصل والجوهر
وهما شكلان في الجسم الكلي الطبيعي فتدلت اليه القدمان فاستقرت
كل قدم في مكان فسمي المكان الواحد جهنم والاخر جنة وليس بعدهما
مكان تنتقل اليه هاتان القدمان وهاتان لا تستندان الا الى الاصل الذي
ظهرتا منه وهو الرحمن المستوي على العرش فلا يعطيان الا الرحمة فان النهاية
ترجع الى البداية بالحكمة غير ان بين البداية والنهاية طريقا والامكان
بدو ولا نهاية فكان سفر للامر النازل بينهن والسفر مظنة التعب
والشقاء فهذا هو سبب ظهور ما ظهر دنيا واخرة وبرزخا من الشقاء
وعند انتهاء الاستقرار تلقى عصى التسيار ويقع الراحة في دار القرار
فان قلت فكان ينبغي عند الحلول في الدار الواحدة المسماة نارا ان توجد
تلك الراحة وليس الامر كذلك قلنا صدقت ولكن فاتك نظر وذلك
ان المسافرين على نوعين مسافر يكون سفره مما هو فيه من الترفه مخدوما حاصلا له جميع اغراضه في محفة محمولة على اعناق الرجال محفوظا
عن تغير الاهواء فهذا مثله في الوصول الى المنزل مثل اهل الجنة في الجنة ومسافر
يقطع الطريق على قدميه قليل الزاد ضعيف المؤنة اذا وصل الى المنزل
بقيت معه بقية التعب والمشقة زمانا حتى تذهب عنه ثم يجد الراحة فهذا
مثل من يتعذب ويشقى في النار التي هي منزله ثم تعم الراحة التي وسعت كل شيء
ومسافر بينهما ليست له رفاهية صاحب الجنة ولا تعذب صاحب النار التي
منزله فهو بين راحة وتعب فهي الطائفة التي تخرج بشفاعة الشافعين و
باخراج ارحم الراحمين قال وهم على طبقات بقدر ما يبقى عليهم من الشقاء و
التعب فيزول في النار شيئا فشيئا فاذا انتهت مدته خرج الى الجنة وهو
محل الراحة واخر من يبقى هم الذين ما عملوا خيرا قط الا من جهة الايمان ولا اتيان
مكارم الاخلاق غير ان العناية سبقت لهم ان يكونوا من اهل تلك
الدار وبقي اهل هذه الدار الاخرى فيها فغلقت الابواب واطبقت النار

ووقع اليأس من الخروج فحينئذ تعم اهلها لانهم قد يئسوا من الخروج
منها فانهم كانوا يخافون الخروج منها لما رأوا اخراج ارحم الراحمين وهم الذين
قد جعلهم الله على مزاج يصلح ساكنى تلك الدار ويتضررون بالخروج منها
كما بينا فلما يئسوا فرحوا فنعيمهم هذا القدر وهو اول نعيم يجدونه
وحالهم فيها كما قدمناه بعد فراغ مدة الشقا فيستعذبون العذاب
فتزول الآلام ويبقى العذاب ولهذا سمى عذابا لان المآل استعذابه
لمن قام به كمن يستحلى الجرب من يحكه ثم قال فافهم نعيم كل دار تستعذبه
انشاء الله الا ترى صدق ما قلناه النار لا تزال متألمة لما فيها من النقص
وعدم الامتلاء حتى يضع الجبار قدمه فيها وهى احدى تينك القدمين
المذكورتين فى الكرسى والاخرى التى مستقرها الجنة قوله وبشر الذين
امنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم والاسم الربّ مع هؤلاء والجبار مع
الاخرين لانها دار جلال وجبروت وهيبة والجنة دار جمال وانس
ومنزل الهى لطيف فقدم الصدق احدى قدمى الكرسى وهما قبضتان
الواحدة للنار ولا يبالى فيهما ولو كان الامر كما يتوهم من لا علم له من عدم
المبالاة ما وقع الامر بالجرائم ولا وصف نفسه بالغضب ولا كان البطش
الشديد فهذه كلمة من المبالاة والهم بالماخوذ وقد قيل فى اهل التقوى
ان الجنة اعدت للمتقين وفى اهل الشقاء واعد لهم عذابا اليما فلولا
المبالاة ما ظهر هذا الحكم فللامور احكام ومواطن عرفها اهلها ولم
يتعد بكل حال حكم موطنه فبالقدمين اغنى وافقر وبهما امات واحيى
وبهما خلق الزوجين الذكر والانثى ولولاهما ما وقع فى العالم شرك فلكل
منهما دار يحكم فيها واهل يحكم فيهم والعالم الربانى لا يزال يتادب مع الله
ويعامله فى كل موطن بما يريد الحق ان يعامله فى ذلك الموطن ومن لا يعلم
ليس كذلك انتهى كلامه وقال القيصرى فى شرح الفصوص ما ملخصه اعلم ان
المقامات الكلية الجامعة لجميع العباد فى الاخرة ثلثة على الاجمال وهى
الجنة والنار والاعراف ولكل منها اسم حاكم عليه يطلب بذاته اهل
ذلك المقام لانه رعاياه وعمادة ذلك المقام بهم والوعد شامل للكل
اذ وعده نعم فى الحقيقة عبارة عن ايصال كل واحد منا الى كماله المعين

لانهم

فكما

فكما ان للجنة بهما كذلك النار قال تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد فكما
ان الجاذب الى الجنة المناسبة الذاتية والسائق هو الرحمن الرحيم وملئكة الرحمة
فكذلك الجاذب الى النار المناسبة الذاتية والسائق هو العزيز القهار والشيطان
وملائكة قبض الجحيم ايضا موعود لهم لا متوعد بها والوعيد هو العذاب الذى يتعلق
بالاسم المنتقم وهو ايضا شامل للكل بوجه وتظهر احكامه فى خمس مواطن لان اهل
النار اما مشرك او كافر او منافق او عاص من المؤمنين وهو ينقسم بالموحد
العارف الغير العامل وبالمحجوب وعند تسلط سلطان المنتقم عليهم يتعذبون
بنيران الجحيم كما قال تعالى احاط بهم سرادقها فلما مر عليهم السنون والاحقاب واعتادوا
بالنيران ونسوا نعيم الرضوان قالوا سواء علينا اجزعنا ام صبرنا ما لنا من محيص
فعند ذلك تعلقت الرحمة بهم ورفع العذاب عنهم مع ان العذاب بالنسبة الى
العارف الذى دخل فيها بسبب الاعمال السيئة عذب من وجه وان كان عذابا
من وجه اخر لانه يشاهد المعذِّب فى تعذيبه فيكون عذابه سببا لشهود الحق
وهو اعلى نعيم له وبالنسبة الى المحجوبين الغافلين عن اللذات الحقيقية ايض
عذب من وجه كما جاء فى الحديث ان اهل النار يتلاعبون فيها بالنار
والملاعبة لا تنفك عن التلذذ وان كان معذبا بالعدم وجدانه ما امن به
من جنة الاعمال التى هى الحور والقصور وبالنسبة الى قوم يطلب استعدادهم
البعد من الحق والقرب من النار وهو المعنى بجهنم ايض عذب وان كان فى نفس
الامر عذابا كما يشاهد هنا ممن تقطع سواعدهم ويرمى انفسهم من القلاع
مثل بعض الملاحدة ولقد شاهدت رجلا سمّر فى اصول اصابع احدى يديه
مسامير غلاظ كل منها كالقلم وكان يفتخر بذلك ولم يرض باخراجه وبقى على
حاله الى ان مات وبالنسبة الى المنافقين الذين لهم استعداد الكمال واستعداد
النقص وان كان اليما لادراكهم الكمال وعدم امكان الوصول اليه لهم
ولكن لما كان استعداد نقصهم اغلب رضوا بنقصانهم وزال عنهم تالمهم
بعد انتقام المنتقم منهم بتعذيبهم وانقلب العذاب عذبا كما يشاهد ممن لا يرضى
بامر خسيس او لاثم اذا وقع فيه وابتلى وتكرر صدوره منه تالف به واعتاد
فصار يفتخر به بعد ان كان يستقبحه وبالنسبة الى المشركين الذين يعبدون
غير الله من الموجودات فينتقم منهم لكونهم حصروا الحق فيما عبدوه وجعلوا

وجعلوا الاله المطلق مقيداً واما من حيث ان معبودهم عين الوجود الحق الظاهر
فى تلك الصور فما يعبدون الا الله فرضى الله منهم من هذا الوجه فينقلب
عذابهم عذبا فى حقهم وبالنسبة الى الكافرين ايضا وان كان العذاب
عظيماً لكنهم لم يتعذبوا به لرضاهم بما هم فيه فان استعدادهم يطلب ذلك كالاتونى
يفتخر بما هو فيه وعظم عذابه بالنسبة الى من يعرف ان وراء مرتبتهم مرتبة وانواع
العذاب غير مخلد على اهله من حيث انه عذاب لانقطاعه بشفاعة الشافعين
واخر من يشفع هو ارحم الراحمين كما جاء فى الحديث ينبت الجرجير فى قعر جهنم
وبمقتضى سبقت رحمتى غضبى **فصل فى استيضاح معرفة جهنم وما دونها وصورتها**
قد سبق ان جهنم من سنخ الدنيا واصلها فما دونها هى تعلق النفس باموالدنيا
من حيث هى دنيا وصورتها هى صورة الهيئات المؤلفة والاعدام والنقايص
فان الاعدام والنقايص وان كانت من حيث هى امور سلبية غير مؤثرة ولا
معذبة الا ان صورها الحضورية وحصولها الخارجية ضرب من الوجود
للشئ الموصوف بها وهى من هذه الجهة شرور حقيقية حاصلة للشئ الا
ترى ان تفرق الاتصال مع انه امر عدمى لانه عبارة عن زوال الاتصال
عما من شانه الاتصال ففيه غاية الالم للحس اللامس به لانه عدم محسوس
مشهود للنفس واذا كان العدم موجودا كان شرا حقيقيا ويكون ادراك
اللمسى ادراك امر منافى حاصل بنفسه للمدرك لان العلم الشهودى
هو بعينه نحو وجود المعلوم الخارجى والمعلوم بهذا العلم اذا كان عدما
خارجيا كان ذلك العدم مع كونه عدما امرا موجودا فيكون شرا حقيقيا
ففيه غاية الالم وغاية الشرية فافهم هذا فانه دقيق غامض وبهذا يندفع
شبهة مشهورة وهى ان الالم شر مع كونه وجوديا لانه ادراك المنافى
والادراك امر وجودى فهذا ينافى قول الحكماء ان الشر الحقيقى مما لاذات
له فى الخارج بل هو عدم ذات او عدم كمال لذات ولا يكفى فى الجواب ان الالم
ليس شرا بالذات وانما هو شر بالعرض لان البديهة والوجدان يحكمان
بان الالم شر فى نفسه لصاحبه مع قطع النظر عن كونه فاقداً لعضو او اتصال
او غير ذلك من النقصانات اذا تقرر هذا فنقول ان صورة جهنم فى الاخرة
هى صورة الالام التى اعدام ونقايص حاصلة للنفس فالنفوس الشقية ما دامت

على فطرة

على فطرة يدرك بها النقايص والاعدام الموصوفة بها التى من شان تلك النفوس
ان تتصف بها فلا بد ان يكون لها الام شديدة بحسبها لتلك الالام باقية فيها
الا ان يزول عنها ادراكها لتلك النقايص اما بتبدل فطرتها الى فطرة ادنى
واخس من تلك الفطرة او زوال تلك النقايص والاعدام بحصول مقابلاتها
من جهة ارتفاع حال تلك النفوس وقوة كمالاتها واشتغالها بادراك امور عالية
كانت تعتقدها من قبل وصارت ذاهلة عنها ممنوعة عن ادراكها لانصراف توجهها
عنها الى تلك الشواغل الحسية فعلى التقديرين يزول العذاب ويحصل الراحة
والحاصل ان جهنم هى صورة الدنيا من حيث هى دنيا حاصلة فى موضوع النفس يوم
القيمة فتلك الصورة الجحيمية مشتملة على جميع ما فى السماء والارض من حيث
نقايصها وشرورها لا من حيث كمالاتها وخيراتها فانها من حيث نقايصها
وشرورها لا من حيث كمالاتها وخيراتها هى من الجنة فالنفس ما دامت فى هذا العالم يدرك
الموجودات العالمية بهذه الحواس البدنية وكل ما يدرك بهذه الحواس يكون
مخلوطة غير متميزة حقها من باطلها وصحيحها من فاسدها فيرى الشمس والقمر
والنجوم والسماء والارض على صورة مخلوطة مشتبهة فيزعم ان لها بقاء وثباتا
وان ضوء الشمس ونور القمر والكواكب بحسب الحقيقة على هذه الهيئة وانها
ذاتية لتلك الاجرام قايمة بها لا بغيرها وان السماء والارض كل منهما على هذه
الهيئة التى يدركها الحس من البقاء والثبات والارتفاع والانخفاض والوضع
والترتيب فاذا جاء يوم القيمة تبدلت هذه الاشياء غيرها وانفصل ما لها
عما ليس لها وامتاز حقها من باطلها ونورها العرضى من ظلمتها الاصلية و
خبيثها من الطيب كما قال تعالى وما كان الله ليذر المؤمنين على ما انتم
عليه حتى يميز الخبيث من الطيب الاية فصورة جهنم عبارة عن الحقيقة الاصلية
لهذا العالم متميزة عن ما هو خارج عنها من الخيرات والكمالات فاذا قامت
القيامة واستقر كل طايفة فى دارها ورجع كل صورة الى حقيقتها فيكون الحكم
فى اهل الجنة بحسب ما يعطيه الامر الالهى فى النشاة الاخرة ويكون الحكم فى اهل
النار بحسب ما يعطيه الامر الالهى فى مادة هذا العالم الذى اودع الله فى حركات
الافلاك وفى الكواكب الثابتة والسبعة المطموسة انوارها فهى كواكب لكنها
مطموسة الانوار فى القيمة وكذا الشمس شمس لكنها منكسفة النور لان انوارها

مستفادة من مبادیها الاصلية فهی بالحقيقة قايمة بتلك المبادی لا بهذه
الاجرام قال فی الباب الستين من الفتوحات يقرب حكم النار من حكم الدنيا
فليس بعذاب خالص ولا بنعيم خالص ولهذا قال تعالى لا يموت فيها ولا يحيى
وسبب ذلك انه بقی ما اودع الله عليهم فی الافلاك وحركات الكواكب من
الامر الالهی وتغيرمنه على قدر ما تغير من صور الافلاك بالتبديل ومن صور
الكواكب بالطمس والانتثار فاختلف حكمها بزيادة ونقص وغير ذلك
وقال فی الباب الستين فی معرفة جهنم اعلم عصمنا الله واياك ان جهنم من اعظم
المخلوقات وهی سجن الله فی الاخرة وسميت جهنم لبعد قعرها يقال بئر جهنام اذا
كانت بعيدة القعر وهی تحتوی على حرور وزمهرير ففيها البرد على اقصی درجة
والحرور على اقصی درجة وبين اعلاها وقعرها خمس وسبعون مائة من
السنين واختلف الناس فيها هل خلقت بعد او لم تخلق والخلاف مشهور
فيها وكذلك اختلفوا فی الجنة واما عندنا وعند اصحابنا اهل الكشف
والتعريف فهما مخلوقتان غير مخلوقتين فاما قولنا مخلوقتان فكرجل بنى دارا فاقام
حيطانها كلها الحاوية عليها خاصة فيقال هی دار فاذا دخلتها لم تر الا سورا
دايرا على فضاء وساحة ثم بعد ذلك ينشئ بيوتها على اغراض الساكنين
فيها من بيوت وغرف وسرادق ومهالك ومخازن وما ينبغی ان يكون
فيها وهی دار حرورها هواء محرق لا جمر لها سوى بنی ادم والاحجار المتخذة
آلهة والجن لهبها قال تعالى وقودها الناس والحجارة وقال انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم وقال فكبكبوا فيها هم والغاوون وجنود
ابليس اجمعون وتحدث فيها الالات بحدوث اعمال الجن والانس
الذين يدخلونها وقد خلقها الله تعالى من صفة الغضب وجميع ما يخلق
فيها من الالام والمحن التی يجدها الداخلون فيها من صفة الغضب الالهی
ولا يكون ذلك الا عند دخول الخلق فيها من الجن والانس متى دخلوها
واما اذا لم يكن فيها احد من اهلها فلا الم فی نفسها ولا فی نفس ملائكتها
بل هی ومن فيها من زبانيتها فی رحمة الله منغمسون ملتذون يسبحون لا يفترون
يقول الله تعالى ولا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبی ومن يحلل عليه غضبی فقد هوى
فان الغضب ههنا هو عين الالم فمن لا معرفة له ممن يدعی طريقتنا ويريد

ان يا

ان ياخذ الامر من التمثيل والمناسبة فنقول ان جهنم مخلوقة من القهر الالهی
وان الاسم القاهر هو المتجلی لها ولو كان الامر كما قاله لشغلها ذلك بنفسها عما و
جدت له من التسلط على الجبابرة ولم يكن لها ان تقول هل من مزيد ولا ان تقول
اكل بعضی بعضا فيتزول الحق اليها برحمته التی وسعت كل شی وسع لها المجال فی
الدعوى والتسلط على الجبابرة والمتكبرين فالناس غالطون فی شان خلقها
ومن اعجب ما روينا عن رسول الله صلعم انه كان قاعدا مع اصحابه فی المسجد
فسمعوا هدة عظيمة فارتاعوا فقال صلى الله عليه وسلم اتعرفون ما هذه الهدة
قالوا الله ورسوله اعلم قال حجر القی من اعلى جهنم منذ سبعين سنة الان وصل
الى قعرها فكان وصوله الى قعرها وسقوطه فيها هذه الهدة فما فرغ من كلامه صلى الله
عليه واله الا والصراخ فی دار منافق من المنافقين قد مات وكان عمره سبعين سنة
فقال رسول الله صلعم الله اكبر فعلم علماء الصحابة ان هذا الحجر هو ذلك المنافق
وانه منذ خلقه الله يهوى فی جهنم وبلغ عمره سبعين سنة فلما مات حصل فی
قعرها قال الله تعالى ان المنافقين فی الدرك الاسفل من النار فكان سمعهم تلك
الهدة التی سمعهم الله ليعتبروا فانظر ما اعجب كلام النبوة وما الطف تعريفه
وما اغرب كلامه صلعم انتهى كلامه تذكرة كشفية لما علمت ان الجنة فوق السماء
السابعة من حيث الرتبة وهی بحسب الحقيقة والذات فی داخل حجب السماوات
والارض لانها فی عالم الملكوت وعالم الملكوت باطن الملك وعلمت ان نشو
الاخرة من الدنيا فاعلم ان هذا العالم منزلة مطبخ ينضج فيه اطعمة اهل الجنة
ويصلح ماكولاتهم بحرارة الحركات السماوية واشعة الكواكب فان اعمال بنی
آدم هی مواد اغذيتهم التی بها نشو نفوسهم وابدانهم الاخروية فكلما كانت اعمالهم
اتم اعتدالا واكثر نضجا من جهة الرياضات الدينية والمتاعب البدنية فی
سبيل الله كانت اغذيتهم وفواكههم واشربتهم النفسانية الاخروية اوفق
واتم صلوحا واشد تقوية للحيوة الباقية قال اهل الكشف ان كرة الاثير واشعة
الشمس والكواكب التی هی بمنزلة الجمرات تحت القدر كما يؤثر فی المولدات وهذه
الفواكه والمعادن بحرارتها نضجا لما فی ذلك من المنفعة كانت رحمة مع كونها
نارا كذلك من عرف نشاة الاخرة وموضع الجنة والنار وما فی فواكه الجنة
من النضج الذی يقع به الالتذاذ لاكليه من اهل الجنان علم ان النار وان الجنة

وان نضج فواكه الجنة سببها حرارة النار التى تحت مقعر ارض الجنة فتحدث النار
حرارة فى مقعر ارضها فيكون بها صلاح ما فى الجنة من الماكولات وما لا تنضج
الا بالحرارة وهى لها كحرارة النار تحت القدر فان مقعر ارض الجنة هو
سقف النار والشمس والقمر والنجوم كلها فى النار ومن احكامها انها
اودع الله فيها ما كانت منافع حيوانات الدنيا وحيوانات الجنة التى هى نفوس
اهل النجاة بابدانهم المناسبة لها فى الاشكال والصور فتفعل حرارة
النار بالاشياء هناك علوا كما تفعل بالاشياء ههنا سفلا وكما هو الامر
ههنا كذلك ينتقل الى هناك بالمعنى وان اختلفت الصور الا ترى ارض الجنة
مسكا كما ورد فى الخبر وهو حار بالطبع ولما فيه من النار واشجار الجنة
مغروسة فى تلك التربة المسكية كما يقتضى حال نبات هذه الدار الدنيا
الزبل لما فيه من الحرارة الطبيعية لانه معفن والحرارة تعطى التعفين فى
الاجسام القابلة للتعفن وهذا القدر كاف فى تقوى النار اعاذنا
الله منها فى الدارين انتهى كلامه وهذا الكلام وان كان مبناه على
المقدمات الخطابية والتمثيلات الا انه اذا استقصى عاد برهانيا ولولا
مخافة الاطناب لاوضحناه على وجه الحكمة وسبيل البرهان واياك ان تحمل
كلامه على ان جهنم ليست الا هذا العالم تحت الفلك الاقصى لما مر ان جهنم
هى من النشاة الاخرة وان كانت صورتها هى مال الدنيا وباطنها وحقيقتها
والذى ذهب اليه هذا المحقق من ان نضج فواكه الجنة وطبخ طعامها بحرارة
هذا العالم واشعة الكواكب سببه ان الانسان انما يتكون وينمو ويتم خلقته
وتكمل طبيعته باستحالات وانقلابات تطرأ على مادته ولا يمكن ذلك الا
بحرارة غريزية محللة وتلك الحرارة مستفادة من حركات الاجرام الفلكية
واشعتها كما ثبت فى مقامه ثم ان الاستكمال الانسانى الحسبى كالنا قوتيه النظرية
والعملية انما يتم بالحركات البدنية والفكرية والحركة تحتاج الى الحرارة والحرارة
والحركة متصاحبتان لا تنفك احدهما عن الاخرى وكما ان جميع الحركات فى
هذا العالم ينتهى الى حركات الافلاك سيما الفلك الاقصى فكذلك جميع الحرارات
الغريزية والاستقصية تنتهى الى اضواء الكواكب سيما ضوء الشمس كما يظهر
عند التفتيش والاعتبار والاستقراء ثم لا يخفى عليك ان كل مادة

مصورة

مصورة بصورة ادنى اذا انتقلت الى ان تلبس صورة اعلى فذلك انما يكون
بان يحصل لها بصورتها الاولى شبه التعفن والهضم والانكسار كالحبة المدفونة
فى الارض فما لم تضعف صورتها الجمادية ولم يتعفن باستيلاء الحرارة عليها
لم يقبل صورة نباتية وكذا القياس فى انتقالات النطفة فى اطوارها النباتية
والحيوانية وهكذا الحكم فى الترقيات الواقعة فى النفس فانها مسبوقة بانكسارات
وانهضامات نفسانية منشاها الحركات البدنية فى النسك البدنية والحركات
الفكرية فى النسك العقلية والكل منوط بحركات الافلاك والكواكب باضوائها
فانكشف ان الكمالات العلمية والعملية للنفوس التى بها يحصل حيوتها
الاخروية وبها يتم نعيمها وغذاؤها وطعامها وشرابها فى الجنة انما
يحصل بحرارة الطبيعة الدنيوية التى هى من جوهر نار الجحيم وسنخها كما مر غير
مرة **فصل** فى تعيين محل الالام والعقوبات فى النار لما علمت ان حقيقة
جهنم حقيقة ممتزجة من الدنيا والاخرة بحسب المادة والصورة فان
مادتها الاعدام والشرور الدنيوية وصورتها حضورها عند النفس بصورة
ادراكية مولمة من جهة تعلقها والتفاتها بالدنيا فاعلم ان محل العذاب والنقمة
ايضا ليس امرا بسيطا كالبدن فقط او النفس الناطقة فقط او النفس الحيوانية
فقط اما البدن فالجوارح والاعضاء ليست بموضع الالام بل هى مما تستعذب
جميع ما يرد عليها من انواع العقوبات والالام لانها قابلة للفصل والوصل
والحرارة والبرودة وغيرها من الاضداد والاعدام فكل ما يرد على الجسم
يكون صفة كمالية واذا زال اتصاله كان قد بطل ذاته وحدثت ذاتان اخريان
بانه متصلتان وليس اذا طرأت عليه صفة مضادة للتى كان عليها بقيت الاولى
مع الثانية ليكون آفة وضررا له كما للجوهر النفسانى فان النفس جامعة لادراك
احد الضدين مع الاخر الذى كان ملايما لها فيتضرر بالاخر كما اذا ورد على
عضو من بدنها ما يضاد كيفية المزاجية فتدرك بالاولى وهى المعتدلة التى
بها قوتها اللمسية الثانية المضادة لها فيحصل الالم ولا يمكن مثل ذلك فى
الجسم وصورته السارية فيه فتامل وليس كل من دخل دار العذاب و
العقوبة معذبا معاقبا بل ربما كان مستعذبا كالسدنة والزبانية وكاهل
السجون والاتونات وكذلك قوى الجوارح حيث جعلها الله محلا للانتقام

من النفس التى كانت تحكم عليها وتسخرها بامر الله فالالام تختلف عليها بما
تراه فى ملكها وموضع تصرفها خلاف ما تطلبه وتجد من جهة ما ينتقل اليها
المدركات من المشاعر والحواس واما النفس الناطقة اعنى الروح الالهى محل
الحكمة والمعرفة فهى سعيدة فى الدنيا والاخرة لاحظ لها فى الشقاء لانها
ليست من عالم الشقاء والشر الا ان الله ركبها هذا المركب الحيوانى المسمى
بالنفس الحيوانية فهى لها كالدابة وليس للناطقة الا المشى بها على الصراط
المستقيم فان اجابت النفس الحيوانية لها فهى المركب الذلول المرتاض وان
ابت فهى الدابة الجموح كلما اراد الراكب ان يردها الى الطريق حرنت عليه وجمحت
واخذت يمينا وشمالا افراطا وتفريطا الى الطريق لقوة راسها وللراكب
ان يروضها ويودبها حتى يتبدل ذاتها عما كانت ويصير طبعها موافقا لما
اراد منها صاحبها واما النفس الحيوانية فالمعاصى وان نشات بسببها
الا انها لاذنب لها ولا معصية لان الافعال الصادرة منها كالشهوة و
الغضب وغيرها هى كمالات ومتممات لها بها يسبح الله ويقدسه وليست
مما يقصد فى افعالها المخالفة لله ولا فى تاتيها المعصية انتهاكا للشريعة وانما
تجرى بحسب طبعها وكل ما يجرى من الافعال بحسب الطبع فهو تسبيح لله
وتقديس كما علم سابقا لكنها اتفق انها على طبيعة لاتوافق صاحبها وراكبها
على ما يراد منها فاذن يجب عليك ان تتامل فى هذا المقام وتجد محل الالام
فاعلم ان محل الالام كالممتزج من امرين وهى النفس الادمية المتصلة
بالنفس الحيوانية قبل ان تصير عقلا بالفعل فهى كالبرزخ الجامع للطرفين
والمتوسط بينهما فهى محل صورة العقوبات من حيث كونها نفسا حيوانية
وتدرك الالام من حيث كونها ناطقة فاذا وقع العقاب يوم القيمة
فانما يقع على النفس الحيوانية لمخالفتها للنفس الناطقة فى سلوك طريق
الحق كما تضرب الدابة اذا جمحت وخرجت عن الطريق الذى يراد المشى عليه
الا ترى الحدود الشرعية فى الزناء واللواطة والسرقة وغيرها انما محلها
النفس الحيوانية وهى التى تحس بالم القتل وقطع اليد وضرب الظهر فقامت الحدود
بالجسم وقام الالم بالنفس الحساسة المتخيلة واما النفس الناطقة اعنى
الجوهر العقلى المدرك للعقليات المحضة لايبرح عن مكانها العالى الشريف

فهى على شرفها

فهى على شرفها فى عالمها وسعادتها الدائمة لانها المنفوخة من روح الله
وليست هى موجودة فى اكثر الناس واما الحيوانية فلا يخلو منها انسان سواء
كان سعيدا او هى سليمة مطيعة ذلولة اوكان شقيا فهى عاصية جموحة فالمطيعة
تنسرح يوم الاخرة فى رياض الجنة ومراتعها والعاصية تعاقب وتعذب
حتى تصير منقادة واما الاعضا والجوارح فما عندها الا النعيم الدايم فى جهنم
مثل ما هى الخزنة عليه من كونها مسبحة لله ممجدة مطيعة دايما لما يقوم بها
او يقام عليها من الافعال كما فى الدنيا فيتخيل الانسان ان العضو يتالم ويتاذى
لاحساسه فى نفسه بالالم وليس كما توهم انما هو المتالم المتاذى بما يحمله اليه
حاسة الجارحة من صورة ما يكرهه الا ترى المريض اذا نام وهو حى والحس
عنده موجود والجرح الذى يتالم به فى يقظته حاصل فى العضو ومع هذا لايجد
الما لان الواجد للالم قد صرف وجهه عن عالم الشهادة الى عالم البرزخ فما
عنده خبر فاذا استيقظ المريض ورجع الى عالم الشهادة ونزل الى منزل
الحواس قامت به الاوجاع والالام فان بقى فى البرزخ على ما يكون عليه اما
فى رؤيا مفزعة وصورة مولمة فيتالم او فى رويا حسنة وصورة ملذة
فيتنعم فينتقل معه النعيم او الالم حيث انتقل وهكذا الحال فى الاخرة فتنبه لما
قلناه وتبصر بما نورناه فصل فى الاشارة الى الزبانية وعددها قال تعالى
عليها تسعة عشر وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة وما جعلنا عدتهم
الا فتنة للذين كفروا الاية اعلم ان الله سبحانه ملائكة عمالا زبانية فى الاجسام
وهم المشار اليهم بقوله والسابقات سبقا وبقوله فالمدبرات امرا الى
تلك الثوانى وهى مدبرات الامور فى برازخ عالم الظلمات واشباح عالم
الطبيعة التى ظاهرها الدنيا وطبقاتها وباطنها الجحيم وطبقاتها وانما اوتيت
بلفظة الفاء الدالة على الترتيب والتعقيب الوجودى لان كلا منها تحت جوهر
قدسى من المفارقات السابقة الوجود على النفسانيات المدبرة والطبيعات
المحركة وهى كروحانيات العالم الكبير السماوى والعالم الصغير الانسانى
وفيه انموذج لما فى العالم الكبير فهى فى العالم الكبير العلوى ارواح الكواكب السيارة
وارواح الثوابت التى يجمعها اثنى عشر برجا والجملة تسعة عشر مدبرا على
الاجمال ولها تفاصيل لا تحصى بعضها تحت حيطة بعض وحكمه وكذا فى العالم

القفير الانسانى تسعة عشر قوى هى رؤس ساير القوى والطبايع المباشرة
للتدبير والتصرف فى البرازخ السفلية الحيوانية والنباتية اثنتا عشر منها
الادراكات الخمسة الظاهرة والخمسة الباطنة واثنتان للتحريك احدهما
الشهوة مبدأ الجذب للملايمات والاخرى للغضب مبدأ الدفع للمنافرات
وسبعة منها مبادى الافعال النباتية ثلثة منها الاصول فى فعل التغذية
والتنمية والتوليد واربعة منها الفروع والسدنة للغاذية وافعالها هى
الجذب والامساك والهضم والدفع فلكل من هذه التسعة عشر مدخلاً فى
اثارة نار الجحيم التى هى ههنا نشئة من ثوران حرارة جهنم الطبيعة وشهواتها
التى هى نيرانات كامنة اليوم محجوبة عن نظر الخلايق وستبرز يوم القيمة
بحيث يراها الناس محرقة للجلود مذيبة للابدان فظاعة نزاعة للشوى
تدعو من ادبر وتولى والانسان ما دام كونه محبوسًا فى الدنيا بهذه المجالس
الداخلية والخارجية التى باطنها مملو بنار الجحيم مسجونًا بسجن الطبيعة مقبوضًا
اسيرًا فى ايدى المدبرات العلوية التسعة عشر والمؤثرات السفلية
التسعة العشر لا يمكنه العروج الى دار الحيوان والدخول فى عالم الجنان
ومعدن الروح والريحان فهو لا يزال معذب بعذاب الجحيم محترق بنار الجحيم
مقيد بالسلاسل والاغلال كالاسارى والعبيد وحاله كما افصح الله عنه
بقوله خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه ثم فى سلسلة ذرعها سبعون ذراعًا فاسلكوه
لعدم خلاص نفسه من حبس البدن وعدم استكمال ذاته بالعلم
والعمل ليصير كالمجردين الاحرار حرًا غير مأسور باسر الشهوات ولا مقيد
بقيد الهوى والتعلقات ولذلك وقع التعليل بترك العلم والعمل فى قوله
نعم انه اى لانه كان لا يؤمن بالله العظيم ولا يحض على طعام المسكين فالاول
اشارة الى ترك العلم الالهى والثانى الى ترك العمل الصالح فاذا انتقل
روحه بموت الجسد من هذا العالم الى عالم الاخرة التى هى فى داخل حجب السموات
والارض كما ينتقل من السجن الى السجين ومن الهوى الى الهاوية وكان ههنا
ايضا مسجونا محاطا بالجحيم ولكن لا يحس بالم السجن وعذاب الحبس وليس له
اليوم ههنا حميم ولا طعام الا من غسلين لا يأكله الا الخاطؤن فاذا كشف
عنه الغطاء احس بذلك وانتقل العذاب من باطنه فى الدنيا الى ظاهره فى

الاخرة فيؤديه المالك الى ايدى هذه الزبانية التسعة عشر التى هى من نتايج
تلك المدبرات الكلية فيتعذب بها كما يتعذب بها فى الدنيا من حيث لا يشعرون
ومن كان على هدى من ربه مستويا على صراط مستقيم صراط الله العزيز
الحميد فيسلك سبيل الاخرة بنور الهداية وقدمى العبادة والتقوى
يصل الى دار السلم ويسلم من هذه المالكات المعذبات الزاجرات
ويتخلص من رق الدنيا واسر الشهوات الآمرات للمنكرات ضرب الله
مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلاً سلما لرجل هل يستويان مثلاً
الحمد لله رب العالمين بل اكثرهم لا يعقلون فصل فى الاشارة الى درجات ٢
السلوك الى الله والوصول الى الجنة الحقيقية وما بازائها من دركات البعد
عن الله والسقوط فى النار الحقيقية قال بعض المحققين الخلق اتصف اولاً
بالوجود الخاص ثم بالعلم الخاص ثم بالارادة ثم بالقدرة الجزئيتين ثم
بالفعل وحيث يكون المعاد عودًا الى الفطرة الاصلية ورجوعًا الى البداية
فى النهاية فلا بد ان تنتفى من السالك هذه الصفات على التدريج والترتيب
المعاكس للترتيب الاول الحدوثى فالسالك الى الله بقدم الايمان ونور
العرفان لا بد ان ينتفى منه اولا الفعل وهو مرتبة التقوى والزهد فى الدنيا
قوله نعم ليس لك من الامر شئ وقوله ما ادرى ما يفعل بى ولا بكم ان الحكم الا
لله ثم لا بد ان ينتفى منه الاختيار ولم يبق فيه ارادة الا باذن الله ورسوله
بل يستهلك ارادته فى ارادة الله ورسوله وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا
قضى الله ورسوله امرًا ان يكون لهم الخيرة لان جميع الاشياء صادرة منه
على وفق قضائه وقدره على ابلغ وجه وافضل نظام فاذا وصل الى هذا
المقام وتمكن فيه واستقام رضى بالقضاء وحصل له مقام الرضى واستراح
من كل هم وغم وعذاب لانه راى الاشياء كلها فى غاية الجودة والحسن
والتمام وراى رحمة الله وسعت كل شئ بل راى العارف فى كل شئ
وجه الحق الباقى وراى غيره هالكا اذ لا غير فراى الحسن المطلق والجمال
المطلق متجليًا عليه فى كل شئ فيكون مبتهجا به ملتذا منه راضيا فان من راى
صورة جملة العالم مكشوفة لديه حاضرة عنده حضورا علميا على احسن
ترتيب وخير نسق ونظام من جهة العلم بالله وصفاته وافعاله وبالجملة علم

الاشياء من جهة العلم باسبابها ومباديها الاخذة من عند الله كما هو طريقة
الصديقين الذين ينظرون بنور الحق الى الاشياء ويستشهدون به على كل شئ كما
فى قوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد وكان قبل هذا الشهود يرى
الاشياء كساير الناس بنور الحس او بنور الفكرة المشوب بالظلمة المثير
للغلط والخطاء فصارت الارض غير الارض فى حقه واشرقت الارض بنور
ربها عنده وكذا السماوات وما بينهما فتكون فى جنة عرضها السموات والارض
على وجه عقلى منور وبهذا الوجه يسمى خازن الجنة الرضوان لان السالك
ما لم يبلغ الى مقام الرضا لم يدخل الجنة ولا وصل الى دار الكرامة والقرب
كما ورد من لم يرض بقضائى ولم يصبر على بلائى فليعبد ربا سوائى وليخرج
من ارضى وسمائى وقال ورضوان الله اكبر ثم بعد هذا المقام لابد
ان ينتفى عنه القدرة حتى لا يرى لنفسه حولا ولا قوة وقدرة مغايرة لقوة
الحق وقدرته التى لا يخرج منها شئ من المقدورات ولا حول ولا قوة
الا بالله العلى العظيم فتكون فى مقام التوكل ومن يتوكل على الله فهو حسبه
ان الله بالغ امره وهو مقام التفويض وافوض امرى الى الله ثم بعد ذلك
لابد ان ينتفى منه صفة العلم لاضمحلال علمه فى علم الله الذى لا يعزب
عنه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء لان علمه تعالى بالاشياء عين
ذاته والعارف ينظر بنور ربه الذى هو علمه بذاته وبغيره الى الاشياء
وليس له علم آخر به يعلم شيئا لقصر نظره على ملاحظة الحق وصفاته
وآثاره من حيث هى آثاره فيستهلك علمه فى علمه تعالى وهو مقام التسليم كما
قال تعالى وسلموا تسليما وقوله سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين وقوله
فسلام لك من اصحاب اليمين ثم بعد ذلك لابد ان ينتفى وجوده الذى به كان
يوجد من قبل ويضمحل فى وجود الحق الذى به يوجد كل شئ ويقوم حتى
لا يكون له فى نفسه عند نفسه وجود وهذا مقام اهل الوحدة وهو
اجل المقامات واجل الكرامات وهو مقام اهل الفناء فى التوحيد اولئك
الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين فهذه
نهاية درجات السالكين الى الله تعالى بقدم الايمان ونور العرفان وليس
وراء عبادان قرية واما من لم يسلك سبيل اهل الوحدة وكانت افعاله واحواله

على حسب ارادته ومقتضى طبعه فيكون كما اشار اليه بقوله تعالى ولو اتبع الحق
اهواءهم لفسدت السموات والارض ومن فيهن فيصير لا محالة ممنوعا عما
استدعاه هواه محجوبا عن مقتضى طبعه مشتهاه كما قال تعالى وحيل بينهم وبين
ما يشتهون فوقع فى سخط الله ونار غضبه افمن اتبع رضوان الله كمن باء
بسخط من الله فيوصله الهوى الى الهاوية محروما عن جميع ما يستلذه ويهواه
قلبه فيقيده بالسلاسل والاغلال كما هو صفة العبيد والمماليك يسلمه مالك
نفسه الى المهالك ولهذا يسمى خازن النار بالمالك فيكون له بازاء كل درجة
من درجات اهل الحق دركة فى الجحيم فله بازاء درجة التوكل دركة الخذلان
كما فى قوله وان يخذلكم الله فمن ذا الذى ينصركم من بعده وبازاء درجة
التسليم دركة الهوان قوله تعالى ومن يهن الله فما له من مكرم وبازاء درجة
القرب والوصلة دركة الطرد واللعنة اولئك يلعنهم الله ويلعنهم
اللاعنون وكما ان انتفاء القدرة والعلم والوجود فى الطايفة الاولى وجب
لهم القدرة الغير المتناهية والعلم الذاتى اللدنى والوجود المخلد الابدى
كذلك فى هذه الطايفة اقتضى استبدادهم بهذه الصفات عجزا غير متناه وجهلا
كليا وهلاكا سرمديا وذلك هو الخزى العظيم **فصل** فى شجرة طوبى وشجرة
الزقوم قال تعالى طوبى لهم وحسن مآب وقال ان شجرة الزقوم طعام الاثيم
اى شجرة منها طعام الاثمين انها شجرة تخرج فى اصل الجحيم يعنى الطبيعة الدنيوية
طلعها كانه رؤس الشياطين والطلع عبارة عن مبدأ وجود الاثمار
ومنشأ حصول الاثمار وبروزها عن الاكمام والمراد منه ههنا مبادى
الاعتقادات الباطلة والاخلاق السيئة ورؤساء الصفات الشيطانية
التى كل منها اذا رسخت فى النفس وقويت صارت صورة جوهرية شيطانية
كما علمت من صيرورة الصفات الغالبة من النفس صورا جوهرية نفسانية
من جنس تلك الصفات فتلك الصفات التى هى مبادى تكون الشياطين هى
الاهوية المغوية والامانى المردية والشهوات المذمومة لانها مما يتغذى بها
ويتقوى نفوس اهل الضلال ويمتلى بها بواطنهم ويتكون منها نار الجحيم والعذاب
الاليم كما قال سبحانه وتعالى ثم انكم ايها الضالون المكذبون لآكلون من شجر
من زقوم فمالئون منها البطون اى يملؤن بطونهم اى نفوسهم من الشهوات المذمومة

ومواد الامراض النفسانية الباعثة لفنون من العذاب وانواع من المحن والالام
فى الاخرة كمن ادى بر نهمته الى الحمى والصداع وغيره من الاوجاع والالام
واعلم ان النفس الانسانية اذا كملت فى العلم والعمل صارت كشجرة طيبة
متحملة لثمرات العلوم الحقيقية وفواكه المعارف اليقينية وكانت اصلها
علوم ثابتة وفرعها نتايج هى حقايق عالم الملكوت ومعارف عالم اللاهوت
هذا من حيث قوة العلم والادراك واما حيث قوة العمل والتاثير فهى
يصير بحيث كلما تريده وتمناه يحضر عندها بقوتها العملية القوية على
احضار الصور المطلوبة دفعة بلا مهلة لان باطن الانسان فى الدنيا عين ظاهره
فى الاخرة كما مرت الاشارة اليه سابقا والانسان يتصور ويخترع ههنا
بقوته الخيالية كل ما يريده ويشتهيه فيحضر صور مشتهيات كثيرة فى باطنه
بحسب التمثل الذهنى الا ان تلك الصور ليست موجودة ولا حاضرة
عند حسه فى العين بل عند خياله فى الذهن بوجود ضعيف غير متاكد
ولاجل ذلك لا يلتذ منها لذة يحصل من المشتهيات العينية ولانصراف
النفس منها الى الشواغل الحسية واما عند القيامة فلكون النفس مجردة
عن شواغل الدنيا واثار الحواس وكون الباطن مكشوفا ظاهرا والعلم عينا
والغيب شهادة كانت اللذة على حسب الظهور والوجود فيكون مفرطة لانها
نزلت تلك الصورة منزلة الصورة الموجودة فى العين ولن تفارق الاخرة الدنيا
فى هذا المعنى الا من حيث كمال القوة والقدرة للنفس الانسانية على تصوير الصور
عند القوة الحاسة كما تشتهيه فى الاخرة دون الدنيا اذ ليس لها فى الدنيا
هذه القدرة لتوزع قواها وعدم جمعية همتها لاشتغالها بالخارجيات و
شواغل الحسيات فالانسان السعيد كلما يشتهيه فى الاخرة حضر عنده دفعة
ويكون شهوته سبب تخيله وتخيله سبب تمثل الصورة بين يديه وحضورها
لديه كما قال تعم فيها ما تَشْتَهِي الأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الأَعْيُنُ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ
وهذه القدرة اوسع واكمل من القدرة على ايجاد الشئ فى الدنيا اى فى
خارج الحس فان الموجود فى الدنيا لا يوجد فى مكانين ولا فى مكان واحد
يوجد اثنان للتزاحم والتضايق الواقعين فى هذا العالم وايضا النفس
اذا اشتغلت بفعل فى الدنيا احتجبت وامتنعت عن فعل اخر فشغلها

محسوس عن محسوس اخر وحجبها لذة عن لذة اخرى والملذ ايضا لا يقوى
فى الملذاذة ههنا لانغماده فى المادة وامتزاجه بغيره وكذا القياس فى حال الالم
والمولم فى الدنيا بالنسبة اليهما لهما فى الاخرة فاذن الصور والمحسوسات تتضاعف
عند الانشاء بلا تزاحم ولا تضايق ولا يستحيل هناك وجود صور غير متناهية
دفعة اذ لا يجرى فيه براهين امتناع الامور الغير المتناهية مجتمعة وايضا لا يشغل
النفس بعض المحسوسات عن بعض اخر لقوة النفس فتكون اللذة كثيرة غير
محصورة ولكون الصور الملذة بلا مادة تكون اللذة بها شديدة مفرطة
لخلوصها من الشوايب والمكدرات والاضداد فاذا انفرد هذا نقول
ان شجرة طوبى مثال للنفس السعيدة الكريمة وقد روى فى طريق اهل البيت
عليهم السلم ان طوبى شجرة اصلها فى دار على بن ابى طالب رضى الله عنه وليس
مؤمن الا وفى داره غصن من اغصانها وذلك قول الله طوبى لهم وحسن مآب
فتاويل ذلك من جهة العلم ان المعارف الالهية سيما ما يتعلق باحوال
الاخرة وما تستقل بادراكه العقول على طريقة الفكر البحثى انما نقتبس من
مشكوة نبوة خاتم الانبياء عليه وعليهم السلام ونور ولاية المندمج
فى سلالته المنتشر اضواؤه من ولاية افضل اوصيائه على عم فى نفوس القابلين
للهدى والايمان المستعدين للعلم والعرفان فان اثمار العلوم الالهية
وانوار المعارف الحقيقية انما نشاءت وانتشرت فى قلوب عرفاء هذه الامة
المرحومة من بذر ولايته ونجم هدايته كما افصح عنه قول النبى صم انا مدينة
العلم وعلى بابها ولنسبة ذاته المقدسة بالقياس الى ساير الاولياء والعلماء
بالولادة المعنوية كنسبة آدم ابى البشر الى ساير الناس بالولادة الصورية
ولذلك ورد عن النبى صم انه قال يا على انا وانت ابوا هذه الامة وقال
العارف المحقق فى الفتوحات المكية ان شجرة طوبى اصل لجميع شجرات الجنات
كادم لما ظهر من البنين فان الله لما غرسها بيده وسواها نفخ فيها
من روحه ولما تولى الحق غرس شجرة طوبى بيده ونفخ فيها زينها بثمرة الحلى و من روحه
الحلل الذى فيها زينة للابسها فنحن ارضها كما جعل ما على الارض زينة لها
واعطت فى ثمر الجنة كلها من حقيقتها عين ما هى عليه كما اعطت النواة النخلة
وما تحمله النوى التى فى ثمرها انتهى كلامه وقد استفيد منه ان شجرة طوبى

يراد بها مبادئ اصول المعارف الحقيقة والاخلاق الحسنة التي هي زينة وغذاء ولباس
للنفوس القابلة كما ان ما على الارض زينة وغذاء ولباس لها ولاهلها وذلك
لان تلك الشجرة اذا كانت نفوسنا وغارسها هو الله فحللها الابدان تكون من
قبيل زينة العلوم والمعارف ومحاسن الاخلاق والملكات وهي ايضا غذاء
ولباس فان غذاء النفوس العلم ولباسها التقوى **فصل** في كيفية تجدد
الاحوال والاثار على اهل الجنة والنار اما اهل النار فلا شبهة في تجدد احوالهم
وتبدل جلودهم واستحالة ابدانهم وتقلبها من صورة الى صورة لقوله تعالى
كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وذلك لان
طبايعهم من القوى الجسمانية المادية لما مر ان دار الجحيم من جنس
هذه الدار وقد سبق ان افاعيل القوى المادية وانفعالاتها متناهية
فلا بد فيها من انقطاع وتبدل ثم لا بد في تبدل الابدان واستحالة المواد من
حركة دورية صادرة عن اجسام سماوية محيطة باجسام ذوات
جهات متباينة كاينة فاسدة فيكون الحكم في اهل النار بحسب
ما يعطيه الامر الالهي بما اودعه من القوة المحركة في الجرم الاقصى
الجابرة اياه على حركاته والكواكب الثابتة في سباحة الدراري السبعة
المطموسة الانوار كلها يوم الاخرة فهي كواكب لكنها ليست بثواقب ولا
مضيئة ولها تاثيرات في خلق اهل النار بفنون من العذاب وصنوف من العقاب
بحسب ما يقتضيه سوابق اعمالهم ومبادي افعالهم واعتقاداتهم ونياتهم
ولهذا حكم اهل المعرفة والشهود بان حكم النار واهلها قريب من حكم الدنيا
واهلها ولهذا ليس لاهل النار الذين هم من اهلها بعد استيفاء مدة
العذاب وانقضاء زمان العقاب نعيم خالص ولا عذاب خالص وحالهم
بين الحيوة والممات كما قال تعالى لا يموت فيها ولا يحيى وهذا بعينه حال اهل الدنيا
فان نعيم الدنيا ممزوج بالمحنة والبلاء وحيوتها مشوبة بالموت والسبب في
ذلك انه بقي فيهم ما اودع الله فيهم من اثار حركات الافلاك ولم يقع لهم
توفيق الخروج من حكم الطبيعة وتاثيرها فلا جرم لم ينجوا من عذاب النار
وان تغيرت منهم الصورة وتبدلت لهم النشاة على قدر ما تغير وتبدل
من صور الافلاك والكواكب من التبديل والطمس والانكدار كما قال

فاما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت السموات
والارض الا ما شاء ربك واما اصحاب الجنة فليس لهم هذا التبدل والاستحالة
والكون والفساد لارتفاع نشآتهم عن نشآت الطبيعة واحكامها فحركاتهم وافاعيلهم
نوع آخر ليس فيها نصب ولا تعب ولا في اعمالهم من لغوب لان حركاتهم واعمالهم
ليست ببدنية بل هي كخطرات الوهم ولحظات الضمير منا ههنا حيث لا تعب ولا
كلال ولا نصب ولا فتور يعتريها لان السماوات وحركاتها مطوية في
حقهم لانهم من اصحاب اليمين ولهم مقام فيه يكون طي الزمان والمكان
فزمانهم زمان يجتمع فيه الماضي والمستقبل من هذا الزمان ومكانهم
مكان يحضر في حد منه جميع ما تسعه السماوات والارض ومع ذلك يكون
جنة الاعمال ونعيمها من المحسوسات بلا شبهة الا انها وان كانت محسوسة
لكنها ليست طبيعية مادية بل صورها صور ادراكية ووجودها العيني عين
محسوسيتها وكل ما فيها نفساني الوجود مجرد عن نشاة الدنيا والطبيعة
والهيولى المستحيلة الكائنة الفاسدة ومع ذلك يقع في عالم الجنان التجددات
في تكوين الصور الجنانية لا من اسباب مادية وجهات فاعلية نفسانية
وشئونات الهية بحكم كل هو في شان وقد ثبت ان اصل التغيرات في الآفاق
انما نشأت من عالم الانفس ونشاة الجنان نشاة النفوس ففيها الاكوان
النفسانية قال العارف المحقق في الفتوحات المكية في الباب
السابع والاربعين منها فلا يزال الاخرة دائمة التكوين فانهم يقولون
في الجنان للشيء الذي يريدونه كن فيكون فلا يتمنون فيها امرا ولا
يخطر لهم خاطر في تكوين امر الا ويتكون بين ايديهم وكذلك اهل النار
لا يخطر لهم خاطر خوفا من عذاب اكبر مما هم عليه الا ويكون فيهم ذلك
العذاب وهو حضور الخاطر فان الدار الاخرة يقتضي تكوين الاشياء
حسا بمجرد حصول الخاطر والهم والارادة والشهوة كل ذلك محسوس وليس ذلك
في الدنيا اعني الفعل بمجرد الهمة لكل احد انتهى كلامه قدس سره ومن عرف
كيفية قدرة الله في صنع الخيال وما تجده النفس بل توجده باذن الله من صور
الاجرام العظيمة والافلاك الجسيمة الساكنة والمتحركة والبلاد الكثيرة وخلائقها
واحوالها وصفاتها في طرفة عين هان عليه التصديق

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بغيب زاده